

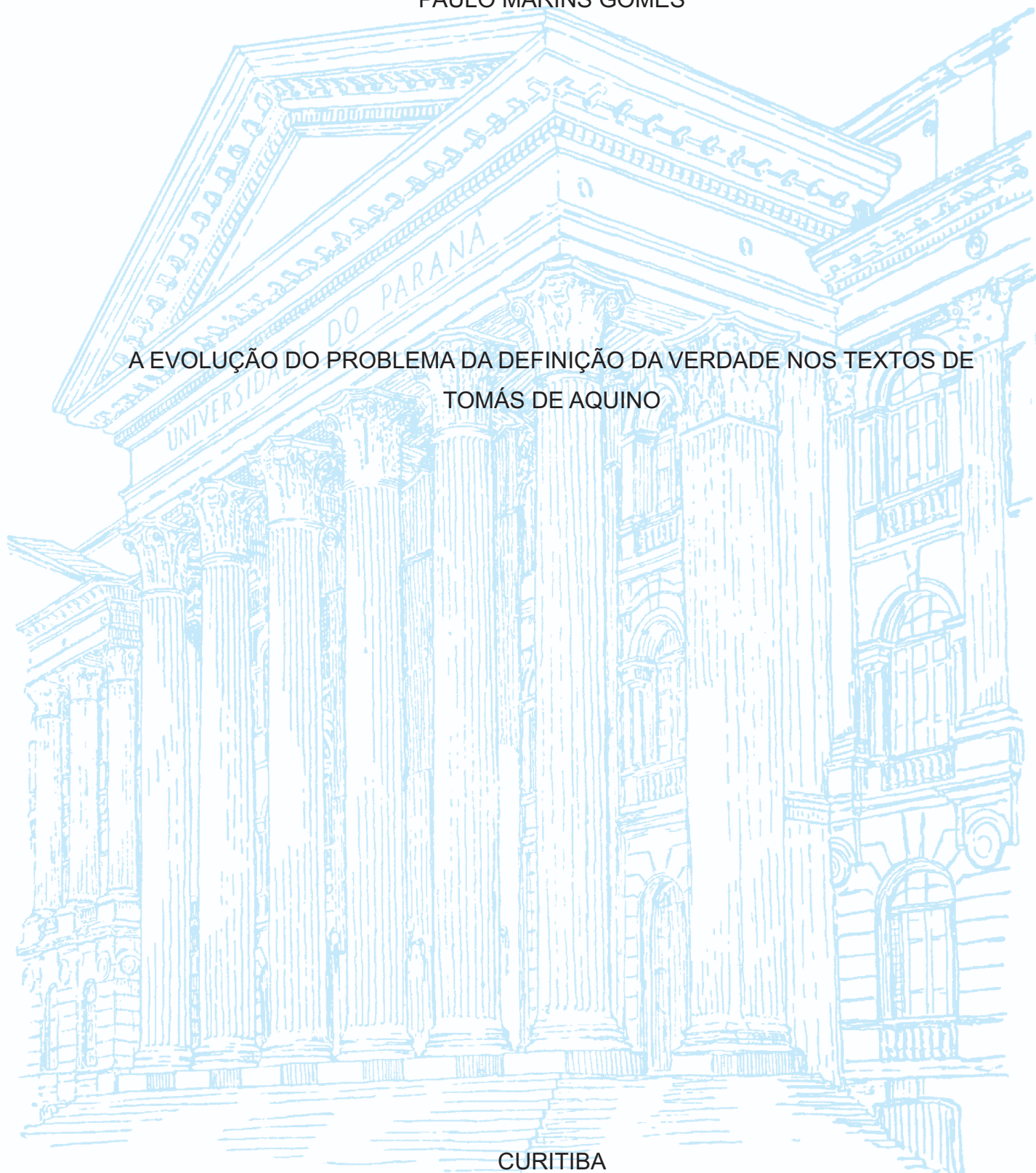
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

PAULO MARINS GOMES

A EVOLUÇÃO DO PROBLEMA DA DEFINIÇÃO DA VERDADE NOS TEXTOS DE
TOMÁS DE AQUINO

CURITIBA

2019



PAULO MARINS GOMES

A EVOLUÇÃO DO PROBLEMA DA DEFINIÇÃO DA VERDADE NOS TEXTOS DE
TOMÁS DE AQUINO

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Lúcio Souza Lobo

CURITIBA

2019

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Gomes, Paulo Marins

A evolução do problema da definição da verdade nos textos de Tomás de Aquino. / Paulo Marins Gomes. – Curitiba, 2019.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da
Universidade Federal do Paraná.

Orientador : Prof. Dr. Lúcio Souza Lobo

1. Tomás, de Aquino, Santo, 1225? – 1274 – Crítica e interpretação.
2. Verdade - Filosofia. 3. Analogia. I. Título.

CDD – 189.4



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **PAULO MARINS GOMES**, intitulada: **EVOLUÇÃO DO PROBLEMA DA DEFINIÇÃO DA VERDADE NOS TEXTOS DE TOMÁS DE AQUINO**, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de Mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 04 de Julho de 2019.

LUCIO SOUZA LOBO
Presidente da Banca Examinadora

DANIÉL CORTELINE SCHERER
Avaliador Externo (UNINTER)

BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS
BRANDAO
Avaliador Interno (UFPR)

AGRADECIMENTOS

Segundo Tomás de Aquino, a virtude da gratidão requer diferentes elementos: o reconhecimento do benefício recebido, o louvor e ação de graças e a retribuição. Início, portanto, expressando o reconhecimento de que a conclusão desta pesquisa só foi possível devido ao trabalho, cooperação, incentivo e orientação de tantas pessoas que eu nem seria capaz de listar exaustivamente. De modo que, se existe algum mérito pessoal do autor desta dissertação, tal mérito se apequena diante do trabalho de tantas pessoas que contribuíram (liberalmente ou simplesmente cumprindo sua função) para que houvessem as condições necessárias para a realização deste projeto.

Reconheço minha enorme dívida para com a UFPR, como aluno, pela possibilidade de cursar gratuitamente desde a graduação e, como servidor, pela licença parcial para estudo – uma ajuda não premeditada mas muito bem-vinda. Quanto ao último, agradeço especialmente aos colegas do DEAN/PPGA, não apenas pela liberação, mas também pelo incentivo, pela paciência e pelos conselhos. Agradeço também ao PGFILOS, pelo excelente conteúdo ministrado pelos professores e pelo suporte administrativo da Aurea e da Mariane – mais do que secretárias, mais do que colegas, verdadeiras amigas de longa data – sem esquecer do Daniel, que participou tanto dos aspectos burocráticos quanto da própria reflexão sobre o que é fazer filosofia. Mas tão agradável quanto uma excelente aula, é a companhia de bons colegas para remoer juntos os temas que nos inquietam. A cada um deles também sou grato.

Entretanto, dentre todos estes, uma pessoa destaca-se como o meu principal guia nesta jornada. Não tenho palavras para agradecer o excelente trabalho do professor Lúcio, cuja dedicação, humildade e sabedoria foram habilmente lapidando esta pedra bruta – desde quando eu nem tinha noção do tamanho de minha ignorância e do tamanho do desafio que estava encarando. Sou imensamente grato por ter tido um orientador que não apenas me guiou nos labirintos do labor acadêmico, mas que também me serviu de inspiração e de modelo de uma vida em busca da verdade.

Imensamente ricos foram também os questionamentos e instruções do professor Maurizio, na banca de seleção e na qualificação. Ao professor Bernardo serei sempre grato não apenas pelas contribuições nas bancas de qualificação e

defesa, mas também pela imensa generosidade em doar parte de seu tempo para pacientemente nos ensinar latim. E ao professor Daniel Scherer, que fechou com chave de ouro a série de contribuições para qualidade deste trabalho. Se há algo admirável nesta dissertação, o mérito é deles.

Uma contribuição menos perceptível, mais indireta, porém mais fundamental, é a da família. A eles devo gratidão não apenas pelo que faço, mas também pelo que sou. E mais: o material por eles aportado neste trabalho é dos mais preciosos: tempo. Nada poderá substituir o tempo que deixei de passar com eles para me dedicar a esta empreitada, mas espero que os frutos deste trabalho possam honrar-lhes os sacrifícios. Por esta paciência e pelo imenso apoio de diversas formas, eu agradeço à minha fiel companheira, Ester, aos meus pais e avós – de sangue e de coração –, ao meu irmão, Ricardo, e até aos gatos, Pitágoras e Pandora. Mas quero fazer menção especial à tia Nilmara e família, que sempre transbordaram amor em mim, em forma de acolhimento, incentivo, ajuda, companheirismo, etc.

A todos estes, e tantos outros, vejo-me obrigado a retribuição impagável. Meu alívio é saber que Tomás acrescenta, ao mencionar o aspecto retributivo da gratidão, que este se manifesta “no lugar apropriado e no momento oportuno, de acordo com as posses de cada um”. Desta forma, espero que cada um reconheça, como tributo, o meu compromisso em devotar coração e mente à busca incessante pela verdade em cada área da vida, não por alcançar alguma glória, mas para servir de luz a quem necessitar.

Antes de encerrar, registro minha gratidão (por que não?) ao próprio Aquinate. Muitas coisas nos distanciam – o tempo, o espaço, as nossas diferenças – mas há algo que nos une, algo que transcende todas as limitações temporais. Isso é algo que me fascina e me faz meditar.

E por fim – mas em sentido de *telos* – minha gratidão e louvor máximos eu dedico àquele que reconheço como o sustentador de todas as coisas, a fonte de todas as bênçãos, o princípio de tudo e o sentido de toda existência: meu Senhor, Jesus Cristo, que ilumina minha ignorância com a sua palavra, que humilha minha vaidade com a sua beleza, que confronta meu auto-engano com a sua verdade e me chama ao arrependimento a cada tropeço no caminho. S. D. G.

*“não devemos ter vergonha de admirar a verdade ou de adquiri-la,
não importa de onde ela venha”*

Al-Kindi

*“Vi então uma coisa encoberta para os soberbos, obscura para as crianças,
mas humilde ao começo, sublime à medida que se avança e velada com mistérios.
Não estava ainda disposto a poder entrar nela ou inclinar a cerviz à sua passagem.”*

Agostinho de Hipona

RESUMO

Este trabalho analisa a evolução da resposta de Tomás de Aquino à pergunta de se a verdade se encontra antes no intelecto do que nas coisas. Esta questão apresenta-se como um problema filosófico para Tomás de Aquino devido a duas tradições precedentes que tomaram caminhos opostos: uma, de influência platônica, definindo a verdade como uma propriedade do ser, e até mesmo hipostasiando uma verdade suprema; e outra, de influência aristotélica, definindo a verdade como um atributo do pensamento e da linguagem. A questão adquire ainda maior complexidade com a doutrina filosófica dos transcendentais, que considera a verdade uma propriedade de todo ente; e com a doutrina teológica que identifica a verdade com o próprio Deus. Tentativas de sistematizar o conceito da *verdade* foram desenvolvidas por Tomás em, pelo menos, três pontos de sua obra – e, portanto, em três momentos de sua trajetória intelectual: no Comentário às Sentenças, no *De Veritate* e na *Suma Teológica*. Algumas diferenças nestes textos levantam dúvidas sobre se Tomás mudou o seu ponto de vista ao longo do tempo. Este trabalho buscou investigar com mais profundidade estes textos, a fim de verificar se há realmente uma evolução no pensamento de Tomás, especialmente no que concerne à verdade ontológica. Ao final se concluiu que, embora tenha sofrido algumas transformações, o núcleo da teoria da verdade de Tomás permaneceu o mesmo desde o início de sua carreira universitária.

Palavras-chave: Tomás de Aquino. Verdade. Adequação. Transcendentais. Analogia.

ABSTRACT

This work analyses the evolution of Aquinas's answer for the question whether truth is in the intellect before the in things. The question emerges as a philosophical problem to Aquinas due to two traditions which took opposite ways: one, under platonic influence, defined truth as a propriety of being, even hipostasiating a supreme truth; and other, under Aristotelian influence, defined the truth as an attribute of thought and language. The question acquire more complexity with the philosophical doctrine of transcendentals, which consider truth a propriety of every being; and the theological doctrine that identifies the truth with God himself. Attempts to systematize the concept of truth was developed by Aquinas in, at least, three points in his works – and, therefore, three points in his intellectual path: in the Commentary on Sentences, in the *De Veritate* and in the *Summa Theologiae*. Some differences in these texts bring questions about whether Thomas changed his standpoint over time. This work proposes to investigate more deeply these texts, in order to verify if there is a change in Aquinas's thought, mainly concerning the ontological truth. At end was concluded that, although there was a few transformations, the core of Thomas's theory of truth remained the same since the beginning of his university career.

Keywords: Thomas Aquinas. Truth. Adequation. Transcendentals. Analogy

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1 - RELAÇÃO DE DEFINIÇÕES CITADAS.....	14
QUADRO 2 - ESQUEMA DOS TRANSCENDENTAIS.....	39
QUADRO 3 - COMPARAÇÃO DAS CLASSIFICAÇÕES.....	59

LISTA DE ABREVIATURAS OU SIGLAS

<i>In Sent</i>	- <i>Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi</i>
<i>DV</i>	- <i>Quaestiones disputatae De veritate</i>
<i>ST</i>	- <i>Summa Teologiae</i>
<i>SCG</i>	- <i>Summa contra Gentiles</i>
<i>Met</i>	- <i>Metaphysica (Aristóteles)</i>
<i>In Meth.</i>	- <i>In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio</i>
<i>De ente</i>	- <i>De ente et essentia</i>

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	12
1.1	APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA DE PESQUISA.....	12
1.2	ASPECTOS METODOLÓGICOS.....	13
2	O PROBLEMA.....	17
2.1	PONTO DE PARTIDA – O PROBLEMA.....	17
2.2	A POSIÇÃO ARISTOTÉLICA.....	17
2.3	A CORRENTE PLATÔNICA.....	21
2.4	A ESCOLÁSTICA.....	30
3	A SOLUÇÃO DE TOMÁS DE AQUINO.....	35
3.1	COMENTÁRIO ÀS SENTENÇAS.....	35
3.2	DE VERITATE.....	37
3.3	SUMA CONTRA OS GENTIOS.....	44
3.4	SUMA TEOLÓGICA.....	46
3.5	CONCLUSÃO.....	48
4	INTERPRETANDO OS TEXTOS.....	52
4.1	CLASSIFICAÇÕES.....	52
4.2	DEFINIÇÃO PRINCIPAL.....	62
4.3	VERDADE INERENTE.....	67
4.3.1	Opinião dos comentadores.....	67
4.3.2	Uma leitura alternativa.....	77
4.3.3	Respostas aos comentadores.....	83
4.4	INVENTÁRIO DE USOS DO TERMO.....	94
5	CONCLUSÃO.....	97
	REFERÊNCIAS.....	100
	ANEXO 1 – DE VERITATE, Q. 1, A. 1, RESP.....	105
	ANEXO 2 – SUMMA THEOLOGIAE. I, Q. 16, A. 1, RESP.....	109

1 INTRODUÇÃO

1.1 APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA DE PESQUISA

O objetivo deste trabalho é estudar a evolução da resposta de Tomás de Aquino à pergunta de se a verdade se encontra antes no intelecto do que nas coisas. Esta questão apresenta-se como um problema filosófico para Tomás de Aquino devido a duas tradições precedentes que tomaram caminhos opostos: uma, de influência platônica, definindo a verdade como uma propriedade do ser, e até mesmo hipostasiando uma verdade suprema; e outra, de influência aristotélica, definindo a verdade como um atributo do pensamento e da linguagem. A questão se agrava mais ainda com a doutrina filosófica dos transcendentais, típica da Idade Média, que considera a verdade uma propriedade de todo ente; e com a doutrina teológica que identifica a verdade com o próprio Deus.

Esta questão da verdade é tratada por Tomás de Aquino de forma sistemática em, pelo menos, três pontos de sua obra e, portanto, em três momentos de sua trajetória intelectual. O texto mais antigo encontra-se no *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*, o texto intermediário encontra-se nas *Questões Disputadas Sobre a Verdade (De Veritate)*, e o terceiro texto, o mais maduro, encontra-se na primeira parte da *Suma Teológica*. Além disso, certas passagens da *Suma Contra os Gentios* – texto intermediário entre *De Veritate* e a *Suma Teológica* – podem oferecer algumas pistas adicionais. Em uma primeira leitura destes textos não parece haver divergência entre as respostas dadas, mas ao analisar melhor começam a aparecer algumas diferenças que podem sugerir uma evolução no pensamento de Tomás. Um dos primeiros sinais de evolução que percebemos está na forma como ele considera as diferentes definições de verdade oferecidas pelos seus predecessores.

Um importante pesquisador tomista, Lawrence Dewan. O.P., afirma que a resposta dada em *De Veritate* apresenta elementos incompatíveis com a ideia desenvolvida no texto correlato da *Suma Teológica*, e que Tomás teria corrigido seu ponto de vista neste texto mais recente.¹ Tendo isso em vista, este trabalho se propõe a investigar com mais profundidade estes textos a fim de descobrir se há realmente uma diferença substancial na resposta e se esta diferença resulta de uma

1 DEWAN, Lawrence. Is Truth a Transcendental for St. Thomas Aquinas? *Nova et Vetera, English Edition*, v. 2, n. 1. p. 1-20, Spring 2004.

mudança no pensamento de Tomás ou apenas uma abordagem diferente (mas não incompatível).

1.2 ASPECTOS METODOLÓGICOS

O primeiro texto que será analisado se encontra no *Comentário às Sentenças* (*Scriptum Super Livros Sententiarum*), que trata-se de um comentário sobre o *Livro das Sentenças* de Pedro Abelardo, o qual contém uma compilação de textos bíblicos e patrísticos. Este comentário é o fruto da docência de Tomás como bacharel licenciado, no período de 1252 a 1254, realizado como requisito formal para a conquista do título de mestre em teologia.² Entretanto, Torrell afirma que a sua redação ainda não estava concluída quando iniciou sua atividade de mestre (1256).³ De qualquer forma é um dos textos mais antigos de Tomás de Aquino. O texto que nos interessa para este trabalho se encontra no primeiro dos quatro livros desta obra, na Distinção 19, Questão 5, que trata especificamente da verdade. Ao utilizarmos, doravante, a abreviatura “*In Sent.*” estaremos nos referindo sempre a esta questão.

O segundo texto analisado se encontra nas *Questões Disputadas Sobre a Verdade* (*De Veritate*). A obra em questão data do período de regência de Tomás na universidade de Paris, entre 1256 e 1259, quando participou de várias *Questões Disputadas*. A *disputatio*, um método de ensino tipicamente medieval, tratava-se de um debate no qual um mestre ou bacharel respondia a diversos argumentos contra ou a favor de uma tese proposta inicialmente e apresentava uma solução final confirmando ou corrigindo a tese inicial.⁴ As diversas disputas conduzidas por Tomás foram compiladas em um conjunto que recebeu o nome da primeira das questões, a qual trata justamente da verdade. Este é um dos textos mais conhecidos e estudados de Tomás, principalmente por conter a mais completa exposição de sua doutrina dos transcendentais, mas também pela sua elaborada apresentação do conceito de *verdade*. Além disso, a questão de número 21, que trata do transcendental *bem*, também traz um pouco mais de luz ao conceito de verdade, pelas comparações que o autor faz entre estes dois transcendentais. Ao utilizarmos

2 AERTSEN, J. A. Aquinas's philosophy in its historical setting. In: KRETZMANN, NORMAN; STUMP, ELEONORE (Ed.). **The Cambridge Companion to Aquinas**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 16.

3 TORRELL, Jean-Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino. Sua pessoa e sua obra**. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 388.

4 *Ibid.*, p. 71-74.

a abreviatura “DV” estaremos sempre nos referindo especificamente à primeira destas questões disputadas. A citação de outras questões, que será menos frequente, identificará o seu número.

Um terceiro texto a ser estudado é o que se encontra nas questões 59 a 61, Livro I, da *Suma Contra os Gentios* (*Suma Contra Gentiles*). Esta obra foi escrita com a intenção de explicar a racionalidade da fé cristã aos não cristãos, utilizando argumentos fundamentados na razão natural em vez de autoridades teológicas.⁵ Sua elaboração transcorreu entre os anos 1259 e 1265.⁶ Nela não há um tratamento sistemático do conceito de verdade, mas algumas menções são feitas nestes artigos, que tratam da relação entre Deus e a verdade. Utilizaremos a abreviatura “SCG” para nos referirmos ao texto contido nestes três artigos. O estudo destas menções poderá nos ajudar a compreender a transição das exposições mais antigas sobre a *verdade* para aquela desenvolvida em sua maturidade.

Por fim, em quarto lugar, será analisado o texto da Questão 16 da *Suma Teológica* (*Summa theologiae*), Parte I. Esta suma é a maior e principal obra de Tomás, embora o projeto inicial não tenha sido completado por ele. Foi iniciado no período de sua residência em Roma, entre 1265 e 1268, e permaneceu em construção até o final de 1273, pouco antes de seu falecimento.⁷ É a obra da maturidade do seu autor, e por isso a exposição sobre a *verdade* neste texto será considerada a sua doutrina definitiva. Nos referiremos a este texto pela abreviatura “ST”.

Em cada um destes textos, exceto na SCG, Tomás apresenta sistematicamente o uso das diferentes definições de *verdade* legadas pela tradição que lhe precede. Ao todo, onze definições são citadas por Tomás nos quatro textos mencionados acima. Ao citá-los neste trabalho, utilizaremos a tradução encontrada na terceira edição bilíngue da *Suma Teológica* da editora Loyola (2009). As duas definições que não aparecem na *Suma Teológica* são citadas conforme a tradução encontrada na edição bilíngue da questão primeira de *De Veritate* da editora Martins Fontes (2011). O QUADRO 1 apresenta a relação das definições mencionadas por Tomás, com sua autoria. Destas, duas têm a autoria um tanto incerta, como será explicado mais adiante, por isso estão no quadro marcadas com um sinal de interrogação.

5 SCG I, 2.

6 TORRELL, *Ibid.*, p. 388.

7 TORRELL, *Ibid.*, p. 389.

Em alguns casos, ao citar textos de Tomás, foi necessário fazer uma tradução própria. Não necessariamente porque a tradução consultada tivesse algum erro. Mas porque muitas vezes a tradução, almejando uma melhor compreensão do todo, deixa de reproduzir algumas sutilezas que seriam relevantes para um estudo mais aprofundado. Em todos estes casos, foi colocado o texto original em latim na nota de rodapé, para que o leitor possa conferir.

Nas traduções de citações do inglês, encontramos uma limitação na tradução do termo *being*. Como a língua inglesa não tem a distinção entre *ser* e *ente*, comum nas línguas latinas, apenas o contexto determina se o autor está se referindo ao ente o ao ato de ser. Na tradição tomista esta distinção é muito importante, por isso, em vez de sempre traduzir o termo *being* pelo termo *ser* ou por *ente*, tentamos discernir em cada caso qual termo se adequaria melhor ao contexto. Mas ressaltamos que estas escolhas de tradução dependem sempre da interpretação. E quanto às citações de Tomás, embora o nosso idioma possua palavras distintas para estes dois conceitos, nem sempre as edições em português traduzem com fidelidade os termos *esse* e *ens*. Este é um dos casos em que buscamos corrigir as citações com base nos textos latinos.

Importante esclarecer que o itálico será utilizado para marcar quando estivermos utilizando uma palavra para se referir ao próprio termo e não àquilo que significa. Por exemplo: “a *verdade* é um termo difícil de definir”. E, por ter separado o itálico para este fim, utilizaremos o sublinhado para quando precisarmos dar ênfase a alguma expressão.

Mas antes de partir para a análise dos textos em questão, será necessário colocar o problema dentro de seu contexto histórico. Para isso, o primeiro capítulo apresenta brevemente algumas abordagens precedentes sobre a definição da verdade, especificamente naqueles autores que Tomás utiliza como referência. Este capítulo, com uma abordagem mais histórica, não tem como não apresentar várias limitações, devido à diversidade e profundidade dos temas abordados. Mas esta apresentação genérica pode ser útil desde que se compreenda o seu objetivo, que não é explicar tais filósofos mencionados, mas apenas apresentar alguns conteúdos que facilitarão a compreensão da abordagem de Tomás.

Em seguida, também será útil expor, de uma forma clara e simplificada, a explicação de Tomás sobre a verdade. Para isso, o segundo capítulo seguirá uma

abordagem mais sistemática, apresentando a teoria de Tomás sobre a verdade como algo pronto, acabado, recolhendo evidências de seus diferentes textos, sem problematizar a questão.

Por fim, tendo assentadas estas informações preliminares, o terceiro capítulo passará para a análise propriamente dos textos de Tomás, a partir de uma abordagem exegética, sempre que possível dialogando com os comentadores que trataram do tema e buscando encontrar a melhor interpretação para aquelas passagens controversas.

QUADRO 1 - RELAÇÃO DE DEFINIÇÕES CITADAS

Autor	Texto original	Tradução
Agostinho	<i>veritas est qua ostenditur id quod est</i>	A verdade é aquilo pelo qual é manifestado o que é
Hilário	<i>verum est declarativum aut manifestativum esse</i>	O verdadeiro é a declaração ou a manifestação do ser
Agostinho	<i>Verum est id quod est</i>	O verdadeiro é o que é
Magistri (?)	<i>Verum est indivisio esse et ejus quod est</i>	O verdadeiro é a indivisão do ser e daquilo que é*
Avicena	<i>Veritas cujusque rei, est proprietas sui esse quod stabilitum ei est</i>	A verdade de cada coisa consiste na propriedade do seu ser que lhe foi conferido
Isaac (?)	<i>veritas est adaequatio rei ad intellectum</i>	A verdade é a adequação da coisa e do intelecto
Agostinho	<i>Verum est quod ita se habet ut cognitori videtur si velit et possit cognoscere</i>	O verdadeiro é o que aparece como tal ao sujeito que conhece, se este quer e pode conhecê-lo”
Agostinho	<i>Veritas est summa similitudo principii quae sine ulla dissimilitudine est</i>	A verdade é a perfeita semelhança com o princípio, sem nenhuma dessemelhança
Anselmo	<i>veritas est rectitudo sola mente perceptibilis</i>	A verdade é a retidão que só a mente percebe
Agostinho	<i>veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus</i>	A verdade é aquilo pelo qual julgamos as coisas inferiores*
Aristóteles	<i>quod definentes verum dicimus cum dicitur esse quod est, aut non esse quod non est</i>	Definimos o verdadeiro quando dizemos que é aquilo que é ou que não é aquilo que não é*

* Conforme a tradução encontrada na edição bilíngue da questão primeira do *De Veritate* da editora Martins Fontes (2011).

2 O PROBLEMA

2.1 PONTO DE PARTIDA – O PROBLEMA

Parece ser consenso entre os comentadores o fato de que antes de Tomás de Aquino havia duas tendências diferentes na abordagem do conceito de verdade: uma mais platônica, que pendia a uma concepção ontológica da verdade, e outra mais aristotélica, que entendia a verdade como propriedade do intelecto.⁸ John Wipfel também reconhece estas duas tradições, e ainda acrescenta que ambas exerceram forte influência no pensamento de Tomás de Aquino.⁹ Embora esteja claro que a abordagem tomista incline-se para a noção aristotélica de verdade, a sua constante referência às diferentes definições de verdade propostas pelos seus antecessores nos sugere que a sua proposta está mais próxima de uma síntese entre estas duas tradições do que de uma opção exclusiva por uma ou outra. Pretendemos que fique claro ao longo deste trabalho que a definição de verdade desenvolvida por Tomás de Aquino favorece a posição aristotélica de uma forma muito inovadora, entretanto não sem dar o devido reconhecimento ao aspecto ontológico ressaltado pela tradição precedente.

2.2 A POSIÇÃO ARISTOTÉLICA

Há quem veja indícios de uma verdade ontológica em Aristóteles¹⁰, mas a maioria dos comentadores concorda que para Aristóteles a verdade é algo do intelecto, e não das coisas. De fato, ele fala do *ser* entendido como verdadeiro, mas é preciso notar que este é o caso apenas para o ente apreendido pelo intelecto. Ou seja, continua sendo algo do intelecto e não da coisa em si. Segundo Vande Wiele, o *ser* como verdade nada mais é do que uma “*passio mentis*”.¹¹

Para Aristóteles, o termo *ser* não é um termo unívoco, pois é utilizado de diferentes formas. No livro Delta da *Metafísica*, Aristóteles apresenta os quatro modos de uso do termo *ser*, não exatamente nesta ordem: (1) o *ser* no sentido do

8 Cf. VANDE WIELE, 1954, p. 543, AERTSEN, 2003, p. 242, e WIPPEL, 1989, p. 295.

9 WIPPEL, John F. Truth in Thomas Aquinas. **The Review of Metaphysics**, Washington, v. 43, n. 2, Dec., p. 295-326, 1989.

10 Vande Wiele cita M. Paul Wilpert como representante desta interpretação; Cf. VANDE WIELE, 1954, p. 523.

11 “l’être comme vérité n’est qu’une ‘passio mentis’” p. 524.

acidente, (2) o *ser* por si mesmo, segundo as diferentes figuras das categorias, (3) o *ser* como potência e como ato, e (4) o *ser* como verdadeiro.¹²

Sobre esta divisão, é necessário fazer algumas observações. Primeiramente, as quatro divisões apresentadas são, na verdade, quatro grupos de significados do *ser*. Cada grupo engloba certas formas de uso que são diferentes entre si, embora unidos por certa semelhança (isto será exemplificado na seguinte observação). Em segundo lugar, Giovanni Reale observa que há uma leve diferença entre o entendimento de Aristóteles e aquele verificado na filosofia medieval com relação ao *ser* das categorias. Segundo Reale, “em Aristóteles as outras categorias além da substância são algo bem mais sólido do que o *ser* acidental e fortuito, enquanto são, embora subordinadamente à substância, fundamento de segunda ordem dos outros significados do *ser*”.¹³ Por isso ele agrupa o *ser* “segundo as diferentes figuras das categorias” dentro do grupo do “*ser* por si mesmo”.¹⁴ É fato que para Aristóteles o *ser* seja predicado da substância de modo primário, e das demais categorias apenas de modo secundário.¹⁵ Não obstante, o *ser* das categorias é diferenciado do *ser* acidental, pois este último não apenas não existe por si mesmo, como também existe apenas de modo fortuito.

O *ser* como verdadeiro é apresentado junto com seu contraponto, o *não ser* como falso. Neste sentido, pode-se dizer que o conceito aristotélico de verdade é lógico, não ontológico, porque indica o *ser* do *juízo* verdadeiro.¹⁶

Ademais, o *ser* e o *é* significam, ainda, que uma coisa é verdadeira, enquanto o *não-ser* e o *não-é* significam que não é verdadeira, mas falsa; e isso vale tanto para a afirmação como para a negação. Por exemplo, dizemos “Sócrates é músico” enquanto isto é verdadeiro, ou “Sócrates é não-branco”, na medida em que isso é verdadeiro; e dizemos que “a diagonal não é comensurável”, na medida em que isso não é verdadeiro, mas falso.¹⁷

12 ARISTÓTELES, *Met.* V, 7, 1017a 7-b10.

13 REALE, G; ANTISERI, D. **História da filosofia: patrística e escolástica**. São Paulo: Paulus, 2003., p. 68.

14 Curiosamente, Tomás interpreta o *ser como verdadeiro* também como *ser considerado em si mesmo*, em *O Ente e a Essência* ele afirma: “Importa saber que, segundo afirma o Filósofo no quinto livro da *Metafísica*, o ente em si mesmo comporta duas acepções: segundo a primeira delas, divide-se nas dez categorias, e consoante a segunda signa a verdade das proposições”. *De ente* I, 1.

15 ARISTÓTELES, *Met.* Z, 4, 1030 a 21 ss.

16 REALE, GIOVANNI. **Metafísica de Aristóteles: Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale - vol. I**. São Paulo: Loyola, 2001, p. 68.

17 ARISTÓTELES, *Met.* V, 7, 1017a 32-36. (trad. Giovanni Reale)

Esta concepção lógica da verdade implica também que, para Aristóteles, a verdade se encontra no intelecto, e não nas coisas. Pois é no intelecto que acontecem a composição e a divisão.

De fato, o verdadeiro e o falso não se encontram nas coisas (como se o bem fosse o verdadeiro e o mal fosse o falso), mas só no pensamento (...) Posto que a união e a separação estão na mente e não nas coisas...¹⁸

Um pouco mais adiante, Aristóteles refere-se ao sentido verdadeiro de *ser* como uma “afeção do pensamento”.¹⁹ Segundo Reale, esta afeção do pensamento “consiste na operação de juntar ou separar as noções de coisas que são realmente unidas ou realmente separadas.

Reale chama atenção para o fato de que o *ser* enquanto verdadeiro está fundamentado no *ser* categorial, pois aquele nada mais é que “o pensamento que pensa a realidade nas suas diferentes categorias”.²⁰ Nisso vemos que outro aspecto fundamental da concepção Aristotélica da verdade é o seu realismo, ou seja, a necessidade de correspondência entre o juízo e a realidade. Em outras palavras, um juízo é verdadeiro apenas se expressa corretamente aquilo que existe na realidade. Isso nos leva à definição aristotélica da *verdade*, proposta pelo estagirita no livro IV da *Metafísica*:

E também não é possível que exista um termo médio entre os contraditórios, mas é necessário ou afirmar ou negar, do mesmo objeto um só dos contraditórios, qualquer que seja ele. Isso é evidente pela própria definição do verdadeiro e do falso: falso é dizer que o ser não é ou que o não-ser é; verdadeiro é dizer que o ser é e que o não-ser não é.²¹

A única passagem encontrada em Aristóteles que poderá ser utilizada para sustentar uma concepção ontológica da verdade é a afirmação de que “tal como cada coisa é no tocante à existência é no tocante à verdade”. Para entender este enunciado é melhor analisá-lo dentro de seu contexto imediato:

os primeiros princípios das coisas têm que ser necessariamente verdadeiros acima de tudo o mais, uma vez que não são simplesmente às vezes verdadeiros, nem é coisa alguma a causa de sua existência, mas são eles a

¹⁸ ARISTÓTELES, *Met.* VI, 4, 1027b1 26. (trad. Giovanni Reale)

¹⁹ ARISTÓTELES, *Met.* VI, 4, 1028a1.

²⁰ REALE, GIOVANNI. **Metafísica de Aristóteles: Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale - vol. I.** São Paulo: Loyola, 2001, p. 80.

²¹ ARISTÓTELES, *Met.* IV, 7, 1011b1 23. (trad. Giovanni Reale)

causa da existência de outras coisas – e tal como cada coisa é no tocante à existência é no tocante à verdade²²

Aparentemente esta afirmação é contraditória com o conceito de *verdade* apresentado no livro IV da *Metafísica*, pois dá a entender uma concepção ontológica da verdade. Segundo Aertsen, estudiosos modernos tentaram contornar esta aparente incompatibilidade supondo um desenvolvimento no pensamento de Aristóteles, de modo que a ideia contida no livro II seria um resquício de influência platônica, que já não estaria mais presente nos livros seguintes.²³ Independentemente da explicação que se dê a esta aparente contradição, o fato é que este texto enigmático não deixou de ter efeitos na filosofia posterior. A tese “tal como cada coisa é no tocante à existência é no tocante à verdade” teve profunda influência na filosofia medieval. Avicena a incorporou à sua filosofia, interpretando-a em uma perspectiva platônica; e Alberto Magno chegou a citar sentença de Aristóteles dando crédito ao filósofo árabe.²⁴

Esta citação também será utilizada por Tomás, em diferentes textos, para justificar a convertibilidade entre o verdadeiro e o ente, ou seja, o caráter transcendental da verdade. Isto é citado em *ST*, q 16, a 3 (o verdadeiro e o ente são entre si convertíveis): “Em sentido contrário, o Filósofo diz no livro II da *Metafísica* que é a mesma a ordem das coisas no ser e na verdade”.²⁵

É amplamente reconhecido que o período do século XIII na história da filosofia foi marcado por uma forte influência do pensamento de Aristóteles. Entretanto, Alain de Libera chama atenção para o fato de que esta influência não era tão hegemônica como costuma-se pensar²⁶. Segundo Steven Marrone, “O que é chamado de ‘aristotelismo’, portanto, assumiu muitas formas no mundo escolástico, nenhuma delas pura.”²⁷

Segundo Vande Wiele, a concepção aristotélica da verdade encontrou sua expressão mais pura naquela definição que ficou conhecida como a “definição clássica” da verdade.²⁸ Esta definição, extremamente simples, define a verdade

22 ARISTÓTELES, *Met.* II, 1, 993b 30. (trad. Edson Bini)

23 AERTSEN, 2003, p. 248.

24 VANDE WIELE, 1964, p. 542.

25 *ST* I, q. 16, a. 3 (p. 363).

26 DE LIBERA, Alain. **La filosofia medieval**. València: Universitat de València, 2016, P. 295-296.

27 MARRONE, S. A filosofia medieval em seu contexto. In: MCGRADY, A. S. (Ed.) **Filosofia Medieval**. Aparecida: Ideias & Letras, 2008, p 53.

28 VANDE WIELE, 1964, p. 543.

como uma relação de adequação: “*veritas est adaequatio rei et intellectus*”²⁹. Esta definição, que será referida diversas vezes neste trabalho, é atribuída por Tomás de Aquino ao filósofo judeu Isaac Israeli (c. 855-c.955/956), embora nunca tenha sido encontrada nos textos de Isaac. Boehner³⁰ argumenta que a fonte desta definição se encontra na verdade na filosofia árabe, pois se assemelha muito às definições dadas por Averróis e Avicena. Esta opinião é compartilhada também por Henri Pouillon e Vande Wiele.³¹ Veremos mais para frente como se deu a influência da falsafa (filosofia árabe) sobre os pensadores da escolástica.

Sobre o uso desta definição na Idade Média, Aertsen afirma que ela não era tão popular quanto se imagina. Pelo menos não antes da sua adoção por Tomás de Aquino:

Esta famosa fórmula é frequentemente considerada como sendo a definição medieval de verdade, mas isso é incorreto. Anselmo nunca a menciona em sua exposição, e nos contemporâneos de Tomás ela exerce um papel marginal. É somente com ele que esta vem a ser a definição dominante.³²

Por outro lado, embora não tenha sido tão popular antes de Tomás de Aquino, após a sua defesa esta definição assumiu um papel preponderante nas discussões filosóficas durante muito tempo. Segundo Xavier Zubiri, tal definição da verdade “continuou sendo canônica na filosofia praticamente até o século XVIII, em que Kant reconsidera o problema da verdade”.³³

2.3 A CORRENTE PLATÔNICA

Ao nos referirmos aqui a uma corrente platônica, não estamos nos referindo à filosofia platônica em si. Primeiramente porque nos referimos especificamente a uma postura em relação à conceituação da verdade. E, segundo, porque nos

29 “A verdade é a adequação da coisa e do intelecto”

30 BOEHNER, P. Ockham’s Theory of Truth, in: **Collected Articles on Ockham**. BUYTAERT, E. M. (Ed.). New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1958, p. 176-179.

31 Cf. BOEHNER, 1958, p. 176-179, VANDE WIELE, 1954, p. 539 e POUILLON, 1939, p. 54.

32 “This famous formula is often considered to be the medieval definition of truth, but that is incorrect. Anselm never mentions it in his account, and in Tomas’s contemporaries it just plays a marginal role. It is only with him that it becomes the authoritative definition”. AERTSEN, J. A. Truth in the Middle Ages: Its Essence and Power in Christian Thought. In: Pritzl, Kurt (Ed.). **Truth: studies of a robust presence**. Washington: The Catholic University of America Press, 2010, p. 138.

33 “...continuó siendo canónica em la filosofía prácticamente hasta el siglo XVIII, en que Kant se plantea nuevamente el problema de la verdad” Zubiri, X. **El hombre y la verdad**. Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 23.

referimos a autores que não são seguidores estritos de Platão, mas que carregam uma grande influência do platonismo³⁴ através de diversas fontes, entre elas o médio platonismo e o neoplatonismo.

Tanto Klibansky quanto Gilson observam que a influência de Platão na Idade Média se deu principalmente de forma indireta, já que pouquíssimos dos seus escritos permaneceram acessíveis durante muito tempo. Portanto, a influência de Platão se deu através de várias doutrinas incorporadas e transmitidas por diferentes pensadores ao longo dos séculos. Gilson descreve a corrente platônica (no contexto da filosofia cristã medieval precedente a Tomás de Aquino) como um rio que se inicia com Agostinho e vai aumentando sua corrente com a afluência de Boécio, Pseudo-Dionísio Areopagita, Escoto Erígena, Avicena e as traduções latinas do século XII.³⁵

De fato, desde o início da era cristã, houve forte identificação de algumas doutrinas do platonismo com a cosmovisão cristã. Klibansky observa que nos escritos de Agostinho (em *Confissões* e em *A Cidade de Deus*), Platão e os platônicos aparecem como os filósofos que chegaram mais próximos do cristianismo.³⁶ Uma importante assimilação do platonismo, que teve bastante influência na Idade Média, foi a consideração da doutrina das ideias como pensamentos na mente de Deus.³⁷ O mesmo historiador também chama a atenção para a combinação, ocorrida no século IX, dos dois principais expoentes desta tradição de transmissão do platonismo: do lado latino, Agostinho; e do lado grego, o Pseudo-Dionísio Areopagita. Ele chama o elemento resultante desta combinação de “transformação cristã do neoplatonismo”.³⁸ O próprio Tomás de Aquino, amplamente reconhecido pelo seu aristotelismo, preservou também doutrinas de origem platônica, como a doutrina da participação.³⁹ E Wippel reconhece que além do claro

34 A principal marca do platonismo é a doutrina das ideias (ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 765), segundo a qual todos os objetos do mundo sensível são apenas imagens de ideias que existem em uma realidade separada. A grande multiplicidade de seres de mesma espécie, e a sua mutabilidade, é vista em contraste com a unidade das ideias e sua imutabilidade. Portanto, o mundo das ideias é visto como mais real do que o mundo sensível, e o conhecimento filosófico é considerado aquele que se fundamenta nas ideias e não as impressões sensíveis. A alegoria da caverna ilustra esta jornada ascendente do conhecimento dos sentidos (sombras da verdadeira realidade) em direção à libertação das limitações materiais para o conhecimento das ideias. Cf. KENNY, A. **História Concisa da Filosofia Ocidental**. Lisboa: Temas e Debates, 1999, p. 71.

35 GILSON, Étienne. **El tomismo**. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1951, p. 132.

36 Klibansky, Raymond. **The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages**. Londres: The Warburg Institute, 1939, p. 23.

37 Ibid., p. 23.

38 Ibid., p. 27.

39 AERTSEN, 2003, p. 367. Ver também: CASTRO, Roberto Carlos Gomes de. **Negatividade e participação**: a influência do Pseudo Dionísio Areopagita em Tomás de Aquino – teologia,

débito de Tomás com o platonismo (em sentido amplo) pela doutrina da participação e a das ideias exemplares em Deus, também houve uma significativa influência do neoplatonismo na contribuição original de Tomás da concepção do *esse* como ato de ser.⁴⁰

Gilson afirma que não houve apenas um platonismo na origem das filosofias medievais. Segundo ele, houve vários platonismos distintos; mas que, pelo parentesco derivado de sua origem comum, tenderam constantemente a se reforçarem, a se aliarem e até a se confundirem.⁴¹ Klibansky, por sua vez, afirma que a tradição platônica medieval como um todo é complexa demais para ser classificada simplesmente como mero Platonismo ou Neoplatonismo, pois nela se encontra uma grande variedade de elementos que, segundo ele:

Alguns destes, é verdade, refletem uma concepção que parece se aproximar da teoria da emanção de Plotino. Tão frequentemente, contudo, nós encontramos um tipo de Platonismo que não é nem a doutrina de Platão e nem aquela de Plotino ou Proclo, mas, baseado no pensamento helenístico, nutrido pela experiência religiosa, cristã, judaica ou islâmica, dos séculos posteriores, e intimamente fundido com ensinamentos dos estoicos e outros filósofos, é, afinal, algo novo e individual, difícil de trazer sob um título simples.⁴²

Com respeito ao problema da verdade, Vande Wiele reconhece duas correntes distintas dentro desta tradição platônica: o platonismo mais puro, exemplificado por Agostinho, e o aristotelismo neoplatônico, com raízes em Avicena.⁴³ Vejamos como estas duas correntes se desenvolveram.

filosofia e educação. 192 f. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

40 WIPPEL, John F. *Platonism and Aristotelianism in Aquinas*. In: WIPPEL, J. F. **Metaphysical themes in Thomas Aquinas II**. Washington: The Catholic University of America Press, 2007, p. 284.

41 GILSON, 1951, p. 132.

42 "Some of these, it is true, reflect a conception which seems to come near to Plotinus' theory of emanation. Just as often, however, we find a kind of Platonism which is neither the doctrine of Plato nor that of Plotinus or Proclus, but, based on Hellenistic thought, nourished by the religious experience, Christian, Jewish or Islamic, of later centuries, and intimately fused with teachings from Stoic and other philosophies, is, in fine, something new and individual, difficult to bring under a simple heading". KLIBANSKY, 1939, p. 37.

43 VANDE WIELE, 1964, p. 543. Este autor utiliza, na verdade, o termo "neoplatonismo" para descrever esta corrente onde situa Agostinho. Mas é controverso se este termo se aplica corretamente ao pensamento deste filósofo, por isso optamos por nos referirmos a esta corrente como "platonismo", que, por ser um termo mais abrangente, não deixa de transmitir a ideia pretendida e ao mesmo tempo não incorre no risco de um julgamento equivocado do bispo de Hipona.

Agostinho

Começando por Agostinho, cuja influência sobre o pensamento medieval é reconhecidamente inestimável, podemos ver que a oposição entre o mundo inteligível e o mundo dos sentidos teve forte influência sobre a sua forma de estabelecer o conceito de verdade. Para Agostinho, a verdade é identificada primeiramente com o mundo inteligível⁴⁴, por isso ele diz, em *A Verdadeira Religião*, que “a Verdade é pois, a forma das coisas verdadeiras”⁴⁵. Vemos aqui uma concepção puramente ontológica da verdade, pois se refere às coisas e não ao pensamento ou linguagem. Mas vemos também que a verdade é concebida como referindo-se propriamente não às coisas percebidas pelos sentidos e sim às suas ideias. Desta forma, as coisas são consideradas verdadeiras à medida que se assemelham cada uma à sua ideia, que seria a sua verdade.

Mas além da verdade de cada coisa em si, Agostinho também mantém a afirmação de uma verdade superior a todas as outras. Em *O Livre-Arbitrio*, Agostinho afirma ser inegável “a existência de uma verdade imutável que contém em si todas as coisas mutáveis e verdadeiras”⁴⁶ Sobre esta passagem, Ashworth afirma:

Em *Sobre a Livre Escolha da Vontade II 12*, Agostinho usou a verdade proposicional como degrau para a conclusão de que Deus é a Verdade. Uma vez que verdades proposicionais existam, deve haver, graças ao princípio platônico do um-sobre-muitos, uma verdade da qual elas participam, e essa Verdade só pode ser Deus.⁴⁷

Entretanto, para Agostinho, falando propriamente, o que participa da verdade imutável não são as proposições verdadeiras mas as próprias coisas. A relação entre as proposições e a verdade se dá pelo fato de que a nossa mente utiliza aquela verdade como critério para julgar todas as coisas, segundo a sua conformidade com as formas ideais. Por isso ele afirma:

Não é também em conformidade com a verdade que emitimos juízos sobre a nossa própria mente, sem que ninguém possa proferir, de modo algum, juízos a respeito da verdade ela mesma?⁴⁸

44 Ibid. p. 527-529.

45 AGOSTINHO. **A verdadeira religião**. São Paulo: Paulus, 2002. 36.66

46 AGOSTINHO. **O Livre-Arbitrio**. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1995, 12.33.

47 ASHWORTH, E. J. Linguagem e lógica. In: MCGRADY, A. S. (Ed.) **Filosofia Medieval**. Aparecida: Ideias & Letras, 2008, p. 120.

48 AGOSTINHO, Ibid, 12.34.

Como observa Vande Wiele, para Agostinho (e os platônicos, em geral), a verdade ontológica precede a verdade lógica.⁴⁹ Ou seja, para ele, a verdade do intelecto é apenas derivada daquela verdade das coisas, que são as suas formas. Por isso Reale afirma que, para Agostinho, a verdade “é a medida de todas as coisas”.⁵⁰

Mais adiante, na mesma obra, Agostinho compara esta verdade e as demais verdades ao sol e os objetos por ele iluminados. Assim como todas as coisas são visíveis aos olhos devido à luz irradiada pelo sol, assim também todas as verdades são alcançadas pela inteligência por causa da “Verdade mesma”, que é Deus. Pois, segundo ele, “tudo o que agrada nas verdades particulares tira evidentemente o seu encanto da própria Verdade”.⁵¹

Esta concepção manifesta-se em uma de suas expressões mais puras na definição dada por Agostinho em *Solilóquios*, e várias vezes mencionada por Tomás de Aquino: “verdade é aquilo que é”⁵². Para compreender esta perspectiva é preciso ter em mente a oposição, muito bem explicada por Gilson, entre a ontologia essencialista de Agostinho, de influência platônica, e a ontologia existencialista de Tomás de Aquino, fruto de sua distinção entre o Ente e a Essência.⁵³ Segundo este historiador da filosofia, Agostinho herdou de Platão a noção de *ser* como oposição ao *dever*. Segundo este modo de pensar, o ser da coisa é entendido como a sua essência, e o ser perfeito como a essência que não está sujeita à mudança; enquanto que o não-ser não é identificado com o nada e sim com uma essência imperfeita, por estar em movimento de mudança. Segundo Gilson, Agostinho entende o ser, em seu sentido mais pleno, como “o absolutamente imutável, o mesmo e em repouso” enquanto que entende o não-ser como “o mutável, o outro e em movimento puro”.⁵⁴ Por isso Agostinho entende Deus não como o ato puro de existir, mas sim como supremamente imutável.

Esta ontologia essencialista influenciará em sua definição de verdade, pois esta gradação entre o ser mais puro e o ser em movimento leva à distinção, apontada por Gilson, entre o que “verdadeiramente é” e o que “não é verdadeiramente”. Esta identificação do ser com a essência, em Agostinho, é vista

49 VANDE WIELE, 1954, p. 528.

50 REALE; ANTISERI, 2003, p. 90.

51 AGOSTINHO, *Ibid*, 13.36.

52 AGOSTINHO. *Solilóquios*. São Paulo: Paulus, 1998, II, 5.

53 GILSON, 1951, p. 77.

54 GILSON, 1951, p. 77.

claramente na obra já citada, *A Verdadeira Religião*, onde identifica Deus como “a verdade única” e também “a primeira e soberana essência, a fonte de onde procede tudo o que é — enquanto tem o ser”.⁵⁵

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. Por ele, todas as coisas que existem recebem forma, porque ele é a suprema semelhança do princípio. E é a Verdade, porque sem nenhuma dessemelhança com ele.⁵⁶

Podemos ver, então, que a verdade é entendida por Agostinho por uma perspectiva ontológica, de inspiração platônica, bem diferente daquela concepção puramente lógica encontrada em Aristóteles.

Dionísio

Outro filósofo antigo que teve grande influência, embora indireta, nas tentativas medievais de se definir a verdade, é aquele ao qual Tomás de Aquino e os demais medievais se referem pelo nome de Dionísio. Tal autor foi identificado, durante a Idade Média e Renascimento,⁵⁷ com aquele Dionísio convertido pela pregação do apóstolo Paulo no Areópago, em Atenas (Atos 17.37). Entretanto, hoje se reconhece que o verdadeiro autor teria sido um monge siríaco que provavelmente viveu entre os séculos V e VI.⁵⁸ Por isso é atualmente conhecido como o Pseudo-Dionísio Areopagita. Este autor, da tradição oriental, não se encaixa na corrente, descrita por Vande Wiele, que provém de Agostinho. Mas não poderíamos deixar de mencioná-lo, devido à importância que assume na filosofia latina medieval a partir da tradução de seus textos para o latim, concluída por Escoto Erígena em 862.⁵⁹

Os escritos de Dionísio são marcados por uma forte influência do neoplatonismo de Proclo, e, segundo De Libera, realizam uma “extraordinária cristianização da filosofia neoplatônica”.⁶⁰ Não há um tratado seu específico sobre a verdade, mas esta é incluída na obra *De divinis nominibus* (Os nomes divinos), na qual Dionísio se propõe a explicar o significado dos nomes atribuídos a Deus nas

55 AGOSTINHO. *A verdadeira Religião*. 11.21

56 *Ibid.*, 36.66.

57 MCGRADY, A. S. **Filosofia Medieval**. Aparecida: Ideias & Letras, 2008, p. 406.

58 DE LIBERA, Alain. **La filosofía medieval**. València: Universitat de València, 2016, p. 37.

59 MARRONE, S. A filosofia medieval em seu contexto. In: MCGRADY, A. S. (Ed.) **Filosofia Medieval**. Aparecida: Ideias & Letras, 2008, p. 67.

60 “extraordinària cristianització de la filosofia neoplatònica”. *Ibid.*

escrituras sagradas. Ali encontramos a afirmação de que Deus é “a Verdade simples e verdadeiramente existente”.⁶¹

A associação da verdade com Deus é relativamente fácil de entender, já vimos isso em Agostinho. Mas em que sentido Dionísio entende a verdade? A linguagem mística do autor dificulta uma análise mais detalhada do uso do termo (e nem é o objetivo desta dissertação se dar a este trabalho), mas podemos ver claramente que para ele a verdade é uma realidade objetiva, e não uma propriedade dos juízos, como afirmava Aristóteles. Ao comparar o intelecto humano ao intelecto angélico, que alcançaria verdades através de simples intuição, Dionísio afirma que:

as almas humanas possuem a Razão, pela qual elas giram com um movimento discursivo em torno da Verdade das coisas, e, através das atividades parciais e múltiplas de sua natureza complexa, são inferiores às Inteligências Unificadas: mas também a elas, pela concentração de suas muitas faculdades, são concedidas (na medida em que sua natureza permite) intuições como as dos Anjos.⁶²

Nisso vemos não apenas a concepção ontológica da verdade, mas também o fato de que em Dionísio o conceito de *verdade* está associado à simplicidade e à imutabilidade. Não há uma ligação de influência entre Dionísio e Agostinho, mas é possível perceber alguma semelhança entre as duas concepções de verdade. Isto não deveria nos causar surpresa, considerando que ambos, embora em contextos tão distintos, compartilham a influência das escrituras sagradas cristãs e do platonismo.

Segundo Aertsen, a obra *De divinis nominibus* terá reflexos posteriormente na teoria dos transcendentais, por tratar os termos “ente”, “bem”, “unidade” e “verdade” como nomes divinos.⁶³ E a teoria dos transcendentais, como veremos mais adiante, será um passo importante para aumentar a complexidade do problema da verdade enfrentado por Tomás de Aquino no século XIII.

61 “This Reason [Deus] is the simple and verily existent Truth: that pure and infallible Omniscience round which divinely inspired Faith revolves”. *De divinis nominibus*, VII, 4. In: ROLT, C. E. **Dionysius the Areopagite: On the Divine Names and the Mystical Theology**. London: SPCK, 1920.

62 “And human souls possess Reason, whereby they turn with a discursive motion round about the Truth of things, and, through the partial and manifold activities of their complex nature, are inferior to the Unified Intelligences: yet they too, through the concentration of their many faculties, are vouchsafed (so far as their nature allows) intuitions like unto those of the Angels.” *Ibid.*, VII, 2.

63 AERTSEN, 2003, p. 115.

Anselmo

Retornando à linha da tradição latina, outro marco importante na evolução da discussão sobre a verdade é o *De Veritate*, de Anselmo da Cantuária (1033-1109). A sua definição “A verdade é a retidão que só a mente percebe”⁶⁴ é uma daquelas que serão citadas nos textos de Tomás de Aquino. Anselmo ainda trabalha com as categorias platônicas agostinianas, embora ele reconheça a verdade proposicional, de forma bem parecida com aquela de Aristóteles. Enquanto este afirma que o verdadeiro é “dizer que o que é é, e que o que não é não é”⁶⁵, Anselmo afirma que a significação de uma proposição é verdadeira “quando significa existir o que existe”.⁶⁶ Embora Anselmo não cite aqui o estagirita, Aertsen afirma que esta noção de verdade como correspondência foi tirada de Aristóteles e Boécio.⁶⁷

Mas apesar de partir desta concepção lógica da verdade, ele vai bem mais além, apontando para outras diferentes concepções. Anselmo discorre sobre a verdade do pensamento, da vontade, da ação, dos sentidos, da essência das coisas, até chegar à verdade suprema, que, segundo ele, “não é própria de nenhuma coisa”.⁶⁸ Em todos estes diferentes usos, Anselmo identifica o conceito de “retidão”, que é o ato de ser o que se deve ser ou de fazer o que se deve fazer. Um enunciado, por exemplo, tem o dever de significar existir aquilo que realmente existe, portanto ele possui retidão – em outras palavras, é verdadeiro – quando cumpre este dever ou quando é este tipo de enunciado que deve ser.

Entretanto, estes diferentes usos do conceito de verdade, para Anselmo, são meramente derivados do conceito supremo. Segundo ele, “impropriamente se diz que a verdade é ‘desta ou daquela coisa’”⁶⁹, pois a verdade propriamente dita é a verdade suprema, a qual é a medida de todas as coisas. E a verdade das coisas é apenas a conformidade com aquilo que é propriamente a verdade⁷⁰. Ele afirma: “a verdade que está na existência das coisas é efeito da verdade suprema, e ela própria também é causa da verdade que é própria do pensamento e daquela que existe na proposição, e essas duas verdades não são causa de nenhuma verdade”⁷¹

64 “veritas est rectitudo sola mente perceptibilis”

65 ARISTÓTELES, *Met.* IV, 7, 1011b1 26.

66 ANSELMO, A verdade. In: **Sto. Anselmo / Abelardo. (Col. Os Pensadores)**. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 147.

67 AERTSEN, *Ibid.*, p. 133.

68 ANSELMO, *Ibid.*, p. 169.

69 *Ibid.*, p. 169.

70 *Ibid.*, p. 383.

71 *Ibid.*, p. 159.

A sua definição “A verdade é a retidão que só a mente percebe” reflete aquela ideia agostiniana de que a mente julga as coisas percebidas em comparação com as realidades inteligíveis. E aqui vemos em ação, mais uma vez, a doutrina platônica do exemplarismo. Esta tese aparece implícita em um argumento de Anselmo a favor da eternidade da verdade.⁷² Segundo este argumento, uma vez que sempre foi verdade a afirmação de que “haveria algo no futuro” e sempre será verdade a afirmação de que “houve algo no passado”, então não pode haver um momento em que a verdade não exista, uma vez que “*a verdade não pode existir sem a verdade*”.⁷³ A verdade, portanto, para Anselmo, comporta o sentido lógico, mas o sentido ontológico recebe absoluta primazia.

Avicena

Ainda dentro da corrente platônica, Vande Wiele distingue uma corrente, mais específica, que ele denomina “aristotelismo neoplatônico” e que provém de Avicena.⁷⁴ Segundo este comentador, a metafísica de Avicena incorpora elementos tanto do neoplatonismo quanto do aristotelismo, embora este último seja o que predomina. Nele há uma concepção ontológica da verdade, expressa na definição “A verdade de cada coisa consiste na propriedade do seu ser que lhe foi conferido”.⁷⁵ Mas também há uma segunda concepção de *verdade*, que concorda com Aristóteles, embora seja considerada como apenas derivada da verdade ontológica. Esta concepção, de caráter lógico, é expresso na seguinte definição: “disposição conhecida da palavra ou intelecto que significa disposição na coisa externa quando ela é conforme”.⁷⁶ Segundo Vande Wiele, então, o conceito de verdade utilizado por Avicena pode ser entendido de duas formas: como a realização da quiddidade em um ser concreto existente ou como uma representação exata da quiddidade no espírito.⁷⁷

72 Este argumento é apresentado em *Monologion*, a partir do capítulo XVIII, e mencionado em *De Veritate* nos capítulos I e X.

73 ANSELMO, 2010, p. 145 (grifo nosso).

74 VANDE WIELE, 1964, p. 543. Talvez seja importante ressaltar que estas correntes às quais ele se refere dizem respeito à conceituação da verdade, não à filosofia em geral.

75 “*veritas uniuscuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei*” (tradução da citação em *Suma Teológica* I, q. 16, a. 1)

76 “*veritas... intelligitur dispositio dictionis vel intellectus qui signat dispositionem in re exteriori cum est ei aequalis*” Citado por Vande Wiele, p. 535. Tradução nossa.

77 Vande Wiele, 1954, p. 533.

2.4 A ESCOLÁSTICA

A principal marca da filosofia medieval, segundo Jan Aertsen, é o pensamento transcendental (e pelos exemplos que dá, ele parece estar se referindo especificamente ao período escolástico).⁷⁸ A teoria dos transcendentais é uma produção original da filosofia medieval, e marca profundamente a discussão sobre a definição da verdade. Trata-se da consideração de certos termos que transcendem a divisão aristotélica do ser em dez categorias⁷⁹. Aertsen defende que esta não é uma teoria marginal e sim a característica principal da filosofia medieval, baseado principalmente no aspecto fundamental desta teoria para os demais desenvolvimentos filosóficos:

A teoria dos *transcendentia*, entre os quais se encontram “ser”, “unidade”, “verdade” e “bem”, não é somente outra teoria junto a muitas outras, já que se ocupa do que é o primeiro e da fundamentação do pensamento. Com o tempo, cresceu a minha convicção de que a filosofia medieval pode ser considerada como uma *scientia transcendens*.⁸⁰

Aertsen explica que o surgimento da teoria dos transcendentais, durante o século XIII, teve relação direta com o surgimento das traduções latinas das obras de Aristóteles e seus comentadores árabes. Mas não apenas isso, esta teoria também teria sido marcada pelo encontro entre estas tradições filosóficas estrangeiras e a tradição teológica cristã.⁸¹ De Aristóteles foi importado o método de redução do conteúdo de nossos pensamentos a conceitos primeiros e irreduzíveis. O estagirita demonstrou, na *Metafísica*, que todos os conteúdos do nosso pensamento podem ser reduzidos a dois conceitos: “ente” e “uno”. É neste sentido que Aertsen define a noção de transcendentais da seguinte forma:

Transcendentais são as primeiras noções do intelecto no sentido de que elas são concebidas em tudo o que é conhecido. Elas são chamadas “transcendentais” não porque sejam “transcendentes”, isto é, além do ente,

78 AERTSEN, 2003, p. 28-34.

79 Não se deve confundir a teoria medieval dos transcendentais com a filosofia transcendental de Kant. Embora Kant tenha tido influência desta tradição medieval, ele se distanciou daquela concepção, pois concebeu os transcendentais apenas em seu aspecto lógico. Cf. AERTSEN, 2003, p. 32.

80 “La teoría de los *transcendentia*, entre los que se cuentan ‘ser’, ‘unidad’, ‘verdad’ y ‘bien’, no es sólo otra teoría junto a muchas otras, ya que se ocupa de qué es lo primero y de la fundamentación del pensamiento. Con el tiempo, ha crecido mi convicción de que la filosofía medieval puede ser considerada como una *scientia transcendens*.” Ibid., p. 30.

81 Ibid., p. 31.

mas porque são mais comuns e portanto ultrapassam os modos categoriais do ente que Aristóteles distinguiu.⁸²

Neste sentido os transcendentais são chamados *prima* (primeiros), por serem os primeiros conteúdos de nosso intelecto, evidentes por si mesmos. Entretanto, os filósofos escolásticos adotaram esta ideia, mas também foram mais além. Aertsen demonstra que enquanto Aristóteles chegou a estes dois conceitos a partir da redução dos conceitos mais complexos, os filósofos cristãos consideraram o ente de acordo com sua origem no “ser primeiro, verdadeiro e bom”. E assim, mais dois termos foram acrescentados aos transcendentais: “verdade” e bem” pela via teológica.⁸³ Estas quatro qualidades seriam comuns a todos os entes, por terem sua origem em um único ser criador de todos os entes. Neste sentido os transcendentais são chamados *communissima* (mais comuns), por serem comuns a todos os entes. E é nesse sentido que Wipfel, ao tratar da transcendentalidade da verdade em Tomás de Aquino, define o conceito de transcendentais da seguinte forma: “certas características que são encontradas onde quer que o ser seja encontrado, ou que seguem todo ente”.⁸⁴ Entretanto, os dois modos de conceber os transcendentais se complementam, pois aquelas qualidades que são comuns a todos os entes são também as noções mais gerais às quais se reduzem toda atividade cognitiva. Durante o século XIII, a teoria dos transcendentais terá um rápido desenvolvimento no trabalho de vários escolásticos, de modo que não é possível se referir a ela como uma teoria única. Mas é possível concluir que, em geral, os transcendentais são concebidos tanto como propriedades metafísicas, como categorias lógicas, como conteúdos cognitivos. Um exemplo:

Para Felipe ente, unidade, verdade e bem são “os primeiros”, já que não podem ser reduzidos a nada anterior. São aquilo no qual a análise (*resolutio*) do intelecto termina. Para Alexandre, os transcendentais são “as primeiras impressões (*impresiones*) do intelecto”.⁸⁵

82 “Transcendentals are the first notions of the intellect in the sense that they are conceived in everything that is known. They are called ‘transcendentals’ not because they are ‘transcendent’, that is, beyond being, but because they are most common and therefore surpass the categorical modes of being that Aristotle had distinguished”. AERTSEN, 2010, p. 136.

83 AERTSEN, 2003, p. 30.

84 “certain characteristics which are found wherever being is found, or which follow upon every being”. WIPPEL, 1989, p. 545.

85 “Para Felipe ente, unidad, verdad y bien son ‘los primeros’, ya que no pueden ser reducidos a nada anterior. Son aquello en lo que el análisis (*resolutio*) del intelecto termina. Para Alejandro, los transcendentales son ‘las primeras impresiones’ (*impresiones*) del intelecto”. AERTSEN, 2003, p. 51.

Felipe, o Chanceler (1165/85-1236), em sua influente obra *Summa De Bono*, foi o primeiro a tratar sistematicamente sobre as propriedades transcendentais do ser (embora o termo “transcendentais” só tenha sido utilizado muito posteriormente). Um importante aspecto de seu pensamento é a convertibilidade dos transcendentais. Esta tese é uma conclusão inevitável da concepção dos transcendentais como *communissima*, afinal, se os transcendentais são termos que se aplicam a todo e qualquer ente, então cada um dos transcendentais se refere ao ente em geral. Ou seja, tudo o que é ente é uno, tudo que é uno é verdadeiro, e assim por diante. Segundo David Piché, “os termos transcendentais são idênticos quanto ao que representam ou ao que assumem, mas diferem quanto às suas respectivas noções ou definições”.⁸⁶

Ou seja, embora os transcendentais sejam convertíveis, eles não são sinônimos. São convertíveis porque todos são predicados do ente, mas não são sinônimos porque cada um deles significa um aspecto diferente do ente. E para determinar o significado dos transcendentais, além do ente, Felipe utiliza a estratégia da negação. O uno significa a negação de qualquer divisão. O bem significa a negação da divisão entre o ato ou fim e a potência. E a verdade significa a negação de divisão entre o ser (*esse*) e aquilo que é (*id quod est*).⁸⁷

Posteriormente, Alexandre de Hales interpretará “ente” como o primeiro inteligível e os demais - “unidade”, “verdade” e “bem” - como as primeiras determinações do ente. Mas ele ainda entenderá estas três determinações no sentido de indivisão.⁸⁸ É Alberto Magno quem apresentará uma nova compreensão do bem e da verdade, ao concebê-los não como negação, mas como adição de algo positivo: uma relação com algo.⁸⁹

Quanto a Felipe, entendendo a verdade como indivisão, após apresentar uma série de definições tradicionais de verdade, ele defende aquela que considera a principal de todas: “O verdadeiro é a indivisão do ser e daquilo que é”.⁹⁰

Sobre esta definição, Aertsen afirma que Tomás de Aquino refere-se a ela como “magistral”, dando a entender que era a definição dos *magistri* (mestres) da

86 “les termes transcendants sont identiques quant à ce dont ils tiennent lieu ou ce pour quoi ils supposent, mais différent quant à leurs notions ou définitions respectives”. PICHÉ, D. Le concept de vérité dans la *Summa de bono* (Q. I-III) de Philippe le Chancelier. **Revue des sciences philosophiques et théologiques**, Paris, v. 92, n. 1, p. 3-31, 2018.

87 Ibid.

88 AERTSEN, 2003, p. 52.

89 Ibid., p. 72.

90 “Verum est indivisio esse et ejus quod est”

universidade.⁹¹ Vande Wiele explica que esta definição precisa ser entendida usando os sentidos atribuídos por Boécio às expressões “*esse*” e “*id quod est*”, sendo que a primeira indica a essência e a segunda indica o ente concreto que existe por esta essência.⁹² Piché também afirma a mesma interpretação:

Segundo a definição do verdadeiro que Felipe apontou, nós podemos dizer que o ente é verdadeiro à medida que ele não se distingue de sua essência. Consequentemente, a verdade máxima se encontra onde a indistinção da essência e do ser é absoluta: no Primeiro, que é absolutamente simples. Com efeito, aquele que é Deus é perfeitamente idêntico ao que Deus é. A essência divina se realiza totalmente em um só ente, que é Deus. Por outro lado, em todo ente distinto de Deus, há verdade em um grau menor, pois sempre subsiste uma certa diferença entre o *esse* e o *id quod est* ou, dizendo de outra maneira, sempre permanece uma certa composição entre o ser e aquilo que é.⁹³

Sendo assim, a definição quer dizer que a verdade é a indivisão, ou a unidade, entre uma essência e aquilo que existe por esta essência. Estamos novamente diante de uma concepção ontológica da verdade. Segundo Piché, esta definição se refere à verdade absoluta. A verdade das coisas seria analógica a esta verdade; e a concepção lógica, secundária em relação à verdade ontológica.

Segundo Vande Wiele, a fonte desta definição se encontra em Avicena. Um dos argumentos para isso é a semelhança que há entre esta noção de indivisão e a definição de *verdade da coisa* como a “propriedade do seu ser que lhe foi conferido”. Segundo ele, a originalidade de Felipe estaria em transformar esta concepção ontológica da verdade em uma propriedade transcendental do ser.⁹⁴

Aertsen observa que esta definição prescinde de qualquer referência a um intelecto. Ou seja, Felipe entende a verdade como uma propriedade que pertence ao ser em si mesmo. Embora Tomás conserve a ideia da verdade como um transcendental, ele afirma ser um transcendental relacional (como será explicado no capítulo seguinte).⁹⁵

91 AERTSEN, 2003, p. 241.

92 Cf. AERTSEN, p. 45 e VANDE WIELE, p. 536

93 “Suivant la définition du vrai que Philippe a pointée, nous pouvons dire que l'étant est vrai dans la mesure où il ne se distingue pas de son essence. Par conséquent, la vérité maximale se trouve là où l'indistinction de l'essence et de l'étant est absolue dans le Premier, qui est absolument simple. En effet, celui qui est Dieu est parfaitement identique à ce qu'est Dieu. L'essence divine se réalise totalement en un seul étant, qui est Dieu. En revanche, en tout étant autre que Dieu, il y a vérité à un degré moindre, puisque là subsiste toujours une certaine différence entre l'esse et l'id quod est ou, pour le dire de manière corrélatrice, là demeure toujours une certaine composition de l'être et de ce qui est”. PICHÉ, Paragrafo 34.

94 VANDE WIELE, 1954, p. 537-538.

95 AERTSEN, 2010, p. 137.

Além das definições já citadas, há ainda uma outra importante tese com relação à verdade que alcançou uma grande influência na filosofia medieval: “*ens et verum convertuntur*” (ente e verdade são convertíveis). Vande Wiele apresenta este enunciado como uma tese universalmente aceita na época de Tomás de Aquino, mas não apresenta seu autor. Em compensação, argumenta que esta tese pode ser entendida como a junção de três das definições anteriormente apresentadas⁹⁶: a definição ontológica de Avicena: “*a verdade de cada coisa consiste na propriedade do seu ser que lhe foi conferido*”⁹⁷, a definição de Agostinho: “*o verdadeiro é o que é*”⁹⁸, e a definição magistral, advogada por Felipe: “*o verdadeiro é a indivisão do ser e daquilo que é*”.⁹⁹

O texto de Tomás de Aquino sobre a verdade em suas questões disputadas (*De Veritate* 1.1) também tem uma importância especial para a filosofia medieval dos transcendentais. É o principal texto de Tomás tratando deste tema, e é considerado a principal exposição da sua teoria dos transcendentais, embora seja subsidiária ao tratamento da questão disputada sobre a verdade. Ali ele trata de forma breve, mas sistemática, o significado de cada um dos termos transcendentais, e utiliza isso para responder à pergunta “o que é a verdade”, explicando como se deve entender a afirmação de que “*ens et verum convertuntur*”. É interessante notar que ele inicia afirmando que toda demonstração e toda definição precisam efetuar uma “redução a algum princípio conhecido, evidente para o intelecto”.

96 VANDE WIELE, *Ibid.*, p. 544.

97 “*veritas uniuscujusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est rei*”

98 “*verum est id quod est*”

99 “*veritas est indivisio esse et ejus quod est*”

3 A SOLUÇÃO DE TOMÁS DE AQUINO

No capítulo anterior foi apresentado o problema herdado por Tomás de Aquino, a tensão entre o conceito lógico e o conceito ontológico de verdade. Agora vamos ver como é que ele lidou com esta questão. Primeiramente, veremos que ele utilizou o conceito de *adequação* para determinar o que é a verdade propriamente dita. A seguir, veremos como ele utilizou o conceito de *analogia* para conseguir abarcar as demais definições. Apresentaremos, por enquanto, a teoria de Tomás sobre a verdade como algo pronto, acabado, recolhendo evidências de seus diferentes textos, sem problematizar a questão. No próximo capítulo retornaremos aos mesmos textos para analisar o quanto eles são homogêneos.

3.1 COMENTÁRIO ÀS SENTENÇAS

A solução encontrada por Tomás para a conceituação da verdade é o conceito de adequação. Já no *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*, ele afirma que a noção de verdade consiste na adequação entre o intelecto e a realidade. Este é o mais antigo dos textos em que Tomás trata especificamente da verdade, foi escrito entre 1254 e 1256. O contexto desta exposição é a resposta à questão de se a verdade é a essência da coisa. Os argumentos contrários tentam afirmar que sim, mas Tomás soluciona a questão demonstrando que, embora a verdade possua um fundamento na realidade, a *ratio* (definição) da verdade encontra sua completude pela ação do intelecto. Aqui ele já invoca Aristóteles, quando este afirma em sua *Metafísica* que “falsidade e verdade não estão nas coisas – o bom, por exemplo, sendo verdadeiro e o mal, falso – mas no pensamento”.¹⁰⁰

Antes de entrar propriamente na discussão sobre a definição da verdade, Tomás inicia distinguindo os diferentes modos de significação dos termos. Segundo ele, são três os modos. Um termo pode significar algo que existe na realidade, independentemente do intelecto, ou pode significar algo que existe somente no intelecto, como os produtos da imaginação. Mas pode ainda significar certas coisas que não existem por si mesmas na realidade, mas também não são produções livres da imaginação. Nestes casos, possuem um fundamento na realidade, embora tenham lugar formalmente no intelecto. Este é o caso dos universais e do tempo, Tomás afirma. E, de igual forma, é o caso da verdade. Ambos não existem

¹⁰⁰ ARISTÓTELES, *Met.* VI, 4, 1027b1, 26.

propriamente na realidade, apenas no intelecto, mas possuem o seu fundamento na realidade.

Portanto, por um momento Tomás se afasta da tradição que sustenta a concepção ontológica da verdade. Mas ele não nega que se possa falar, de alguma forma, de uma verdade das coisas. Mas a verdade das coisas deve ser entendida de modo analógico. O exemplo que Tomás utiliza várias vezes para explicar o conceito de analogia é o da saúde. Propriamente, somente um animal pode ter saúde, mas, mesmo assim, costumamos dizer que um alimento ou um remédio são *sadios* (em latim, *sanum*). Este uso ocorre porque ambos estão relacionados com a saúde do corpo, ao serem sua causa. Da mesma forma, também se diz que alguém tem uma urina *sadia*. Neste caso, a urina também está relacionada com a saúde, embora não como causa e sim como sinal. Esta mesma proporção entre saúde, suas causas e seus sinais, Tomás atribui à verdade. Segundo ele, as coisas podem ser ditas verdadeiras enquanto são o fundamento da verdade, que é própria do intelecto. E os enunciados, por sua vez, podem ser ditos verdadeiros enquanto são sinais de verdades presentes no intelecto.

Segundo Ashworth, os autores do século XIII distinguem três tipos diferentes de analogia: a analogia de proporcionalidade, a de participação e a de atribuição.¹⁰¹ Este último é o tipo de analogia que Tomás aplica ao conceito de *verdade*. Anthony Kenny, afirma que ele utiliza o conceito mais comumente para discutir a possibilidade do discurso sobre Deus, embora o aplique em muitos outros casos¹⁰², por isso encontramos uma das melhores explicações no capítulo da *Suma Teológica* dedicado aos nomes divinos:

E este modo médio de comunicação está entre a pura equivocidade e a simples univocidade. Nos nomes ditos por analogia, não há nem unidade da razão, como nos nomes unívocos, nem total diversidade das razões, como nos nomes equívocos; mas o nome que é assim tomado em vários sentidos significa proporções diversas a algo uno, como por exemplo sadio dito da urina significa um sinal de saúde do animal; dito do remédio significa uma causa da mesma saúde¹⁰³

Desta forma, Tomás consegue articular um esquema capaz de acomodar as diferentes definições dos seus antecessores. Ao final do artigo, ele cita nove

101 ASHWORTH, 2008, p. 115.

102 KENNY, A. **Uma nova história da filosofia ocidental. Volume II: Filosofia Medieval.** São Paulo: Loyola, 2008, p. 164.

103 ST I, q. 13, a. 5 (p. 295).

diferentes definições de verdade, agrupando-as em três grupos de definições e mais duas avulsas, conforme cada um destes grupos enfatiza um aspecto diferente da verdade. Segundo ele, algumas definições expressam o fato de que a verdade é completa naquilo que a inteligência manifesta. Para este caso ele cita a definição de Agostinho “a verdade é aquilo pelo qual é manifestado o que é”¹⁰⁴ e a definição de Hilário, “o verdadeiro é a declaração ou a manifestação do ser”¹⁰⁵. Outras definições enfatizam o fato da verdade ter seu fundamento na coisa, como é o caso de outra definição de Agostinho, “o verdadeiro é o que é”¹⁰⁶, da definição dos mestres da universidade, “o verdadeiro é a indivisão do ser e daquilo que é”¹⁰⁷, e também da definição de Avicena, “a verdade de cada coisa consiste na propriedade do seu ser que lhe foi conferido”¹⁰⁸. Outras definições expressam a comensuração entre o que está no intelecto e o que está na coisa, como a definição de Isaac, “a verdade é a adequação da coisa e do intelecto”¹⁰⁹ e outra definição de Agostinho, “o verdadeiro é o que aparece como tal ao sujeito que conhece, se este quer e pode conhecê-lo”¹¹⁰. Ainda outra definição, também de Agostinho, refere-se à verdade segundo apropriada a Deus, na segunda pessoa da trindade: “a verdade é a perfeita semelhança como princípio, sem nenhuma dessemelhança”¹¹¹. E, por fim, Tomás encerra apresentando a definição que, segundo ele, “compreende todas as acepções da verdade”, a definição de Anselmo: a verdade é a retidão que só a mente percebe¹¹².

3.2 DE VERITATE

Outro importante texto de Tomás sobre a verdade encontra-se nas *Questões Disputadas Sobre a Verdade (De Veritate)*. Se a questão em *In Sent.* era a relação entre a verdade e a essência, em *DV* a questão será a relação entre a verdade o ente. O pano de fundo desta questão é um aspecto típico da filosofia medieval: a filosofia dos transcendentais – já apresentada no capítulo anterior.

104 “veritas est qua ostenditur id quod est”

105 “verum est declarativum aut manifestativum esse”

106 “verum est id quod est”

107 “verum est indivisio esse et ejus quod est”. Segundo Aertsen (2003, p. 241), esta definição é encontrada em Alexandre de Hales, Alberto Magno e Boaventura, e sua origem remonta à *Summa de Bono*, de Filipe, o Chanceler.

108 “veritas cujusque rei, est proprietas sui esse quod stabilitum ei est”

109 “veritas est adaequatio rei ad intellectum”

110 “verum est quod ita se habet ut cognitori videtur si velit et possit cognoscere”

111 “veritas est summa similitudo principii quae sine ulla dissimilitudine est”

112 “veritas est rectitudo sola mente perceptibilis”

Como foi visto, Aristóteles já havia afirmado a universalidade das noções de “ente” e “uno”, entretanto, a introdução da verdade entre os transcendentais resulta em um desacordo com o pensamento aristotélico e uma inclinação ao platonismo. Isso nos leva à questão debatida em *DV*. O primeiro artigo desta disputa trata da pergunta “o que é a verdade?”. A tese apresentada afirma que “parece que o verdadeiro é totalmente idêntico ao ente”, mas a resposta de Tomás rejeita esta total identificação. Aqui em *DV*, Tomás reafirma sua posição defendida em *In Sent*. No artigo primeiro ele defende a verdade entendida como adequação do intelecto e da coisa, afirmando que “nela formalmente realiza-se a noção de verdadeiro”.¹¹³ No segundo artigo ele defende a verdade como algo próprio do intelecto. Ali ele cita novamente a afirmação de Aristóteles de que o verdadeiro e o falso, ao contrário do bom e do mal, estão no intelecto e não na coisa; e também utiliza novamente o conceito de analogia para explicar em que sentido pode-se falar de uma verdade da coisa. Veremos mais detalhadamente cada um destes argumentos, que são fundamentais para entender o conceito de verdade de Tomás de Aquino.

O artigo primeiro em *DV* é não apenas uma elaborada argumentação sobre a verdade, mas é também amplamente reconhecido como a mais completa exposição de Tomás de Aquino sobre os transcendentais.¹¹⁴ Ao responder se a verdade é ou não é idêntica ao ente, Tomás não apenas explica porque e como a verdade pode ser um transcendental, mas também demonstra o seu lugar em relação aos demais transcendentais.

A fim de definir o que é a verdade, Tomás segue o caminho de Avicena, sustentando a tese segundo a qual “todos os outros conceitos da inteligência se obtêm por acréscimo ao ente”. Segundo ele, se não houvesse um princípio evidente à inteligência, nosso questionamento seria uma regressão ao infinito, e jamais seriam possíveis a ciência e o conhecimento das coisas. Portanto, partindo do princípio de que todas as demonstrações precisam partir do ente, por ser este o conceito mais fundamental de todos e o mais evidente, Tomás encontra o problema de que não é possível acrescentar ao ente nada estranho a si, pois tudo o que existe é um ente. Como é demonstrado por Aristóteles, o ente não pode ser um gênero e, portanto, não se lhe pode acrescentar diferenças específicas ou acidentes.

113 *DV*, q. 1, a. 1.

114 Aertsen, J. A. Truth as Transcendental in Thomas Aquinas. *Topoi*. v. 11, p. 159-171, 1992, p. 166.

Tomás resolve este problema afirmando que a única forma de se acrescentar algo ao ente é afirmando algum modo do ente que não é expresso pelo termo “ente”. Isso pode ser feito de duas formas: demonstrando um modo especial do ente ou demonstrando um modo do ente que é comum a todos os entes. A primeira forma refere-se às dez categorias de Aristóteles¹¹⁵. As categorias, tal como entende Tomás, são modos do ente, diferentes graus do ente, que dão origem à grande diversidade de gêneros de coisas. Elas não acrescentam nada estranho ao ente, mas apenas especificam os modos dos grandes conjuntos de entes encontrados na realidade; daí, gêneros máximos.

A segunda forma de acréscimo ao ente – demonstrando um modo comum a todos os entes – refere-se aos transcendentais. Os transcendentais são predicados que podem ser aplicados a todo e qualquer ente, e por isso transcendem às categorias. São cinco os transcendentais reconhecidos por Tomás de Aquino: Coisa (*res*), Uno (*unum*), Algo (*aliquid*), Bem (*bonum*) e Verdadeiro (*verum*)¹¹⁶. Os transcendentais não estão acima do ente, mas apenas expressam características do ente que não são expressas pelo termo “ente”. São termos que possuem a mesma extensão, mas significados diferentes. Em termos fregeanos, poderíamos dizer que são termos que possuem sentidos diferentes, embora a mesma referência.¹¹⁷

O que cada um destes termos expressa? São diversos os modos como os transcendentais se aplicam ao ente. Tomás demonstra cada um da seguinte forma: algo pode ser dito de todo ente considerado em si mesmo. De forma positiva apenas a essência pode ser dita de todo ente e, portanto, do ato de ser em si alguma coisa se aplica a todo ente o transcendental *Res* (coisa). Negativamente, pode-se dizer que todo ente é indiviso, e disso se reconhece o transcendental Uno. Mas também algo pode ser dito de todo ente em relação a alguma outra coisa. E isso também pode ocorrer de dois modos. Conforme a distinção de uma coisa da outra, pode-se dizer que todo ente é algo, enquanto diferente de todas as outras coisas. Por isso o Algo (*aliquid*) se aplica como transcendental. O outro modo é conforme a

115 Substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, posição, posse, ação e paixão. ARISTÓTELES. **Tratados de Lógica (Órganon) I**. Madrid: Editorial Gredos, 1982. p. 33.

116 Aqui estamos seguindo o raciocínio de Tomás tal como expresso em *De Veritate*. É sabido que ele reconhece também o Ser como transcendental, embora este não seja citado aqui (talvez por ser o mais genérico de todos e, portanto, estar em um nível distinto). Há quem afirme que o Belo também seria um transcendental, mas Artsen prova que Tomás não via desta forma. AERTSEN, 2003, p. 325-347.

117 FREGE, G. Sobre o sentido e a referência. **FUNDAMENTO – Rev. de Pesquisa em Filosofia**, v. 1, n. 3, maio/ago. 2011

concordância de um ente com outro. Neste caso, só há um ente capaz de estabelecer concordância com todos os demais entes. Esta é a alma, que segundo Tomás (citando Aristóteles) “em certo sentido é tudo”. A alma, dotada de uma faculdade cognoscitiva e outra tendencial é capaz de concordar com todo e qualquer ente de duas formas. A concordância do ente com a faculdade tendencial (*appetitiva*) é chamada de Bem, enquanto que a concordância do ente com a inteligência recebe o termo Verdadeiro.

Para compreender este raciocínio, é preciso levar em consideração o caráter hilemórfico do pensamento de Tomás de Aquino. Esta característica do pensamento aristotélico, incorporada por Tomás, determina a sua metafísica em geral e, particularmente, o seu entendimento sobre o conhecimento humano. Brower explica isso da seguinte forma:

Segundo Aristóteles, Aquino considera todas as formas de cognição como um certo tipo de mudança. Já que cognoscentes não estão sempre *atualmente* conhecendo as coisas que eles *podem* conhecer, a cognição é algo que os sujeitos cognitivos sofrem, algo que requer que eles venham a estar em um estado no qual eles previamente não estavam. Assim como Aristóteles, ademais, Aquino pensa sobre a mudança em geral, e conseqüentemente a mudança cognitiva em particular, em termos hilemórficos – isto é, como um processo pelo qual alguma matéria ou sujeito (*hyle*) vem a possuir uma forma ou propriedade (*morphe*) que previamente não possuía.¹¹⁸

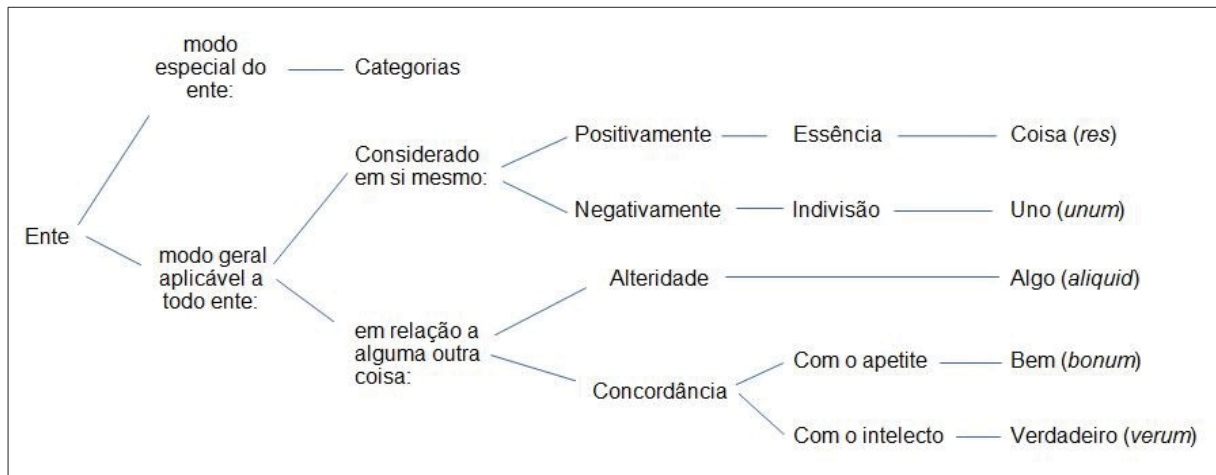
Portanto, podemos entender a afirmação de que a alma “em certo sentido é tudo” no sentido de que ela é capaz de incorporar as espécies (formas) de todas as coisas, seja pelos sentidos ou pelo intelecto. Os sentidos recebem espécies individuais a partir das coisas materiais em um órgão corporal, enquanto que o intelecto “recebe [dos sentidos] as espécies completamente abstraídas da matéria e das condições materiais, e sem um órgão corporal”.¹¹⁹ O conhecimento, então, na concepção aristotélico-tomista é muito mais do que um conteúdo mental, pois trata-se de uma mudança no próprio ser do cognoscente, proporcionada pela assimilação

118 “Following Aristotle, Aquinas considers all forms of cognition as a certain kind of change. Because cognizers are not always actually cognizing the things that they can cognize, cognition is something that cognitive subjects undergo, something that requires their coming to be in a state in which they previously were not.” Like Aristotle, moreover, Aquinas thinks of change in general, and hence cognitive change in particular, in hylomorphic terms—that is, as a process by which some matter or subject (*hyle*) comes to possess some form or property (*morphe*) that it previously lacked.” BROUER, J. E.; BROWER-TOLAND, S. Aquinas on Mental Representation: Concepts and Intentionality. *The Philosophical Review*. v. 117, n. 2, p. 193-243, 2008, p. 196.

119 TOMÁS DE AQUINO. **Questões Disputadas Sobre a Alma**. São Paulo, É Realizações. 2014, p. 271-273.

das coisas conhecidas. O Quadro 2 apresenta esquematicamente o método de derivação dos transcendentais seguido por Tomás em *DV*.

QUADRO 2 - ESQUEMA DOS TRANSCENDENTAIS



Assim chegamos à verdade enquanto transcendental. Este conceito de verdade expressa a relação que o ente possui com a inteligência. Portanto, o verdadeiro não é “*totalmente* idêntico ao ente”, como colocava a tese inicial em *De Veritate*. A resposta de Tomás demonstra que, embora o verdadeiro seja convertível com o ente, ele expressa um conceito que o termo “ente” não expressa, pois o “verdadeiro” designa o próprio ente enquanto inteligido. Jan Aertsen sintetiza isso da seguinte forma:

Verdade é o termo final do processo de conhecimento; isto significa a completude ou perfeição do conhecimento. Cognição é um processo de assimilação que é completado quando a semelhança da coisa conhecida está no conhecedor. O processo de cognição alcança um final quando a mente humana tem assimilado o objeto. Verdade é uma adequação que é realizada pelo intelecto e no intelecto. Verdade é, portanto, primariamente encontrada no intelecto; somente secundariamente é dita das coisas, a saber, enquanto elas são relacionadas com o intelecto.¹²⁰

O conceito de verdade como transcendental levanta duas questões. Primeiramente, se as coisas são verdadeiras enquanto inteligidas, então as coisas

120 “Truth is the end term of the process of knowing; it signifies the completion or perfection of knowledge. Cognition is a process of assimilation that is completed when the similitude of the thing known is in the knower. The process of cognition comes to an end when the human mind has assimilated the object. Truth is an adequation that is realized by the intellect and in the intellect. Truth is therefore primarily found in the intellect; only secondarily is it said of things, namely insofar as they are related to the intellect”. AERTSEN, 2010, p. 139.

desconhecidas não são verdadeiras? A resposta mais simples a esta questão está no fato de que Tomás não está se referindo apenas ao intelecto humano, pois segundo ele, todas as coisas são inteligidas primeiramente por Deus. Além disso, a relação de adequação entre o intelecto e o ente pode se dar de duas formas: pode ser que o intelecto se adéque ao ente, como ocorre no ato do conhecimento, ou pode ser que o ente se adéque ao intelecto, como ocorre no ato de criação. No primeiro caso, o intelecto é mensurado pelo ente, enquanto que no segundo caso o intelecto é mensurador. Todas as coisas naturais possuem uma relação essencial com o intelecto divino, por serem por ele mensuradas. É pelo intelecto divino que todas as coisas existem, e portanto elas não dependem do conhecimento humano. Por isso ele chega a afirmar que se em algum momento não houvesse nenhum ser humano, as coisas continuariam sendo verdadeiras. Como o intelecto divino é a causa última de todas as coisas, então todas as coisas possuem uma relação de adequação ao intelecto divino. Ou seja, todas as coisas são verdadeiras primeiramente por corresponderem ao intelecto do seu artífice. Mas embora a adequação entre as coisas e o intelecto humano seja apenas accidental, há um sentido em que se pode dizer que todo ente se adéqua ao intelecto humano: o fato de que todo ente é capaz de ser conhecido pelo intelecto humano. Para Tomás de Aquino, a afinidade entre o intelecto divino e o intelecto humano garante que tudo o que é criado pelo intelecto divino tem o potencial de ser captado pelo intelecto humano:

nada existe que não possa ser apreendido, em ato, pela mente divina, e em potência pelo intelecto humano, visto que o intelecto agente [Deus] se define como aquele que pode fazer tudo, e o intelecto possível [humano] se define como aquele que é passível de tornar-se qualquer coisa.¹²¹

Portanto, todas as coisas possuem esta dupla relação de adequação. Com o intelecto divino, de um lado, como causa eficiente de todas as coisas, que as cria pelo seu intelecto; e de outro lado o intelecto humano, que entende a criação.¹²²

Então a coisa natural, constituída entre dois intelectos, diz-se verdadeira por adequação a ambos: segundo a adequação ao intelecto divino, diz-se verdadeira enquanto cumpre aquilo para o qual foi ordenada pelo intelecto divino (...); porém, quanto a sua adequação ao intelecto humano, uma coisa diz-se verdadeira enquanto é capaz de dar de si uma verdadeira estimativa, (...).¹²³

121 DV, q. 1, a. 3.

122 GILSON, 1951, p. 330.

123 DV, q. 1, a. 2.

É importante salientar que isso se refere propriamente às coisas naturais. O intelecto humano tem seu aspecto especulativo e seu aspecto prático. Embora as coisas naturais sejam mensuradoras do nosso intelecto, os artefatos produzidos por nós possuem conosco o mesmo tipo de relação que as coisas naturais possuem com o intelecto divino. No que concerne as coisas naturais, Ueeda destaca que

...as coisas estão relacionadas aos dois intelectos, a saber, o intelecto prático divino e o intelecto especulativo humano. Mas as coisas estão em relação com o último com base na relação com o primeiro. A relação com o intelecto prático divino é a causa e a razão pela qual as coisas têm relação perfectiva com o intelecto especulativo humano.¹²⁴

Isto leva à segunda questão levantada pelo conceito da verdade como transcendental: Onde então reside a verdade, no objeto ou no intelecto? O conceito de verdade como transcendental nos deixa a impressão de que a verdade está nas coisas, já que os transcendentais indicam características próprias do ente em si. Por outro lado, a verdade apresentada enquanto o bem do intelecto faz parecer óbvio que seu lugar é o intelecto! Já dissemos que Tomás segue Aristóteles em afirmar que a verdade pertence primeiramente ao intelecto. E já dissemos também que ele utiliza o conceito de analogia para abarcar as diferentes concepções de verdade. Como estas coisas se harmonizam então? Parece que a chave da questão está na seguinte afirmação:

Quando predicados dizem-se primeiramente de uma coisa e posteriormente de outras, não é necessário que aquela coisa que for causa das outras receba por primeiro a predicação comum, mas aquela em que está primeiramente a noção comum completa.¹²⁵

No exemplo que citamos anteriormente, no qual Tomás mostra como o termo *sadio* é utilizado analogamente, está bem claro que este predicado se aplica mais propriamente ao animal, e não ao alimento ou o remédio, que são a causa da saúde. Agora Tomás utiliza o mesmo exemplo para explicar porque a noção de verdade não precisa ser aplicada primeiramente à coisa, mesmo que esta seja seu fundamento. Ainda que “ser sadio” possa ser a propriedade de um alimento, e ainda que este alimento seja causa da saúde do corpo, ainda assim, a noção de “sadio” é algo que

124 “...things are related to the two intellects, namely, the divine practical intellect and the human speculative intellect. But things are related to the latter on the basis of the relation to the former. The relation to the divine practical intellect is the cause and the reason why things have the perfective relation to the human speculative intellect.” UEEEDA, Yoshinori. Truth as Relation in Aquinas. *Veritas: Kyodai Studies in Mediaeval Philosophy*. v. 5, 1996, p. 13.

125 *DV*, q. 1, a. 2.

pertence *primeiramente* ao animal. Da mesma forma ocorre com a verdade. Embora possamos dizer que “ser verdadeiro” é uma propriedade do ente, deve ser entendido que isso se diz de forma analógica, em referência à relação do ente ao intelecto. Em outras palavras, a verdade do ente deriva da verdade do intelecto.

Por fim, aqui em *DV*, Tomás de Aquino também classifica as definições tradicionais em três categorias, de acordo com o aspecto enfatizado por cada uma destas formas de definição. A primeira baseia-se no que precede a noção de verdade. Nesta forma se enquadra a definição de Agostinho: “o verdadeiro é aquilo que é”, que deve referir-se ao fundamento da verdade na realidade. Tomás interpreta esta definição assumindo que o “é” indica não o ato de ser, mas sim a cópula verbal. Assim o verdadeiro é aquilo que é realmente conforme o que se afirma. A segunda forma de definir a verdade é a mais própria, porque se baseia naquilo em que formalmente se realiza a noção de verdadeiro. E aqui Tomás se apropria da célebre definição de Isaac: “a verdade é a adequação da coisa e do intelecto”. Por fim, uma terceira forma de definir a verdade baseia-se no efeito consequente da verdade. Esta é a verdade do conhecimento,¹²⁶ exemplificada pela definição de Hilário: “o verdadeiro é declarativo e manifestativo do ser”. Há algumas diferenças entre classificação das definições encontrada aqui e aquela encontrada em *In Sent.*, mas isso será tratado no próximo capítulo.

Mas é importante destacar que esta classificação das definições não esgota todos os possíveis usos do termo *verdadeiro*, pois mais adiante ele reconhece que este atributo pode ser predicado – analogicamente, é claro – também da definição das coisas, “segundo impliquem uma composição verdadeira ou falsa”¹²⁷, e do homem, “por causa de poder escolher as coisas verdadeiras ou realizar uma estimativa de si ou dos outros, verdadeira ou falsa, pelas coisas que diz ou faz”.¹²⁸

3.3 SUMA CONTRA OS GENTIOS

O texto da *Suma Contra os Gentios* não possui um tratamento tão sistemático do conceito de verdade, a verdade é ali tratada apenas em relação a Deus, nos capítulos LIX a LXI. Entretanto, é possível encontrar ali várias afirmações que confirmam o que já foi apresentado nos textos anteriores sobre a natureza da verdade. Primeiramente, o entendimento da verdade como adequação, novamente

¹²⁶ AERTSEN, 2003, p. 249.

¹²⁷ *DV*, q. 1, a. 3 (p. 169-171)

¹²⁸ *Ibid.*

recorrendo à definição de Isaac (embora sem mencioná-lo) e à afirmação de Aristóteles da concepção lógica da verdade:

Com efeito, sendo a verdade do intelecto *a adequação do intelecto à coisa* (...), enquanto o intelecto diz *que é o que é, e que o que não é não é* (IV Metafísica 7, 1011b; Cmt 16, 721), a verdade do intelecto pertence ao que o intelecto diz, e não à operação pela qual o diz.¹²⁹

Mais para frente, encontramos a contundente afirmação, nas próprias palavras de Tomás, de que “o verdadeiro está em julgar conforme a coisa é e não o contrário”¹³⁰

Em segundo lugar, encontramos a reafirmação da prioridade do intelecto sobre as coisas com relação ao local próprio da verdade. Isso fica claro quando afirma que “a verdade é uma certa perfeição da intelecção, ou seja, da operação intelectiva”¹³¹ e quando cita Aristóteles afirmando que “a verdade é uma certa bondade do intelecto, segundo o Filósofo”¹³² e que “a verdade não está propriamente nas coisas mas na mente”.¹³³

Mas, em terceiro lugar, também encontramos o reconhecimento da validade de se falar, em certo sentido, da verdade das coisas. Curiosamente, aqui ele não dá explicação da analogia, mas usa a definição de Avicena para explicação a noção da verdade da coisa:

embora a verdade não esteja propriamente nas coisas, mas na mente, segundo o Filósofo (VI Metafísica 4, 1027b; Cmt 4, 1230ss), todavia a coisa é dita às vezes verdadeira, enquanto provém propriamente do ato da sua natureza. Daí afirmar Avicena que a verdade de uma coisa é a propriedade que cada coisa tem de ser o que lhe está determinado. (Avicena. Metafísica 8, 6), enquanto naturalmente é destinado a se conhecer, e enquanto incita o seu próprio conceito que está na mente divina.”¹³⁴

Além disso, há ecos da afirmação de Aristóteles de que “tal como cada coisa é no tocante à existência é no tocante à verdade”¹³⁵ Podemos ver isso quando Tomás afirma que “se não houvesse adequação total entre o intelecto divino e as

129 SCG I, Cap. LIX, 1.

130 SCG I, Cap. LXI, 4.

131 SCG I, Cap. LX, 1.

132 SCG I, Cap. LX, 2.

133 SCG I, Cap. LX, 4.

134 SCG I, Cap. LX, 4.

135 ARISTÓTELES, *Met.* II, 1, 993b 30.

coisas, a falsidade estaria nestas mas não no intelecto divino. No entanto, nas coisas não há falsidade, porque cada uma tem tanto de verdade quanto de ser”.¹³⁶ Embora Tomás não aborde aqui a teoria dos transcendentais, esta afirmação reflete a concepção da verdade como transcendental.

Mas além disso, há uma referência à verdade muito relevante logo no início da *Suma Contra os Gentios*. Ali Tomás apresenta o ofício do sábio como a consideração da verdade primeira. Para isso Aristóteles novamente é invocado, em sua afirmação de que “a filosofia primeira é a ciência da verdade”.¹³⁷ Mas o mais interessante é que a verdade é apresentada não apenas como o *telos* da pesquisa científica e do intelecto, mas também como o fim último de todo o universo:

O fim último de cada coisa é intencionado pelo seu primeiro autor ou motor. O primeiro autor e motor do universo é o intelecto, como mais além se verá (...). Convém, pois, que o fim último do universo seja o bem do intelecto, que é a verdade. Donde ser a verdade o fim último de todo o universo. Donde, também, convir à sabedoria entregar-se, acima de tudo, à sua consideração.¹³⁸

3.4 SUMA TEOLÓGICA

Diferentemente da *Suma Contra os Gentios*, a *Suma Teológica* apresenta um capítulo específico sobre a verdade, a questão 16, que está dividida em oito artigos. O primeiro artigo trata da questão de se a verdade está apenas no intelecto. A resposta de Tomás novamente reafirma a posição aristotélica, mas sem desconsiderar a possibilidade da verdade das coisas. Ele conclui: “a verdade está principalmente no intelecto, secundariamente nas coisas, na medida em que se referem ao intelecto, como a seu princípio”.¹³⁹

Neste texto, Tomás também considera as definições de seus antecessores, embora curiosamente divirja de suas obras anteriores na forma de classificar estas definições. Isso será melhor explorado no capítulo seguinte, por enquanto é interessante apenas notar que na *Suma Teológica* ele as divide em dois grupos: aquele das definições que se referem à verdade no intelecto e o grupo das definições que se referem à verdade “da coisa enquanto ordenada ao intelecto”. E

¹³⁶ SCG I, Cap. LXI, 6.

¹³⁷ “é com acerto que a filosofia é chamada de conhecimento da verdade” ARISTÓTELES, *Met.* II, 1, 993b 30.

¹³⁸ SCG I, cap. 1.

¹³⁹ ST I, q. 16, a. 1.

ainda acrescenta que a definição de Isaac, a fórmula clássica da adequação, pode se referir a ambos os aspectos da verdade.

O conceito de analogia também está presente neste artigo da *Suma Teológica*, embora não de forma explícita. Apesar de não usar o termo “analogia” neste artigo, o segundo parágrafo de sua resposta trata justamente da operação em que a noção ou conceito (*ratio*) de verdade, que pertence propriamente ao intelecto, é transferida para a coisa¹⁴⁰, devido à relação que possui com a verdade do intelecto:

“Ora, do mesmo modo que o bem está na coisa, enquanto ordenada ao apetite, e por isso a razão da bondade passa da coisa que atrai ao apetite, de modo que o apetite se diz bom, conforme é do bem, assim também o verdadeiro, estando no intelecto à medida que ele se conforma com a coisa conhecida, é necessário que a razão de verdadeiro passe do intelecto à coisa conhecida, de modo que esta última seja dita verdadeira na medida em que tem alguma relação com o intelecto”.¹⁴¹

É interessante observar que o artigo primeiro da questão sobre a verdade na *Suma Teológica* corresponde ao segundo artigo em *De Veritate*. Ambos os artigos são sucedidos pela questão de se a verdade está apenas no intelecto que compõe e divide, ao que Tomás responde afirmativamente, pois somente no julgamento há ocasião para comparação – e, conseqüentemente, adequação – entre a afirmação do intelecto e a realidade a que se refere.

Depois disso, seguem-se, na *Suma Teológica*, os artigos que tratam da verdade enquanto transcendental (que em *DV* é tratada no primeiro artigo): o artigo terceiro apresenta a comparação do *verdadeiro* com o *ente* e o quarto apresenta a comparação do *verdadeiro* com o *bem*. Embora aqui a verdade enquanto transcendental ocupe dois artigos, este tema é tratado de forma bem mais resumida do que em *De Veritate*. No terceiro artigo Tomás reafirma a convertibilidade entre a *verdade* e o *ente*, e no quarto artigo ele reafirma a anterioridade do *verdadeiro* em relação em *bem* na ordem dos transcendentais.

No quinto artigo, Tomás confirma a identidade da verdade com Deus, afirmando que em Deus é encontrada em grau máximo a adequação entre intelecto e a coisa conhecida:

140 WIPPEL, 2007, p. 321.

141 *ST I*, q. 16, a. 1.

Pois não apenas seu ser é conforme a seu intelecto. Ele é sua própria intelecção, e esta é a medida e a causa de qualquer outro ser e de qualquer outro intelecto. Ele próprio é seu ser e sua intelecção. Segue-se que não somente a verdade está nele, mas que Ele próprio é a suprema e primeira verdade.¹⁴²

Isto leva à indagação, no sexto artigo, de se todas as coisas são verdadeiras em razão de uma única verdade. A isso Tomás responde que *sim* se considerarmos a verdade das coisas, pois todas as coisas são verdadeiras por se adequarem ao intelecto divino; mas *não* se considerarmos a verdade do intelecto, pois as múltiplas verdades existentes nos intelectos são causadas pelas coisas.

O artigo sétimo responde se a verdade criada é eterna. Como já foi afirmado, Tomás entende que os enunciados são verdadeiros apenas enquanto são sinais de um conhecimento verdadeiro. Por isso, nenhuma verdade pode ser eterna por si mesma, apenas enquanto for mantida por um intelecto. E como somente o intelecto divino é eterno, somente nele a verdade pode ser eterna.

Por fim, o artigo oitavo trata da imutabilidade da verdade. Como seria de se esperar, Tomás afirma que a verdade só pode ser imutável no intelecto divino. A verdade no intelecto humano, por sua vez, é mutável, pois o intelecto pode passar do verdadeiro para o falso: tanto pela mudança de opinião, permanecendo igual a coisa; quanto pela mudança da coisa conhecida, caso a opinião seja mantida.

3.5 CONCLUSÃO

Em vista de tudo o que foi apresentado até aqui, o que se pode dizer a respeito do melhor modo de caracterizar a doutrina de Tomás de Aquino sobre a verdade? Seria ela ontológica ou meramente lógica? Talvez a escolha de apenas um destes rótulos nos leve a uma apreciação demasiado simplista de uma doutrina tão bem elaborada.

Em certo sentido se pode dizer que o conceito de Tomás da verdade é ontológico, no sentido de que a adequação pressupõe uma relação ontológica entre o intelecto e as coisas. Mas não no sentido de Heidegger de afirmar que a verdade é propriamente das coisas. Aertsen expõe com muita clareza a comparação entre estes dois pensadores na seguinte observação:

142 ST I, q. 16, a. 5.

Com respeito a isso, uma comparação entre Tomás de Aquino em Martin Heidegger é instrutiva. Ambos os pensadores são da opinião de que a verdade é dita em um primeiro e em um segundo modo, mas eles diferem um do outro em sua interpretação desta ordem. De acordo com Heidegger, a *ratio* original da verdade é o “desvelamento” do ente o qual faz a verdade da proposição possível. A outra verdade, a “correção” da afirmação, é algo “derivado”. Para Tomás, entretanto, a verdade não é primariamente encontrada no ente, mesmo que a inteligibilidade do ente seja o fundamento ou causa da verdade, e sim naquilo no qual o conceito da verdade é *completado*. A relação de conformidade é completada no intelecto; portanto, o intelecto é o “locus” primário da verdade. O fato interessante é que Aquino mesmo assim mantém que “verdadeiro” é uma propriedade transcendental do ente.¹⁴³

Mas embora Tomás se afaste desta identificação imediata da verdade com o ser, por outro lado ele também não pode ser colocado dentro do conjunto daqueles que consideram a verdade apenas no seu aspecto lógico. Milbank e Pickstock ressaltam alguns detalhes importantes do pensamento de Tomás, que o colocam em oposição à tendência, comum na filosofia moderna, de confinamento da verdade ao seu aspecto lógico:

para Aquino, o real é identificado no significativo, assim como o semântico é identificado no ontológico. Portanto, como veremos, correspondência ou adequação para Aquino não é uma questão de espelhamento das coisas no mundo ou o registro passivo delas em um nível epistemológico, de um jeito que deixa as coisas em si mesmas intocadas. Ao contrário, adequação é um evento que realiza ou completa o ser das coisas conhecidas, da mesma forma que completa a verdade na mente do que conhece. Correspondência aqui é um tipo de relação real ou simpatia oculta – uma proporção ou harmonia ou *convenientia* – entre ente e conhecimento, a qual pode ser assumida ou intuída, mas não examinada por um olhar de medição. Para Aquino, crucialmente, ser é analogicamente como conhecer e conhecer como ser. Isso é o que faz a teoria de Aquino sobre a verdade – ao contrário das teorias modernas – uma teoria ontológica ao invés de epistemológica.¹⁴⁴

143 “In this respect, a comparison between Thomas Aquinas and Martin Heidegger is instructive. Both thinkers are of the opinion that truth is said in a primary and in a secondary fashion, but they differ from one another in their interpretation of this order. According to Heidegger, the original *ratio* of truth is the “unhiddenness” of being which makes the truth of the proposition possible. The latter truth, the “correctness” of the statement, is something “derivative.” For Thomas, however, truth is not primarily found in being, even though the intelligibility of being is the foundation or cause of truth, but rather in that in which the concept of truth is *completed*. The relation of conformity is completed in the intellect; therefore, the intellect is the primary “locus” of truth. The interesting thing is that Aquinas nevertheless maintains that “true” is a transcendental property of being.” AERTSEN, J. *Truth in the Middle Ages. Its Essence and Power in Christian Thought*. In: Pritzl, K. (Ed.) **Truth: Studies of a Robust Presence**. Washington: The Catholic University of America Press, 2010, p. 140.

144 “for Aquinas, the real is identified in the meaningful, just as the semantic is identified in the ontological. Thus, as we shall see, correspondence or adequation for Aquinas is not a matter of mirroring things in the world or passively registering them on an epistemological level, in a way that leaves the things themselves untouched. Rather, adequating is an event which realizes or fulfils the being of things known, just as much as it fulfils truth in the knower’s mind.

Aqui, ao afirmar que a teoria de Tomás sobre a verdade pode ser entendida como ontológica, já não estamos mais nos referindo à verdade da coisa – que é apenas um dos elementos desta teoria – mas estamos sim ressaltando uma qualidade de sua teoria como um todo; a saber, o fato de não se ater à mera correção dos enunciados, considerando também a relação real existente entre o ser conhecido e o ser que conhece.

Para Tomás, o conhecimento se dá não por espelhamento da realidade e sim por assimilação das formas: “o conhecimento consiste em que o conhecido está naquele que conhece”.¹⁴⁵ A linguagem, por sua vez, é uma produção do intelecto: “uma frase é verdadeira quando é o sinal de um conhecimento intelectual verdadeiro”.¹⁴⁶ A verdade, portanto, é primeiramente uma relação real entre um ser intelectual e a realidade inteligida.¹⁴⁷

A relação entre linguagem e realidade, por sua vez, não se dá diretamente, mas apenas através do intelecto, quando a proposição manifesta um conhecimento verdadeiro. Para o aquinate, “o enunciado diz-se verdadeiro na medida em que significa uma verdade do intelecto, não em razão de uma verdade que existiria no enunciado como em seu sujeito”.¹⁴⁸ E isso permite que Tomás não seja deixado para trás pelas teorias da linguagem modernas que afirmam o aspecto enunciativo e contextual da verdade dos enunciados¹⁴⁹; isso porque, na perspectiva de Tomás, uma proposição qualquer – tomemos, por exemplo a clássica “o rei da França é careca” – só pode ser verdadeira se, e enquanto, for o sinal de um conhecimento verdadeiro que um indivíduo possui de algum rei francês careca:

Assim, de uma maneira, a verdade varia, quanto ao intelecto se, a coisa permanecendo o que é, alguém acolhe outra opinião a seu respeito. De

Correspondence here is a kind of real relation or occult sympathy — a proportion or harmony or *convenientia* — between being and knowledge, which can be assumed or even intuited, but not surveyed by a measuring gaze. For Aquinas, crucially, being is analogically like knowing and knowing like being. This is what makes Aquinas’s theory of truth—unlike modern theories—an ontological rather than epistemological one.” MILBANK, J.; PICKSTOCK, C. **Truth in Aquinas**, London and New York: Routledge, 2001, p. 5.

145 ST I, q. 16, a. 1 (p. 358).

146 ST I, q. 16, a. 1 (p. 359).

147 Aqui cabe uma ressalva, pois, segundo Tomás, a relação entre cognoscente e cognoscido é uma relação real apenas em uma das extremidades: “com efeito, a ciência depende do cognoscível, mas não o inverso, por isso a relação pela qual a ciência se refere ao cognoscível é real, mas a relação pela qual o cognoscível se refere à ciência é apenas de razão”. TOMÁS DE AQUINO, DV, q. 21, a. 1 (p. 33).

148 ST I, q. 16, a. 7 (p. 370).

149 Cf. ARAÚJO, I. L. **Do signo ao discurso: introdução à filosofia da linguagem**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004, p. 123-127.

outra maneira, a verdade varia se, a opinião permanecendo a mesma, é a coisa que muda. Nesses dois casos, há mudança do verdadeiro ao falso.¹⁵⁰

Em suma, como pudemos ver, a verdade, para Tomás de Aquino, é a adequação da coisa e do intelecto. É algo próprio do intelecto, embora por analogia também se possa dizer de outras realidades, como as proposições, as coisas (naturais ou artificiais), as pessoas, *et cetera* – cada uma com seu próprio modo de significação. Além disso, o termo *verdadeiro* é um termo transcendental, isto é, convertível com o termo *ente*, uma vez que expressa algo que é comum a todo ente e que o termo *ente* não expressa. O que o *verdadeiro* expressa é a inteligibilidade do ente.

150 *ST I*, q. 16, a. 8 (p. 372).

4 INTERPRETANDO OS TEXTOS

Neste capítulo pretendemos analisar as diferenças entre os quatro principais textos de Tomás de Aquino que tratam da verdade, para verificar se é possível inferir uma mudança em seu pensamento. Trataremos das diferenças encontradas entre estes textos (1) na forma de classificação das definições, (2) na definição principal apontada por Tomás, e (3) na sua posição quanto à existência de uma verdade “inerente à coisa”.

4.1 CLASSIFICAÇÕES

No texto do *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*, Tomás de Aquino cita nove diferentes definições de *verdade* e as classifica em três grupos, deixando duas avulsas. Em *DV* ele novamente cita nove definições, mas coloca todas em três classes. Além disso, não são exatamente as mesmas, pois ali ele deixa de citar duas e cita outras duas novas. Em *SCG* ele cita algumas definições, mas apenas algumas poucas e não faz este trabalho de classificação de definições. Em *ST* ele cita apenas sete definições e as classifica em apenas dois grupos. Vejamos mais detalhadamente cada um destes textos.

Como acabamos de dizer, no *Comentário às Sentenças*, Tomás de Aquino cita nove definições, as quais já foram enumeradas no capítulo anterior. O que nos interessa agora é ver o modo como ele classifica estas definições. Também já dissemos que neste texto ele argumenta que a verdade se diz primeiramente do intelecto, e ainda utiliza o conceito de analogia para mostrar como é que se pode dizer, de modo secundário, que a verdade se aplica à realidade ou aos enunciados. Após ter argumentado estes pontos, Tomás afirma que deste modo fica claro como é que as diferentes definições de verdade são dadas.¹⁵¹ Ou seja, ele não rejeita estas definições precedentes, mas entende que elas discordam porque ressaltam diferentes aspectos da verdade.

Os três primeiros modos de definição que ele cita são os seguintes: uma forma de definição é “segundo que a verdade é completada naquilo que a inteligência manifesta”¹⁵²; outro modo é “segundo tem o fundamento na realidade”,¹⁵³

151 “Sic ergo patet quomodo diversae definitiones de veritate dantur”

152 “secundum hoc quod veritas completur in manifestatione intellectus”

153 “secundum quod habet fundamentum in re”

e outro modo “segundo a comensuração entre aquilo que há no intelecto com aquilo que há na realidade”¹⁵⁴

Em seguida ele elenca mais dois modos de definição: primeiramente uma definição teológica, “segundo que é apropriada ao Filho”¹⁵⁵; e, em seguida, o modo que ele considera ser aquele “que compreende todas acepções de verdade”¹⁵⁶.

Porque dizemos que são três classes de definições e mais duas avulsas, e não dizemos simplesmente que são cinco classes? Em primeiro lugar, obviamente, porque em cada um destes dois últimos casos ele cita apenas uma definição. Mesmo assim, poderíamos nos perguntar se estas definições avulsas não seriam exemplares, apenas representando um conjunto definições possíveis. Com respeito à última definição, isso não pode ser o caso, pois, quanto a esta, ele claramente afirma que é a definição que compreende todas as acepções da verdade.

Quanto à definição teológica, talvez tenhamos que admitir que poderia formar uma classe à parte de definições. Entretanto, esta definição claramente assume um aspecto marginal neste texto, pelo seu aspecto religioso. Há uma diferença clara entre esta e as demais definições. Estas são fruto da reflexão filosófica sobre a verdade em si mesma. Enquanto que aquela não parte de nenhum dado compartilhado pela experiência humana, mas sim do conteúdo de uma revelação religiosa. Aqui entra em jogo a relação entre filosofia e teologia. Tomás de Aquino faz uma clara distinção entre aquelas proposições que podem ser alcançadas pela reflexão racional e aquelas que, mesmo não conflitando com a razão, nos são inalcançáveis. Para ele, a revelação cristã contém ambos os tipos de proposições. Para ele, por exemplo, a existência de um Deus é algo que pode ser provado racionalmente. Mas, por outro lado, a identificação deste Deus com o Deus da revelação cristã é uma questão que não pode ser provada racionalmente¹⁵⁷, e por isso pode ser assumida pela fé mas não pode ser argumento em uma discussão filosófica. Este ponto de vista é claramente expressado logo no início da *Suma Contra os Gentios*, texto no qual Tomás se propõe apresentar a fé cristã aos não-cristãos, prescindindo de qualquer referência à autoridade das Escrituras Sagradas e usando apenas argumentos da razão natural:

154 “secundum commensurationem ejus quod est in intellectu ad id quod est in re”

155 “secundum quod appropriatur Filio”

156 “comprehendens omnes veritatis acceptiones”

157 Pois isto demandaria uma prova da encarnação.

As verdades que professamos acerca de Deus revestem uma dupla modalidade. Com efeito, existem a respeito de Deus verdades que ultrapassam totalmente as capacidades da razão humana. Uma delas é, por exemplo, que Deus é trino e uno. Ao contrário, existem verdades que podem ser atingidas pela razão: por exemplo, que Deus existe, que há um só Deus etc. Estas últimas verdades, os próprios filósofos as provaram por via demonstrativa, guiados que eram pelo lume da razão natural.¹⁵⁸

Portanto, neste texto sobre a verdade, ele não deixa de mencionar esta definição Teológica, que tem sua devida importância no seu pensamento, mas não a coloca como um elemento necessário dentro da sua sistematização filosófica do conceito de verdade.¹⁵⁹

Quais são então os elementos necessários nesta sistematização? O elemento fundamental para a argumentação neste texto é a tríade aristotélica de *pensamento, linguagem e objeto*, encontrada já na abertura do tratado aristotélico *De Interpretatione*, que Tomás incorpora no seu pensamento. Aristóteles afirma:

Os sons emitidos pela fala, são símbolos¹⁶⁰ das paixões da alma, [ao passo que] os caracteres escritos [formando palavras] são os símbolos dos sons emitidos pela fala. Como a escrita, também a fala não é a mesma em toda parte [para todas as raças humanas]. Entretanto, as paixões da alma, elas mesmas, das quais esses sons falados e caracteres escritos (palavras) são originalmente signos, são as mesmas em toda parte [para toda a humanidade], como o são também os objetos dos quais essas paixões são representações ou imagens.¹⁶¹

É interessante notar que, no comentário a este texto, Tomás chama a atenção ao fato de que Aristóteles não afirma que *os sons da fala* são símbolos das paixões da alma.¹⁶² A tradução citada acima não expressa corretamente o sentido de

158 SCG I, cap. 3.

159 Etienne Gilson argumenta que o valor filosófico do sistema tomista consiste propriamente nesta clara distinção que Tomás de Aquino faz entre as argumentações teológicas, que são fundamentadas na autoridade das Escrituras Sagradas, e as argumentações filosóficas, que podem ser demonstradas e justificadas por meio da razão somente. GILSON, 1951, p. 42.

160 O que Aristóteles está querendo dizer com esta expressão é que os sons são *signos* que se referem aos conteúdos do intelecto. A tradução não está errada, ele de fato utiliza a palavra *symbolon*, mas devido à amplitude de significados que o termo correlato no português (*símbolo*) adquiriu na linguagem filosófica contemporânea, é necessário tomar cuidado para não entender mal. Aqui Aristóteles está se referindo especificamente ao signo linguístico, com ênfase no seu caráter convencional. Cf. FONSECA, Rivia Silveira. Aristóteles e a linguagem: estudo e tradução do *Peri hermeneias* (partes 1-6). 122 f. Tese (Doutorado em Linguística) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de, Campinas, 2009, p. 55.

161 ARISTÓTELES. Da interpretação. In: Aristóteles. **Órganon**. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2010.

162 “Par ailleurs, il parle de cette manière — disant: «ce [que l'on effectue] dans le phonème», et non: «les phonèmes» — de façon à parler en continuation avec ce qui précède. Car il a dit qu'on doit parler du nom et du verbe, et d'autres [entités] de la sorte.” TOMÁS AQUINO. *Expositio libri Peryermemeias*, Commentaire du traité de l'interprétation d'Aristote, (Traduction par le professeur Yvan Pelletier, 2000).

“τὰ ἐν τῇ φωνῇ”, que foi melhor traduzido por Fonseca como “aquilo que está na voz”¹⁶³. Assim, Tomás reconhece isso, e entende que Aristóteles está se referindo não aos sons em si mesmos mas sim aos símbolos (nome, verbo e semelhantes) que são contidos na fala.¹⁶⁴ Além disso, entende também que os caracteres escritos não são propriamente símbolos dos sons, como sugere a tradução citada; mas sim símbolos daquilo que está nos sons (καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ ¹⁶⁵). Portanto, Tomás entende que os símbolos não são propriamente os sons ou caracteres escritos, mas sim o que está neles contido. Então ele afirma que estes símbolos possuem três formas de ser: na concepção da inteligência, na emissão da fala e nas palavras escritas.¹⁶⁶ Por isso, embora esta citação mencione diversos elementos (fala, escrita, símbolos, paixões da alma, objetos, imagens), Tomás consegue arranjá-los em uma tríade: objetos, símbolos e alma (ou intelecto):

Mas como, em sua abstração, o homem não subsiste realmente, segundo o pensamento de Aristóteles, mas existe apenas na inteligência, foi necessário a Aristóteles dizer que os fonemas significam imediatamente as concepções da inteligência e, por seu intermédio, as coisas.¹⁶⁷

Voltando ao *Comentário às Sentenças*, podemos perceber que Tomás utiliza esta estrutura tríplice para encaixar os diferentes aspectos da verdade, e a ordem entre eles. Segundo ele, “o verdadeiro se diz antes da verdade do intelecto, e da enunciação se diz enquanto é signo desta verdade, mas da coisa é dita enquanto é sua causa.”¹⁶⁸ Esta afirmação está em plena sintonia com o texto de Aristóteles, na abertura do tratado *Da Interpretação*, onde afirma que as palavras faladas são

163 FONSECA, Rivia Silveira. *Aristóteles e a linguagem: estudo e tradução do Perì hermeneías* (partes 1-6). 122 f. Tese (Doutorado em Linguística) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de, Campinas, 2009.

164 “Ou bien, comme le phonème est quelque chose de naturel, tandis que le nom et le verbe signifient en suite d'une institution humaine qui affecte cette chose naturelle comme une matière, comme la forme du lit [affecte] le bois, c'est pour cela que, pour désigner les noms et les verbes et les autres [entités] qui s'ensuivent, il dit «ce [que l'on effectue] dans le phonème», comme s'il disait, du lit, «ce que l'on a en bois»”

165 ARISTOTLE. *Categories. On Interpretation. Prior Analytics*. Translated by H. P. Cooke, Hugh Tredennick. Loeb Classical Library 325. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1938.

166 “Or ces [entités] ont trois manières d'être. La première manière, certes, dans la conception de l'intelligence; une autre manière, dans l'émission du phonème; la troisième manière, dans l'écriture des lettres.”

167 “Mais comme, dans son abstraction, l'homme ne subsiste pas réellement, selon la pensée d'Aristote, mais est dans la seule intelligence, il s'est trouvé nécessaire pour Aristote de dire que les phonèmes signifient immédiatement les conceptions de l'intelligence et, par leur intermédiaire, les choses.” *Expositio Peryermeneias*, lib. 1 l. 2 n. 5.

168 “verum per prius dicitur *De Veritate* intellectus, et de enuntiatione dicitur in quantum est signum illius veritatis ; de re autem dicitur, in quantum est causa”

símbolos das paixões da alma, as quais são representações ou imagens dos objetos.¹⁶⁹ Esta estrutura também está em simetria com aquela esboçada posteriormente em DV, que será vista mais adiante, onde ele afirma que “há três definições de verdade ou do verdadeiro”.¹⁷⁰

Por enquanto, o importante é ressaltar que aquele grupo de definições dadas “segundo a comensuração entre aquilo que há no intelecto com aquilo que há na realidade” refere-se à verdade do intelecto. A verdade da linguagem, por sua vez, é expressada nas definições “segundo que a verdade é completada naquilo que a inteligência manifesta”. E, para completar, aquelas definições dadas à verdade “segundo tem o fundamento na realidade”, referem-se ao objeto do conhecimento, o qual se diz verdadeiro.

Como dissemos, o texto em *De Veritate* também apresenta estrutura semelhante, ressaltando três aspectos da verdade. As principais diferenças são três. A primeira é que neste texto a definição teológica não é apresentada. A segunda é que neste texto a definição apresentada como a principal é a de Isaac e não a de Anselmo, e ela é colocada dentro de uma das três categorias de definições (junto com a definição de Anselmo), em vez de ser colocada à parte.

E a terceira diferença é que as descrições das três categorias são diferentes. Aquelas definições que ele entendia serem dadas “segundo a comensuração entre aquilo que há no intelecto com aquilo que há na realidade” agora ele afirma serem dadas “segundo aquilo no qual formalmente se realiza a noção de verdade”.¹⁷¹ Aquelas definições que ele afirmava serem dadas “segundo que a verdade é completada naquilo que a inteligência manifesta”, agora ele diz serem dadas “segundo o efeito consequente”.¹⁷² E aquelas dadas “segundo tem o fundamento na realidade” ele afirma serem dadas “segundo aquilo que precede a noção de verdade e no qual se fundamenta o verdadeiro”.¹⁷³

Como podemos ver, parece não haver diferenças substanciais entre as descrições. Embora as expressões sejam diferentes, o leitor sente-se tentado a assumir que ele está se referindo às mesmas coisas, apesar de o fazer com uma ênfase diferente. Afinal, “aquilo no qual formalmente se realiza a noção de verdade”

169 ARISTÓTELES. Da interpretação. In: Aristóteles. **Órganon**. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2010. p. 81.
170 DV, q. 1, a. 1.

171 “segundum id in quo ormaliter ratio veri perficitur”

172 “Segundum efectum consequentem”

173 “secundum illud quod praecedit rationem veritas, et in quo verum fundatur”

é exatamente a “a comensuração entre aquilo que há no intelecto com aquilo que há na realidade”. Ou seja, a adequação entre o intelecto e a realidade. Enquanto que “o efeito consequente” da verdade parece se referir à sua expressão na linguagem, que é aquilo “que a inteligência manifesta”. E ainda, “aquilo que precede a noção de verdade e no qual se fundamenta o verdadeiro” é obviamente o “fundamento na realidade”.

Portanto, em um primeiro momento tudo indica que aqui em *DV* Tomás continua utilizando a tríade aristotélica de “pensamento, linguagem e objeto”, embora de forma mais sintética, sem citar outras definições à parte desta tríplice divisão. Além disso, esta nova forma de descrever as classes de definições apresenta uma admirável simetria, uma vez que explicita a polaridade entre “o que precede” o conceito de verdade e o seu “efeito consequente”, ressaltando a centralidade da relação de adequação.

Entretanto, Lawrence Dewan reconhece um outro tipo de tríade no texto de *DV*. Segundo ele, esta estrutura envolve os seguintes elementos: a entidade como fundação da verdade, a verdade como assimilação e o conhecimento como efeito da verdade.¹⁷⁴ Esta interpretação é reforçada pelo texto que precede a classificação das definições, especialmente pela expressão “segundo isto”:

Isto é pois aquilo que o verdadeiro acrescenta ao ente, a saber, a conformidade ou adequação da coisa e do intelecto, a cuja conformidade, como se disse, segue-se o conhecimento da coisa: assim pois a entidade da coisa precede a noção de verdade, contudo o conhecimento é um certo efeito da verdade. **Segundo isto** então há três definições da verdade ou do verdadeiro.¹⁷⁵

Além disso, o que em *In Sent.* reforçava o uso da tríade *pensamento, linguagem e objeto* era o uso do exemplo da saúde para o modo de analogia encontrado nos diferentes conceitos de verdade, pois este exemplo ressalta as causas da saúde (ou da verdade), por um lado, e os signos da saúde (ou da verdade), por outro lado. Mas em *DV* este exemplo da saúde não é utilizado neste primeiro artigo, que tenta responder o que é a verdade, apenas no segundo artigo, como recurso para explicar como é que podemos dizer que a verdade reside primariamente no intelecto sendo que o seu fundamento se encontra na realidade. A diferença, portanto, entre a tríade encontrada em *In Sent.* e aquela encontrada em

¹⁷⁴ DEWAN, 2004, p. 13.

¹⁷⁵ *DV*, q. 1, a. 1.

DV não está apenas no fato da omissão da verdade da linguagem; a diferença está no próprio contexto da argumentação. Enquanto em *In Sent.* o terreno da discussão é a diversidade (e unidade) dos modos de predicação da verdade, em *DV* o que dá o tom da argumentação é o movimento do ato cognitivo. Isto é visto já no primeiro artigo, na passagem que acabamos de citar, mas é expressado de forma mais completa no segundo artigo:

O complemento de qualquer movimento ou operação está em seu término. O movimento pois da faculdade cognoscitiva termina na alma – é preciso efetivamente que o conhecido seja no cognoscente segundo o modo do cognoscente –, enquanto o movimento da faculdade apetitiva termina na coisa: por isso o Filósofo [*De Anima* 15] estabelece um certo círculo nos atos da alma: a coisa fora da alma move o intelecto, a coisa entendida move o apetite, o apetite tende à coisa da qual o movimento principiou.

Portanto, há em *DV* um encadeamento que não havia em *In Sent.* na classificação das definições. Em *In Sent.* as classificações são apenas citadas e classificadas de acordo com o que cada uma delas ressalta da verdade. Mas em *DV* existe uma ordem lógica entre as classes de definições: a primeira se refere ao fundamento da verdade, a segunda se refere à realização da verdade, e a última se refere ao efeito da verdade.

Mas conquanto pareça satisfatória esta estrutura tríplice, incipiente no *Comentário às Sentenças* e muito bem acabada em *De Veritate*, ela já não aparece mais nos textos seguintes. Como já dissemos, na *Suma Contra os Gentios* não há uma análise sistemática sobre a verdade propriamente, somente algumas considerações (embora muito esclarecedoras) sobre a verdade entendida em relação a Deus. O próximo e último texto a tratar sistematicamente do conceito de verdade é aquele encontrado na *Suma Teológica*. Mas aqui ele não enumera todas as definições citadas nos textos anteriores, apenas afirma que “a verdade é definida diversamente” e então cita cinco definições divididas em dois grupos: o das que se referem à “verdade no intelecto” e o das que se referem à “verdade da coisa enquanto ordenada ao intelecto”. Mas a isso ele acrescenta a definição de Isaac (adequação), afirmando que “ela pode se referir tanto a um quanto a outro aspecto da verdade”.

Uma das primeiras perguntas que nos surgem ao comparar estes diferentes textos é o porquê de Tomás ter trocado aquela classificação tríplice por uma outra que distingue apenas duas concepções de verdade: a verdade do intelecto e a

verdade da coisa. O que aconteceu com a verdade da linguagem, que completava a tríade aristotélica? A resposta para isso pode ser encontrada em um pequeno detalhe na passagem onde ele faz a distinção entre as coisas naturais e as coisas artificiais:

eis porque as produções da arte são verdadeiras com relação a nosso intelecto; por exemplo: uma casa é verdadeira quando se assemelha à forma que está na mente do artífice; uma frase é verdadeira quando é o sinal de um conhecimento intelectual verdadeiro.¹⁷⁶

Aqui podemos ver que Tomás está considerando os sinais linguísticos como artefatos, assim como casas e demais produções humanas – materiais ou imateriais. Por tanto, aqui a verdade da linguagem parece estar incluída dentro da categoria da verdade da coisa (artificial).

Deste modo, Tomás parece ter descartado aquela concepção tríplice de verdade para adotar uma concepção dual, na qual o intelecto e a coisa são os elementos-chave, e todos os usos do conceito de verdade se referem de algum modo a algum destes elementos. O que enriquece este esquema são as distinções dos modos como o intelecto se relaciona como a coisa. Já vimos anteriormente que Tomás distingue a atividade do intelecto na criação e no conhecimento. No primeiro caso ele é ativo e comensurador daquilo que cria, enquanto que no segundo caso ele é passivo comensurado por aquela realidade que está para ser conhecida. De modo complementar ele também distingue entre as coisas naturais, que existem independentemente do intelecto humano e que dão forma ao nosso conhecimento, e as coisas artificiais, que dependem essencialmente do intelecto que as cria.

Entretanto, esta afirmação da linguagem como artefato faz emergir uma nova dificuldade de interpretação, pois as definições que em *In Sent.* e em *DV* eram entendidas como referindo-se à verdade da linguagem, aqui na *Suma Teológica* são colocadas na categoria “*Secundum quod est in intellectu*”. A saber, uma das definições de Agostinho “O verdadeiro é o que é” e a definição de Hilário “O verdadeiro é a declaração ou a manifestação do ser”. Será que ele reinterpreta estas definições?

Esta não é a única alteração na classificação das definições. Aquela definição que em *In Sent.* assumia um caráter teológico agora é mencionada dentro

176 *ST I.* q. 16, a. 1.

do grupo das definições que se referem à verdade da coisa. A saber, a definição de Agostinho: “A verdade é a perfeita semelhança com o princípio, sem nenhuma dessemelhança”.

Por fim, uma terceira alteração está no modo de classificação da definição de Anselmo: “A verdade é a retidão que só a mente percebe”. Esta definição é citada em *In Sent.* como aquela que compreende todas as acepções de verdade. Em *DV* já vemos uma alteração, pois ela é substituída neste papel pela definição de Isaac, mas continua, junto com esta, dentro do grupo das definições que se referem àquilo no qual formalmente se realiza a noção de verdade. Mas agora, na *Suma Teológica*, esta definição de Anselmo é citada dentro do conjunto de definições que se referem à verdade da coisa.

O QUADRO 2 apresenta as três diferentes classificações das definições de verdade ao longo das obras de Tomás de Aquino. Para facilitar a visualização, foram marcadas com cores as definições que mudaram de “posição” na classificação. Duas foram marcadas em cinza, para destacar o fato de aparecerem somente uma vez. As demais definições mantêm a continuidade, que pode ser percebida acompanhando as linhas horizontais. Quanto à SCG, que não apresenta sistematização das definições, selecionamos apenas duas citações, com o intuito de mostrar como Tomás nesta obra continua mantendo o conceito de verdade como adequação e, ao mesmo tempo, um certo modo de falar sobre a verdade da coisa.

QUADRO 3 - COMPARAÇÃO DAS CLASSIFICAÇÕES

Comentário Sobre as Sentenças	De Veritate	Suma Contra os Gentios	Suma Teológica
<p>Segundo que a verdade se realiza naquilo que o intelecto manifesta:</p> <p>A verdade é aquilo pelo qual é manifestado o que é</p> <p>O verdadeiro é a declaração ou a manifestação do ser</p>	<p>Segundo o efeito consequente:</p> <p>A verdade é aquilo pelo qual é manifestado o que é</p> <p>O verdadeiro é a declaração ou a manifestação do ser</p> <p>A verdade é aquilo pelo qual julgamos as coisas inferiores</p>	<p><i>“sendo a verdade do intelecto a adequação do intelecto à coisa (...), enquanto o intelecto diz que é o que é, e que o que não é não é”</i></p>	<p>Verdade do intelecto:</p> <p>A verdade é aquilo pelo qual é manifestado o que é</p> <p>O verdadeiro é a declaração ou a manifestação do ser</p> <p>A verdade é a adequação da coisa e do intelecto</p>
<p>Segundo que possui um fundamento na realidade:</p> <p>O verdadeiro é o que é</p> <p>O verdadeiro é a indivisão do ser e daquilo que é</p> <p>A verdade de cada coisa consiste na propriedade do seu ser que lhe foi conferido</p>	<p>Segundo o que precede a noção de verdade e na qual se fundamenta o verdadeiro:</p> <p>O verdadeiro é o que é</p> <p>O verdadeiro é a indivisão do ser e daquilo que é</p> <p>A verdade de cada coisa consiste na propriedade do seu ser que lhe foi conferido</p>	<p><i>“embora a verdade não esteja propriamente nas coisas, mas na mente, segundo o Filósofo (VI Metafísica 4, 1027b; Cmt 4, 1230ss), todavia a coisa é dita às vezes verdadeira, enquanto provém propriamente do ato da sua natureza”</i></p>	<p>Verdade da coisa enquanto ordenada ao intelecto:</p> <p>A verdade é a perfeita semelhança com o princípio, sem nenhuma dessemelhança</p> <p>A verdade é a retidão que só a mente percebe</p> <p>A verdade de cada coisa consiste na propriedade do seu ser que lhe foi conferido</p> <p>A verdade é a adequação da coisa e do intelecto</p>
<p>Segundo a comensuração entre o que é no intelecto e aquilo que há na realidade:</p> <p>A verdade é a adequação da coisa e do intelecto</p> <p>O verdadeiro é o que aparece como tal ao sujeito que conhece, se este quer e pode conhecê-lo</p>	<p>Segundo o que formalmente se realiza a noção de verdadeiro:</p> <p>A verdade é a adequação da coisa e do intelecto</p> <p>A verdade é a retidão que só a mente percebe</p> <p>Definimos o verdadeiro quando dizemos que é aquilo que é ou que não é aquilo que não é</p>		
<p>Segundo é apropriada ao Filho, ao qual é apropriado o conhecimento:</p> <p>A verdade é a perfeita semelhança com o princípio, sem nenhuma dessemelhança</p>			
<p>Compreende todas as aceções de verdade:</p> <p>A verdade é a retidão que só a mente percebe</p>			

4.2 DEFINIÇÃO PRINCIPAL

Como já mencionamos anteriormente, no *Comentário às Sentenças* Tomás de Aquino afirma que a definição que compreende todas as acepções de verdade é a de Anselmo “A verdade é a retidão que só a mente percebe”, mas já em *De Veritate* ele opta pela definição de Isaac “A verdade é a adequação da coisa e do intelecto” no lugar daquela. Esta opção é mantida até o final de sua carreira, tendo sido expressada também na *Suma Teológica*.

Wipfel observa que a definição de Anselmo foi sendo rebaixada. Em *In Sent.* ela é colocada como a principal. Em *De Veritate* ela aparece junto com a de Isaac, embora esta outra assuma a posição principal (se não explicitamente, pelo menos pela ênfase dada à adequação). E na *Suma Teológica* ela aparece entre as definições que se referem à verdade “da coisa enquanto ordenada ao intelecto”, enquanto a de Isaac é apresentada como aquela que compreende ambos os aspectos.¹⁷⁷

Contrário a isso, Dewan afirma que em *ST* a definição de Isaac não tem mais o papel de definição chave que tinha em *DV*.¹⁷⁸ Ele não explica muito claramente o que o leva a afirmar isso. Mas é possível encontrar em seu texto duas justificativas implícitas. O primeiro vem do fato de esta definição ser citada por último na classificação de definições. E o segundo vem do fato de que as definições citadas como representativas da verdade no intelecto são apenas duas e ambas expressam a noção de “manifestação”¹⁷⁹. Segundo Dewan, a noção de manifestação assume uma importância maior para Tomás na *Suma Teológica*. Ele vê isso tanto nas definições mencionadas quanto no artigo que trata da convertibilidade do *verdadeiro* com o *ente*, onde se diz que “o verdadeiro que está no intelecto é convertível com o ente, como o que manifesta é convertível com o que é manifestado”¹⁸⁰.

Em resposta a Dewan, podemos afirmar, quanto ao primeiro argumento, que a ordem de apresentação das definições não reflete a sua importância. Não há quem duvide de que em *De Veritate* a definição de Isaac seja tida como a principal, mas ela é citada em uma posição intermediária, depois das definições baseadas “no

177 WIPPEL, 1989, p. 567.

178 DEWAN, 2004, p. 14.

179 São estas as definições de Agostinho “A verdade é aquilo pelo qual é manifestado o que é” e de Hilário “O verdadeiro é a declaração ou a manifestação do ser”.

180 *ST I*, q. 16, a. 3 (p. 363).

que precede a noção de verdade” e antes das definições baseadas no “efeito consequente”. Também em *In Sent.* está muito claro qual é a definição tida como a principal, a de Anselmo, e lá ela é citada por último. Além disso, embora na *Suma Teológica* a definição de Isaac seja citada por último, ela é apresentada como aquela que pode se referir a ambos os aspectos da verdade. Portanto, esta primeira justificativa de Dewan nos parece insustentável.

Quanto à segunda justificativa, podemos responder que ainda que a noção de “manifestação” tenha assumido uma certa importância na *Suma Teológica*, está bem claro que a noção de “adequação” continua tendo um papel fundamental. Isso se pode ver claramente o artigo 2, que responde se a verdade está no intelecto que compõe e divide. Toda argumentação deste artigo está baseado na definição de Isaac, que o objeter utiliza para afirmar que a verdade não está somente no intelecto que compõe e divide. Embora Tomás refute esta objeção, ele o faz tomando como certa a definição de Isaac. Ele inclusive afirma: “eis por que se define a verdade pela conformidade do intelecto e da coisa”.¹⁸¹ Com isto concluímos que a afirmação de Dewan, de que a definição de Isaac perde importância na *Suma Teológica*, carece de uma sustentação mais sólida.

De todos os textos aqui analisados, o único que se propõe a responder “o que é a verdade” é aquele encontrado em *DV* 1.1. Para responder a esta questão ele vai até a raiz do problema, ao afirmar que para definir uma coisa, assim como nas demonstrações de proposições, é necessário recorrer a “algum princípio conhecido, evidente para o intelecto”. Segundo Tomás, em acordo com Avicena, esta primeira concepção do intelecto é o ente. Portanto, Tomás conclui, todos os conceitos do intelecto precisam ser obtidos por acréscimo ao ente. Por isso ele passa a discorrer sobre os modos de acréscimo, passando pela derivação dos transcendentais, até chegar à verdade como “conveniência do ente ao intelecto”, que também se diz “adequação do intelecto e da coisa”.

Uma forma mais simples de definir um conceito poderia ser pelo uso corrente do termo. Mas o termo *verdade* possui muitos usos diferentes (o *De Veritate* de Anselmo, como vimos, ilustra muito bem esta diversidade), qual destes usos seria o correto? Simplesmente optar por algum deles seria arbitrário, a não ser que houvesse uma boa justificativa para isso. Na *Questão Disputada Sobre o Verbo*

¹⁸¹ *ST I*, q. 16, a. 2 (p. 361).

(DV 1.4), podemos encontrar uma boa pista para compreender a interpretação de Tomás sobre a diversidade de uso dos termos:

Impomos nomes às coisas segundo o conhecimento que delas temos. Ora, frequentemente acontece que seja antes conhecido por nós aquilo que é posterior na natureza. E muitas vezes diante de duas realidades impomos o nome primariamente a algo que na ordem do ser se encontra anteriormente em outra realidade. Isto é evidente nos nomes que se aplicam a Deus e às criaturas, como “ente”, “bom” e outros semelhantes, que foram aplicados antes às criaturas e a partir delas transferidas para a predicação divina, ainda que em si o ser e o bem se encontrem primariamente em Deus.¹⁸²

Ora, já vimos que na filosofia medieval, o termo *verdadeiro*, assim como *ente* e *bom*, é atribuído primariamente a Deus. Mas, apesar disso, não encontramos nenhuma referência a Deus na questão “que é a verdade?”. Ao analisarmos atentamente a solução de Tomás em DV 1.1, podemos perceber que ele não parte de um uso do termo para então justificá-lo como o mais adequado. Como bem observou Ueeda:

Diferentemente de Agostinho ou Anselmo, a investigação de Aquino sobre “o que é a verdade” é sistemática desde o início. Agostinho, em *Soliloquia*, e Anselmo, em *De Veritate*, investigam a definição da verdade. Seu método é examinar o uso comum da palavra para então chegar a uma definição provisória, que pode ser refinada através de contraexemplos. A estratégia de Aquino não inicia pelo uso cotidiano do termo *verdade*, mas inicia examinando a estrutura do conceito.¹⁸³

Ao contrário de seus predecessores, Tomás parte de uma investigação metafísica e encontra um aspecto da realidade (a conveniência do ente ao intelecto) no qual afirma que “formalmente realiza-se a noção de verdadeiro”. Mas o que justifica a escolha de atribuir a esta realidade a prioridade na noção de verdadeiro?

Primeiramente, há o fato de que o *verdadeiro* é, entre outras coisas, um transcendental. Isto já está pressuposto na solução de Tomás, já que a convertibilidade entre o *verdadeiro* e o *ente* é um ponto pacífico pelo menos desde Filipe, o Chanceler. Portanto, a questão discutida na argumentação de Tomás não é exatamente o fato do *verdadeiro* ser um transcendental, mas sim o que este

182 DV, q. 4 [sobre o verbo], a. 1. (p. 309).

183 “Unlike Augustine or Anselm, Aquinas’s investigation into “what is truth” is systematic from the beginning. Augustine, in *Soliloquia*, and Anselm, in *De Veritate*, inquire into the definition of truth. Their method is to examine the common usage of the word in order to arrive at a tentative definition, which can be refined against counterexamples. Aquinas’s strategy is not to start from everyday usage of the term *truth*, but to start from examining the structure of the concept.” UEEEDA, 1996, p. 1.

transcendental acrescenta ao *ente*. Encontrar o que o *verdadeiro* acrescenta ao *ente* é a questão essencial, pois implica em encontrar a *ratio* (definição, noção) da verdade.

Em segundo lugar, Tomás reconhece uma importância da noção de *conhecimento* na definição da verdade. O elemento de ligação entre a verdade e o conhecimento está no fato de que a adequação do cognoscente à coisa conhecida é causa do conhecimento.

Portanto, concluímos que aqui, em *DV* 1.1, a escolha da adequação como a realização formal da noção da verdade está baseada na aceitação de dois pressupostos: a transcendentalidade da verdade e a relação de causalidade da verdade em relação ao conhecimento. No final ela se harmoniza com o pressuposto teológico de que Deus é a verdade, o qual será justificado mais adiante, no artigo 8. Além disso, está de acordo com a tese sustentada anteriormente, em *In Sent.*, de que a verdade não é uma coisa extramental e nem um mero fruto da imaginação, e sim algo que possui fundamento na realidade e que pertence formalmente ao intelecto.

Entretanto, Dewan observa que a ordem de causalidade entre verdade e conhecimento parece ser invertida na *Suma Teológica* em relação ao *De Veritate*¹⁸⁴. Enquanto em *DV* Tomás afirma explicitamente que “o conhecimento é um certo efeito da verdade”, na *Suma Teológica* nós encontramos logo no início da questão 16 uma sugestão da ordem inversa, quando Tomás afirma que “chamamos verdadeiro aquilo a que tende o intelecto”¹⁸⁵ e depois “o termo do conhecimento, o verdadeiro, está no intelecto”,¹⁸⁶ e ainda, no segundo artigo, “a perfeição do intelecto é o verdadeiro enquanto conhecido”.¹⁸⁷

O mesmo tipo de afirmação já se encontra em uma obra anterior, a *SCG*, onde encontramos algumas vezes a afirmação de uma tese que não tínhamos visto antes: “a verdade é uma certa perfeição do ato da inteligência”¹⁸⁸ ou, em outras palavras, “a verdade é uma bondade do intelecto”¹⁸⁹ e ainda “o que é verdadeiro é o bem do intelecto”.¹⁹⁰

184 DEWAN, 2004, p. 1.

185 “ita verum nominat id in quod tendit intellectus”. *ST I*, q. 16, a. 1.

186 “sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu”. *ST I*, q. 16, a. 1.

187 “perfectio enim intellectus est verum ut cognitum”. *ST I*, q. 16, a. 2.

188 “Veritas enim quadam perfectio est intelligentiae”. *SCG I*, Cap. LX, 1.

189 “Veritas est quaedam bonitas intellectus”. *SCG I*, Cap. LX, 2.

190 “verum est bonum intellectus”. *SCG I*, Cap. LXI, 7.

Mas é preciso ter em mente que, em *DV*, quando Tomás afirma que o conhecimento é “um certo efeito da verdade”, esta afirmação está dentro do contexto de apresentação da verdade enquanto transcendental. Será que esta verdade à qual ele se refere aqui é a mesma referida nestas outras citações? Parece ser que a verdade que possibilita o conhecimento é a verdade do ente, como pode ser visto na passagem destacada:

Isto é pois **aquilo que o verdadeiro acrescenta ao ente**, a saber, a conformidade ou adequação da coisa e do intelecto, a cuja conformidade, como se disse, segue-se o conhecimento da coisa: assim pois a entidade da coisa precede a noção de verdade, contudo o conhecimento é um certo efeito da verdade.¹⁹¹

Além disso, Dewan afirma que a noção da verdade como causa do conhecimento não é encontrada na *Suma Teológica*, mas encontramos no artigo terceiro da questão sobre a verdade uma afirmação de que “o verdadeiro está ordenado ao conhecimento”.¹⁹² Tal afirmação parece confirmar a tese de que, de algum modo, a verdade seja causa do conhecimento. Curiosamente, este artigo da *ST* é justamente o que trata da verdade enquanto transcendental. Além disso, na resposta à terceira objeção, Tomás concorda que é verdadeira, desde que entendida corretamente, a afirmação de que “o ente só pode ser apreendido sob a razão de verdadeiro”.¹⁹³ Portanto, fica claro que de certa forma a verdade é sim considerada por Tomás uma causa do conhecimento. Mas isto se refere à verdade da coisa, e não a verdade do intelecto. Por outro lado, a verdade que é o bem do intelecto não se refere à verdade da coisa, e sim a verdade propriamente dita, a verdade do intelecto.

Por fim, esta noção do verdadeiro enquanto “aquilo a que tende o intelecto” levanta outra questão importante sobre a definição de *verdade* na *Suma Teológica*, pois esta afirmação se encontra logo no início da resposta do primeiro artigo. É interessante notar que nesta questão da *ST* não há nenhum artigo, como em *De Veritate*, que vise responder “o que é a verdade”. Há sim uma lista de definições, mas ela se encontra dentro do artigo que responde à pergunta de se “a verdade está apenas no intelecto”. Esta lista, mais resumida do que as dos outros textos, parece servir ao propósito de esclarecer quais definições se referem à verdade da coisa e

191 *DV*, q. 1, a. 1 (p. 149). (grifo nosso)

192 *ST I*, q. 16, a. 3 (p. 363).

193 *ST I*, q. 16, a. 3, ad 3 (p. 364).

quais se referem à verdade do intelecto. Talvez seja por isso que sobre a definição de Isaac Tomás afirme aqui apenas que se refere a ambos aspectos, sem afirmar claramente, como havia feito em *DV*, que esta seja a definição principal. O fato é que na *Suma Teológica* a *ratio* da verdade não entra em discussão. Pelo contrário, já se assume deste o início que o verdadeiro é “aquilo a que tende o intelecto”. Esta afirmação inicial exerce neste texto a função de uma definição, no sentido de que norteia todo o desenvolvimento da argumentação. Mas é importante ressaltar que esta definição inicial se refere ao *verdadeiro* e não à *verdade*. Voltaremos mais adiante a tratar desta distinção.

4.3 VERDADE INERENTE

4.3.1 Opinião dos comentadores

Até aqui vimos a evolução do pensamento de Tomás de Aquino em relação à verdade observando apenas o seu tratamento das definições. Agora dirigimos o foco para certas afirmações a respeito da verdade encontradas em sus textos. Lawrence Dewan defende que Tomás não apenas desenvolveu a sua forma de apresentar a questão da verdade, como também se corrigiu posteriormente, na *Suma Teológica*, em relação a certas afirmações feitas em *De Veritate*. A tese de Dewan é a de que em *DV* Tomás afirma a existência de uma verdade inerente à coisa e que, posteriormente, na *Suma Teológica*, teria se corrigido evitando qualquer afirmação que implicasse esta conclusão.¹⁹⁴ O texto onde ele encontra esta afirmação de uma verdade inerente à coisa está na solução do artigo quatro:

As coisas então se dizem verdadeiras pela verdade que está no intelecto divino ou no intelecto humano, como o alimento diz-se sadio pela saúde que está no animal, e não como por uma forma inerente; mas pela verdade que está na própria coisa, a qual é precisamente a entidade adequada ao intelecto ou adequando a si o intelecto, **a coisa denomina-se verdadeira como por uma forma inerente**, como o alimento diz-se sadio por uma sua própria qualidade da qual se diz sadio.¹⁹⁵

Segundo Dewan, esta passagem destacada está afirmando a possibilidade de que a verdade seja uma “forma inerente nas coisas”. Em suas palavras, “Isto parece intencionado para fazer possível uma doutrina de uma forma intrínseca da

¹⁹⁴ DEWAN, 2004.

¹⁹⁵ *DV*, q. 1, a. 4. (p. 183) (grifo nosso).

verdade nas coisas, mesmo que idêntica à entidade da coisa”.¹⁹⁶ Segundo ele, esta afirmação de uma verdade inerente é incompatível com o desenvolvimento da argumentação e não é encontrada em nenhum dos outros escritos de Tomás. Dewan interpreta esta afirmação como um “deslize” na argumentação de Tomás, que teria sido corrigido posteriormente na *Suma Teológica*. Não que ele use o termo “deslize”, ou “erro”, literalmente, mas é nesta direção que a sua análise aponta. Por outro lado, ele chega a afirmar literalmente que, em alguns pontos da *Suma Teológica*, Tomás parece estar realmente criticando o seu próprio trabalho anterior.¹⁹⁷

Dewan também chama a atenção para a diferença na ordem da causalidade entre a verdade e o conhecimento. Em *DV* Tomás afirma explicitamente que “o conhecimento é um certo efeito da verdade”.¹⁹⁸ Segundo Dewan, esta ideia da verdade como causa do conhecimento não é encontrada em nenhum outro escrito de Tomás. De fato, na *Suma Teológica* nós encontramos logo no início uma sugestão da ordem inversa, quando Tomás afirma que “o termo do conhecimento, a verdade, está no intelecto”.¹⁹⁹

Além disso, Dewan observa que há uma clara diferença entre *DV* e *ST* quanto à relação entre a verdade da coisa e o intelecto humano. Em *DV* é afirmado que as coisas podem ser ditas verdadeiras em relação ao intelecto divino ou ao intelecto humano, embora em um caso esta relação seja essencial e, em outro, acidental. Tomás afirma, no artigo quarto de *DV*: “assim, pois, uma certa coisa diz-se verdadeira primeiro em relação à verdade do intelecto divino, depois em relação à verdade do intelecto humano”.²⁰⁰ A explicação da diferença entre estas duas relações é explicada em uma passagem anterior, no artigo segundo:

a coisa natural, constituída entre dois intelectos, diz-se verdadeira por adequação a ambos: segundo a adequação ao intelecto divino, diz-se verdadeira enquanto cumpre aquilo para o qual foi ordenada pelo intelecto divino (...) porém, quanto a sua adequação ao intelecto humano, uma coisa diz-se verdadeira enquanto é capaz de dar de si uma verdadeira estimativa²⁰¹

196 “It seems designed to make possible a doctrine of an intrinsic form of truth in things, even if identical with the entity of the thing”. Dewan, 2004, p. 11.

197 “Thomas is criticizing is own earlier work” Dewan, *Ibid*, p. 1.

198 *DV*, q. 1, a. 1 (p. 149).

199 *ST I*, q. 16, a. 1. (p. 358).

200 *DV*, q. 1, a. 4 (p. 181-183).

201 *DV*, q. 1, a. 2 (p. 163).

Na *Suma Teológica*, entretanto, já na resposta ao artigo primeiro, Tomás conclui que “a verdade está principalmente no intelecto, secundariamente nas coisas, na medida em que se referem ao intelecto, como a seu princípio”.²⁰² A referência ao intelecto aqui limita-se ao intelecto divino (já que o humano não é o princípio das coisas naturais). Dewan interpreta que aqui Tomás está deliberadamente excluindo a referência ao intelecto humano ao falar da verdade das coisas naturais, uma vez que apenas o intelecto divino pode ser referido a elas “como a seu princípio”. Neste mesmo artigo, na resposta à segunda objeção, Tomás comenta sobre o erro de afirmar que “tudo o que parece é verdadeiro” e afirma que este absurdo não emerge “se fazemos consistir a verdade das coisas na relação com o intelecto divino”. E também no sexto artigo ele afirma que “Se, porém, falamos da verdade enquanto está nas coisas, então todas as coisas são verdadeiras em razão de uma única e primeira verdade”²⁰³, a verdade do intelecto divino. Portanto, parece ficar claro que, na *Suma Teológica*, Tomás assume que a verdade da coisa consiste na sua adequação ao intelecto divino, e abandona a noção de verdade da coisa enquanto capacidade de “dar de si uma verdadeira estimativa”.

Com isso, Dewan afirma, fica eliminada a possibilidade de uma verdade da coisa como uma forma inerente, já que há apenas uma verdade – a do intelecto divino – pela qual as coisas são chamadas verdadeiras.²⁰⁴ E, de fato, não há nenhum uso do termo “inerente” neste artigo da *ST*. Dewan toma como prova definitiva do seu argumento a afirmação de Tomás de que “é o ser da coisa, e não sua verdade, que causa a verdade no intelecto”²⁰⁵

Se de fato em *DV* Tomás afirma a possibilidade de uma verdade inerente à coisa, então somos forçados a admitir que há uma contradição no seu pensamento, pois em outro momento, na mesma obra, Tomás afirma que as coisas não seriam mais verdadeiras caso em algum momento todos os intelectos (até mesmo o divino) deixassem de existir. Isso parece deixar claro que a verdade das coisas depende do intelecto:

“mesmo que não existisse intelecto humano, as coisas dir-se-iam ainda verdadeiras em ordem ao intelecto divino; mas se ambos os intelectos,

202 *ST I*, q. 16, a 1 (p. 359).

203 *ST I*, q. 16, a 6 (p. 368).

204 DEWAN, 2004, p. 15.

205 *ST I*, q. 16, a. 1 (p. 360).

permanecendo as coisas, o que é impossível, fossem eliminados, de nenhum modo permaneceria a noção de verdade”²⁰⁶

Mas será que existe alguma forma de interpretar estas passagens em *DV* de modo que torne o texto mais harmônico? Se isso for possível, poderemos supor, pela “presunção de inocência”, que Dewan não encontrou uma contradição no texto de Tomás, mas apenas interpretou equivocadamente algumas de suas afirmações. E nos parece que é possível sim encontrar um sentido coerente com o todo do seu texto na sua afirmação de que “a coisa denomina-se verdadeira como por uma forma inerente”.

Vejam os o contexto imediato desta afirmação. O parágrafo que a contém inicia afirmando que “As coisas então se dizem verdadeiras pela verdade que está no intelecto divino ou no intelecto humano”. Entretanto, nesta afirmação, ele não está explicitamente qualificando em que modo as coisas são ditas verdadeiras em cada um dos dois casos, mas há uma qualificação implícita. Precisamos apenas retroceder ao parágrafo anterior para perceber que ele considera a verdade da coisa em relação ao intelecto humano como acidental, em oposição à verdade da coisa em relação ao intelecto divino, que é essencial: “a verdade pois que se diz das coisas em comparação com o intelecto humano é de certo modo acidental às próprias coisas”.

Portanto, embora na *Suma Teológica* ele tenha omitido a menção a uma verdade da coisa em relação ao intelecto humano, ainda assim não seria correto sobrestimar o valor desta relação afirmada em *DV*. Isso pode ser constatado retrocedendo mais um pouco, até o primeiro parágrafo da solução deste artigo, onde afirma-se que

a verdade está primeira e propriamente no intelecto divino; própria mas secundariamente no intelecto humano; nas coisas, todavia, imprópria e secundariamente, porquanto se encontra somente por relação a uma das duas verdades.

Está claro que a verdade da coisa enquanto ordenada ao intelecto humano é não apenas secundária, mas principalmente imprópria. Um pouco mais à frente, ele menciona novamente aquele memorável experimento mental: “supondo que o intelecto humano não existisse nem pudesse existir, as coisas permaneceriam em

206 *DV*, q. 1, a. 2 (p. 163).

sua essência”. Em contraposição a isso, ele afirma que “entretanto, a verdade que delas se diz em comparação com o intelecto divino acompanha-as inseparavelmente”. Aqui ele não afirma literalmente, mas fica claro pela oposição, que na ausência do intelecto humano as coisas permaneceriam sendo verdadeiras em relação ao intelecto divino. No artigo segundo ele já havia afirmado isso, e ainda havia acrescentado que “se ambos os intelectos [humano e divino], permanecendo as coisas, o que é impossível, fossem eliminados, de nenhum modo permaneceria a noção de verdade”. A menção deste exemplo, mesmo que de forma parcial, aqui na solução do quarto artigo, é uma forte evidência de que ele não está afirmando uma verdade inerente da coisa como Dewan sugere.

Então a que ele se refere ao falar que as coisas são ditas verdadeiras como por uma “forma inerente”? Nos parece que ele não está se referindo a esta acepção da verdade como estando na coisa, ou seja, afirmando uma identidade entre a verdade da coisa e a sua forma. Afinal, ele não diz que a verdade é uma forma inerente, e sim que a coisa é dita verdadeira como por uma forma inerente (*sicut a forma inhaerente*). O paralelo com a saúde ajuda a esclarecer o que ele está querendo dizer. Assim como o alimento é dito sadio por uma qualidade sua que produz a saúde no animal, assim também a coisa é dita verdadeira por uma qualidade sua que produz a verdade no intelecto. Logo, esta “forma inerente” não se refere a uma verdade da coisa e sim à própria forma da coisa, que tem o poder de ser causa da verdade no intelecto. É importante não confundir, pela similaridade das expressões, a verdade “que está na própria coisa” com a verdade no sentido próprio, pois são diferentes. Já vimos que na coisa a verdade nunca se diz no sentido próprio.

Além do mais, Tomás afirma que a verdade da coisa em relação ao intelecto humano consiste no fato de que ela “é capaz de dar de si uma verdadeira estimativa”. A princípio parece que ele está afirmando que a verdade “ontológica” consiste nesta potência de inteligibilidade. Entretanto, a afirmação que se segue nos ajuda a compreender melhor o que ele quis dizer: “como pelo contrário dizem-se falsas aquelas coisas ‘capazes de parecer o que não são ou como não são’²⁰⁷ Ou seja, do ponto de vista da verdade da coisa, no sentido primário, todas as coisas são verdadeiras, pois todas elas se adéquam ao intelecto divino. Por outro lado, do ponto de vista da verdade da coisa no sentido secundário, algumas coisas são

²⁰⁷ DV, q. 1, a. 2 (p. 163).

verdadeiras enquanto outras são falsas. Isso nos leva a concluir que este sentido secundário da verdade das coisas se refere não a uma qualidade da coisa em si, mas sim ao modo como a coisa se relaciona ao intelecto humano. Portanto, nos parece que o que acontece aqui é que Tomás está tentando “salvar as aparências”, ao levar em consideração o uso corrente da linguagem.²⁰⁸ Tanto em nossos dias quanto nos dias de Tomás, e até nos dias de Aristóteles, sempre foi comum designar algumas coisas como verdadeiras e outras como falsas. No décimo artigo, em *DV*, que responde se há falsidade nas coisas, Tomás utiliza o exemplo do ouro falso, e ainda cita Aristóteles para reforçar o seu argumento:

Por isso, o Filósofo afirma [VI *Metaph.* 29] que se dizem falsas aquelas coisas que ‘são aptas para simularem que [não] são ou para parecerem aquilo que não são’, como se diz ouro falso aquele em que aparece exteriormente a cor do ouro e outros acidentes análogos, enquanto não subsiste no interior a natureza do ouro.²⁰⁹

Mas Tomás logo em seguida deixa claro que deste ponto de vista a coisa não se diz verdadeira de modo absoluto, por si mesma, mas apenas “sob um certo aspecto e potencialmente”. Os próprios termos que ele usa ajudam a ressaltar esta diferença, pois ele afirma que do ponto de vista da relação com o intelecto divino todas as coisas são verdadeiras (*omine res est vera, et nulla res est falsa*); enquanto que do ponto de vista da relação com o intelecto humano algumas coisas dizem-se (*dicuntur*) falsas.

Outro ponto que aumenta a complexidade do problema é a teoria dos transcendentais. Como já foi visto no capítulo anterior, esta teoria é difícil de ser conciliada com a prioridade que Tomás dá ao intelecto na definição da verdade, uma vez que os transcendentais são entendidos como propriedades dos entes. Mas aqui surge uma dificuldade adicional, pois se Dewan estiver certo sobre Tomás ter excluído a referência ao intelecto humano na definição da verdade, então como fica a teoria dos transcendentais exposta em *DV* 1.1? Pois lá ele define os transcendentais relacionais como ajustar-se (*convenire*) à alma. Entretanto, embora

²⁰⁸ Interessante notar que a *Suma Contra os Gentios* inicia com uma menção à afirmação de Aristóteles de que é conveniente respeitar a terminologia vulgar ao se dar nome às coisas. *SCG* I, 1.

²⁰⁹ *DV*, q. 1, a. 10 (p. 261). Na verdade esta citação encontra-se no livro V da *Metafísica*. Além disso, o texto latino, em paralelo nesta edição bilingue, deixa transparecer que omitiu-se um “não” na tradução. As palavras de Aristóteles então seriam: “são aptas para simularem que **não** são [aquilo que são] ou para parecerem aquilo que não são”.

a questão dos transcendentais aumente a complexidade do problema, talvez ela nos ajude a reunir pistas para entender melhor as intenções de Tomás nos seus textos.

O artigo de Lawrence Dewan, referido acima, intitula-se “*Is Truth a Transcendental for St. Thomas Aquinas?*”. Em sua conclusão, após afirmar que Tomás declinou da afirmação de uma verdade inerente à coisa, ele levanta a questão da transcendentalidade da verdade. Afinal, se não existe uma verdade *da coisa*, como a verdade pode ser uma propriedade transcendental? Não é possível descartar a transcendentalidade, pois Tomás reafirma, em *ST* 16.3, a convertibilidade entre o verdadeiro e o ente. Para resolver este problema, Dewan afirma que a posição assumida por Tomás na *ST* é de que a verdade é um transcendental lógico, não mais um transcendental metafísico.

Afinal, os transcendentais são assim chamados como transcendendo as categorias aristotélicas. A doutrina das categorias é pertencente à lógica, mas é usada na metafísica também. Não deveria nos surpreender que alguns predicados transcendentais tivessem tipos de verificação diferentes dos outros. Isso parece ser o caso, no pensamento de Tomás, com “bom” e “verdadeiro”. Ambos são predicados de todo ente, mas o fundamento real para toda criatura ser chamada “verdadeira” é o intelecto divino, enquanto o fundamento real para toda criatura ser chamada “boa” é tanto a bondade divina quanto a própria bondade inerente à criatura.²¹⁰

Entretanto, Aertsen responde a esta tese de Dewan, no artigo “*Is truth Not a transcendental for Aquinas?*”. Ele não responde a Dewan o porquê da omissão, na *ST*, de qualquer referência ao intelecto humano na conceituação da verdade da coisa, mas apresenta argumentos para mostrar que Tomás ainda mantém a noção ontológica. Para esta argumentação, ele recorre ao terceiro artigo da questão 16, aquele que pergunta se o *verdadeiro* e o *ente* são convertíveis entre si. A solução de Tomás a esta questão é tão concisa que não é possível citar menos do que a resposta completa:

Assim como o bem tem a razão de ser atrativo, assim o verdadeiro está ordenado ao conhecimento. Ora, na medida em que uma coisa participa do ser, nessa mesma medida ela é cognoscível. Por essa razão se diz no tratado Sobre a alma: “A alma é, de certo modo, tudo”, segundo o sentido e

210 “After all, the transcendentals are so called as transcending the Aristotelian categories. The doctrine of the categories is one that pertains to logic, but is used in metaphysics as well. It should not be surprising that some transcendental predicates have different sorts of verification than others. This seems, in Thomas’s mind, to be the case with ‘good’ and ‘true’. Both are predicated of every being, but the real foundation for every creature being called ‘true’ is the divine mind, whereas the real foundation for every creature being called ‘good’ is both the divine goodness and that creature’s own inherent goodness.” DEWAN, 2004, p. 17-18.

segundo o intelecto. Daí resulta que assim como o bem é convertível ao ente, assim o é o verdadeiro. Contudo, assim como o bem acrescenta ao ser a razão de ser atrativo, assim também o verdadeiro acrescenta ao ser uma relação com o intelecto.

A afirmação de que “o verdadeiro está ordenado ao conhecimento” parece muito semelhante à que, encontrada em *DV*, de as coisas são verdadeiras à medida em que possuem uma capacidade “dar de si uma verdadeira estimativa”²¹¹. Esta última afirmação é justamente aquela que Dewan afirma ter Tomás intencionalmente omitido na *ST*. E Aertsen parece considerar ambas equivalentes:

Tomás claramente indica a *ratio* de “a verdade” em um sentido metafísico: isso expressa “um ordenamento ao conhecimento”. Verdade é concebida aqui como cognoscibilidade. Tomás consistentemente fala de verdade ontológica em termos de “aptidão”: algo é dito “verdadeiro” enquanto é apto para ser conformado ao intelecto ou “é apto a realizar uma ideia verdadeira de si mesmo”.²¹²

Mas já vimos que o “dar de si uma verdadeira estimativa”, a que Tomás se refere em *DV* 1.2, não se refere à verdade da coisa no sentido absoluto, mas apenas de modo analógico.²¹³ Portanto, não serve para sustentar a noção de verdade como transcendental. Logo, esta afirmação não é equivalente à que “o verdadeiro está ordenado ao conhecimento”. Mesmo assim, não perde força a defesa, empreendida por Aertsen, da noção ontológica da verdade; pois a seu favor ela encontra a afirmação de que “na medida que uma coisa participa do ser, nessa mesma medida ela é cognoscível”. Esta sim parece ser uma prova definitiva de que Tomás ainda tem em mente um aspecto metafísico, e não meramente lógico, da verdade enquanto transcendental.

Outro argumento apresentado por Aertsen é a continuidade no uso do argumento da correlação do ente com a alma. Como já foi visto, um passo fundamental na derivação dos transcendentais, em *DV* 1.1, é a afirmação, apoiada em Aristóteles, de que a alma, que “de certo modo é todas as coisas”, preenche o requisito de ser algo capaz de concordar com todas as coisas (*natum sit convenire*

²¹¹ *DV*, q. 1, a. 2 (p. 163).

²¹² Thomas clearly indicates the ratio of “the true” in a metaphysical sense: it expresses “an order to knowledge.” truth is conceived here as knowability. Thomas consistently speaks of ontological truth in terms of “aptitude”: something is called “true” insofar as it is apt to be conformed to the intellect or “is apt to bring about a true idea of itself”. AERTSEN, J. A. Is truth Not a transcendental for Aquinas?. In: Kwasniewski, Peter A. (Ed.) *Wisdom’s apprentice: Thomistic essays in honor of Lawrence Dewan, O.P.* Washington: The Catholic University of America Press, 2007, 10.

²¹³ Ver página 71.

cum omni ente). Isso é o que possibilitaria a existência dos transcendentais relacionais: o bem e o verdadeiro. E, ao contrário do que se esperaria se Dewan estivesse correto, esta mesma afirmação reaparece na *ST*, na resposta ao terceiro artigo, que trata da convertibilidade entre o verdadeiro e o ente. Segundo Aertsen, isto indica continuidade entre o pensamento de Tomás em *DV* e *ST*:

Verum é um transcendental relacional. Tomás indica o termo ao qual o ente é correlato citando a declaração de Aristóteles: “a alma é em certo sentido todas as coisas”. É ilustrativo da continuidade na concepção de *verdade* de Tomás o fato de que a ideia de correlação entre *anima* e ente, a qual é central em seu argumento para o caráter transcendental da verdade em *De Veritate*, reapareça na *Summa*.²¹⁴

Parece, então, que este texto, *ST* 16.3, refuta a afirmação de Dewan de que Tomás excluiu qualquer referência ao intelecto humano ao falar da verdade das coisas naturais. Mas porque, então, ele omitiu isso nos demais artigos? Isso Aertsen não responde, mas analisaremos mais adiante esta questão. A conclusão de Aertsen é a de que Tomás aceita duas concepções de verdade, uma que se aplica ao intelecto e uma que se aplica à coisa. Uma evidência disso ele vê no fato de Tomás ter recorrido à mesma fonte, Aristóteles, para afirmar as duas posições. Como já vimos, Aristóteles tanto afirmou que “o verdadeiro e o falso não estão nas coisas, mas no intelecto”, quanto afirmou que “é mesma a ordem das coisas no ser e na verdade”.²¹⁵ Aertsen afirma que esta aparente contradição na *Metafísica* de Aristóteles foi recebida por Tomás como argumento para sustentar estes dois aspectos da verdade:

Ele não apela, como alguém poderia esperar, à definição de *verdade* de Agostinho, “verdadeiro é aquilo que é”, mas apela a Aristóteles. Uma estratégia deliberada pode estar por trás desta escolha. Precisamente por apelar ao mesmo filósofo, o qual assevera que o lugar da verdade é o intelecto, Tomás sugere que as duas concepções de verdade pertencem uma à outra.²¹⁶

214 “*Verum* is a relational transcendental. Thomas indicates the term to which being is correlated by quoting Aristotle’s statement “the soul is in a sense all things.” it is illustrative for the continuity in Aquinas’s conception of truth that the idea of the correlation between *anima* and being, which is central in his argument for the transcendental character of the true in *De veritate*, recurs in the *Summa*”. AERTSEN, 2007, p. 11.

215 ARISTÓTELES, *Met.*, II 1, 993b 30 (tal como cada coisa é no tocante à existência é no tocante à verdade).

216 “He does not appeal, as one might expect, to Augustine’s definition of truth, “The true is that which is,” but appeals to Aristotle. A deliberate strategy could underlie this choice. Precisely by appealing to the same philosopher, who claims that the place of truth is the intellect, Thomas suggests that the two conceptions of truth belong together”. AERTSEN, 2007, p. 9.

Antes de tentarmos desfazer o imbróglio destas diferentes interpretações, seria útil acrescentar ainda o parecer de mais um dos comentadores de Tomás. Wippel afirma que, em seus textos mais tardios, Tomás continua sustentando que a verdade se diz das coisas em relação ao intelecto divino ou ao intelecto humano. Entretanto, ele oportunamente esclarece que isso pode ser entendido corretamente se tomarmos o devido cuidado com a distinção, já apresentada acima, entre a verdade no sentido próprio e no sentido impróprio.

minha conclusão foi que, tendo introduzido apropriadas distinções, Tomás mantém que a verdade é formalmente e intrinsecamente presente nas próprias coisas. Mas isso se aplica à verdade apenas quando ela é entendida amplamente (*improprie*), não quando é entendida estritamente (*proprie*).²¹⁷

O sentido próprio, ao qual se refere, é da relação da coisa com o intelecto divino, enquanto o sentido impróprio é o da relação com o intelecto humano. Sobre esta última relação, Wippel também ressalta que, para Tomás, a relação entre um ente e um intelecto criado não implica nenhuma adição ao ente, pois não é uma relação real e sim uma relação de razão.²¹⁸

Sobre a verdade como transcendental, parece que Wippel está do lado de Aertsen, pois entende que os transcendentais, incluindo a verdade, são propriedades do ser; em suas palavras: “certas características que são encontradas onde quer que o ser seja encontrado, ou que seguem todo ente”²¹⁹. Além disso, ele afirma que Tomás entende a verdade como transcendental tanto com relação ao intelecto divino quanto ao intelecto humano, pela adequação às coisas ao primeiro e pela capacidade de dar ao segundo “uma verdadeira estimativa”.²²⁰

Além disso, Wippel conclui que a verdade é um transcendental apenas quando se refere à verdade da coisa, não quando se refere à verdade do intelecto.²²¹ Ao afirmar isso ele recorre à afirmação de Tomás, na resposta à primeira objeção em

217 “my conclusion was that, having introduced appropriate distinctions, Thomas holds that truth is formally and intrinsically present in things themselves. But this applies to truth only when it is taken broadly (*improprie*), not when it is taken strictly (*proprie*)”. WIPPEL, 1989, p. 543.

218 *Ibid.*, p. 324.

219 “certain characteristics which are found wherever being is found, or which follow upon every being”. *Ibid.*, p. 545.

220 *Ibid.*, p. 545.

221 “truth is transcendental in the strict sense, that is, in the order of predication, only when we refer to truth of being, not when we refer to truth of the intellect.” WIPPEL, *Ibid.*, p. 545.

ST 16.3, de que “o verdadeiro que está no intelecto é convertível com o ente, como o que manifesta é convertível com o que é manifestado”.

Podemos ver, então, que há um consenso a respeito do fato de que Tomás mantém a afirmação da verdade como transcendental. O que difere na interpretação dos comentadores é o modo como a verdade seria transcendental. Dewan afirma que é um transcendental apenas lógico, Aertsen afirma que é tanto lógico quanto metafísico e Wippel parece concordar com o último.

4.3.2 Uma leitura alternativa

Antes de passar para a avaliação destas interpretações, gostaríamos de apresentar nossa própria interpretação das passagens que se referem à verdade ontológica. Algumas coisas já foram adiantadas, quando tratamos da “forma inerente”. Mas ainda há outros pontos que precisam ser melhor esclarecidos.

O artigo primeiro, em *De Veritate*, responde “o que é a verdade”, mas não no sentido de determinar qual é a coisa a que propriamente se aplica o termo “verdade”; e sim no sentido de dizer o que o termo “verdade” expressa: qual é a sua definição (*ratio*) ou qual é a sua quiddidade (*quid est veritas*). Em termos contemporâneos, não se está buscando a referência do termo, mas o seu sentido. Portanto, o fato de Tomás lidar aqui com o uso transcendental do termo não implica que ele esteja afirmando ser este o uso mais próprio do termo. Em outras palavras, o uso do termo como transcendental não está sendo afirmado como o uso principal, mas está simplesmente sendo usado para “isolar” o sentido do termo.

O segundo artigo, *DV* 1.2, este sim trata da aplicação do termo “verdade”. E a resposta não poderia ser mais clara: a verdade se aplica primeiramente ao intelecto. O motivo disso é que “uma vez que o verdadeiro é dito primeiramente de uma coisa e depois de muitas outras, é necessário que seja dito primeiramente daquilo em que primeiramente se encontra a noção completa da verdade”²²². A noção completa da verdade, como foi demonstrado no artigo anterior, é a adequação do intelecto e da coisa. E neste segundo artigo Tomás demonstra que esta adequação se completa no intelecto.

²²² “cum verum dicatur per prius et posteiur de pluribus, oportet quod de illo per prius dicatur in quo primo invenitur completa ratio veritatis”

Agora, resta explicar de que modo, ou de que modos, a verdade pode se aplicar às coisas. A segunda metade da solução do artigo 2 explica isso. Tomás explica que

a coisa natural, constituída entre dois intellectos, diz-se verdadeira por adequação a ambos: segundo a adequação ao intellecto divino, diz-se enquanto cumpre aquilo para o qual foi ordenada pelo intellecto divino (...) quanto a sua adequação ao intellecto humano, uma coisa diz-se verdadeira enquanto é capaz de dar de si uma verdadeira estimativa.²²³

Perceba-se que aqui ele não está mais se concentrando no conceito de verdade em si, mas no uso que se faz dele. Está tentando explicar as formas pelas quais a coisa “diz-se verdadeira”.

O terceiro artigo responde a questão “se a verdade é somente no intellecto componente e dividente”, à qual Tomas responde confirmando que ela se encontra primeiramente neste ato do intellecto. Mas ele não rejeita totalmente a predicação da verdade sobre o intellecto que forma a quiddidade das coisas e as definições, mas afirma que esta aplicação é secundária. Por fim, Tomás conclui com uma ordenação dos modos de predicação da verdade. Ele afirma:

Fica claro, do que foi dito, que o verdadeiro diz-se primeiramente da composição ou da divisão do intellecto; secundariamente, da definição das coisas segundo impliquem uma composição verdadeira ou falsa; terciariamente, das coisas segundo tenham adequação ao intellecto divino ou sejam capazes de adequar-se ao intellecto humano; quaternariamente, do homem por causa de poder escolher as coisas verdadeiras ou realizar uma estimativa de si ou dos outros, verdadeira ou falsa, pelas coisas que diz ou faz. As palavras pois recebem a predicação da verdade do mesmo modo que os conceitos que significam.²²⁴

O que há de mais revelador, e estranho, neste ordenamento é que ele difere de várias formas do ordenamento apresentado logo no artigo subsequente, o qual é foi citado acima: “a verdade está primeira e propriamente no intellecto divino; própria, mas secundariamente, no intellecto humano; nas coisas, todavia, imprópria e secundariamente”. Afinal, a verdade das coisas é secundária ou terciária? O que explica esta aparente contradição? Queremos chamar a atenção para o modo como estes dois ordenamentos são apresentados, especialmente os termos que são

²²³ DV, q. 1, a. 2 (p. 163).

²²⁴ DV, q. 1, a. 3 (p. 169-171).

utilizados. O primeiro ordenamento afirma que “o verdadeiro **diz-se** primeiramente...” enquanto que o segundo afirma que “a verdade **está** primeira[mente]...”.

O primeiro caso está tratando da predicação. Ou seja, dado o fato de que o termo *verdadeiro* é utilizado para designar muitas coisas, é preciso ordenar a qual convém primeiramente, e secundariamente, e assim por diante. Portanto, o nível de discussão aqui é da linguagem.

O segundo caso está tratando, indiretamente, do que há de verdade nas coisas. A pergunta central do artigo é “se há somente uma verdade pela qual todas as coisas são verdadeiras”, mas para responder a isto é preciso responder de que modo há verdade nas coisas. Ele está afirmando que há verdade sim nas coisas; entretanto, ressalta que a verdade das coisas não é própria. A verdade que se encontra na coisa é da coisa, mas de modo impróprio, pois só se encontra na coisa por causa da relação da coisa com o intelecto. Há vários indícios neste texto que confirmam o reconhecimento de uma verdade da própria coisa. Tais como a identificação da verdade da coisa com a sua entidade: “As verdades então que estão nas coisas são múltiplas como as entidades das coisas”; e mais adiante: “pela verdade que está na própria coisa, a qual é precisamente **a entidade** adequada ao intelecto ou adequando a si o intelecto” (perceba-se que a verdade da coisa é a entidade, a qual adequa-se ao intelecto, e não a adequação da entidade ao intelecto).

Para entender este artigo é preciso tomar cuidado com a diferença entre a *verdade* e o *verdadeiro*. A verdade é entendida de diversas formas, algumas formas são próprias e algumas formas são impróprias. A verdade propriamente dita, é a adequação do intelecto e da coisa, conforme a definição que Tomás entende expressar aquilo que formalmente realiza a noção do verdadeiro. A verdade impropriamente dita é a própria coisa, conforme aquelas outras definições “ontológicas”, como a de Agostinho que afirma ser verdade “aquilo que é” (a não ser que se entenda esta definição de um modo diferente, como Tomás de fato faz). Por isso Tomás afirma aqui que “se porém se considera a verdade impropriamente dita, segundo a qual todas as coisas são ditas verdadeiras, então há muitas verdades de muitas coisas diversas, mas uma única verdade de uma única coisa verdadeira”. Assim como a verdade (a noção de verdade) é entendida de diversas formas, assim também o verdadeiro (atributo) é atribuído de diversas formas, de acordo com a

noção de verdade que temos em mente (própria ou imprópria). Portanto, quando se tem a noção própria da verdade, então as coisas são ditas verdadeiras pela verdade que está no intelecto divino ou humano. Por outro lado, quando se tem a noção imprópria da verdade, então as coisas são ditas verdadeiras por si mesmas.

Em resumo, a “verdade propriamente dita, segundo a qual todas as coisas são principalmente verdadeiras” é a verdade do intelecto divino. A “verdade propriamente dita, segundo a qual as coisas dizem-se verdadeiras secundariamente” é a verdade do intelecto humano. A verdade “impropriamente dita, segundo a qual todas as coisas são ditas verdadeiras” é a verdade da coisa, que é a sua essência. Conclui-se, então, que as coisas são ditas verdadeiras pela verdade que está no intelecto divino ou no intelecto humano. E isso é um uso próprio do termo. Mas as coisas também são ditas verdadeiras pela verdade que está na própria coisa (e isso ele está simplesmente reconhecendo, não está afirmando por si mesmo), só que este uso é impróprio, embora não inválido ou sem sentido. Portanto, aquela passagem confusa, no final do texto em questão, pode ser entendida da seguinte forma:

As coisas então se dizem verdadeiras pela verdade que está no intelecto divino ou no intelecto humano [conforme a noção própria da verdade], como o alimento diz-se sadio pela saúde que está no animal, e não como por uma forma inerente; mas pela verdade que está na própria coisa [ou seja, a noção imprópria da verdade], a qual é precisamente a entidade adequada ao intelecto ou adequando a si o intelecto, **a coisa denomina-se verdadeira como por uma forma inerente**, como o alimento diz-se sadio por uma sua própria qualidade da qual se diz sadio.²²⁵

Mas será que podemos encontrar uma ideia semelhante a esta na *Suma Teológica*? A princípio, parece ser difícil encontrar uma afirmação tão explícita sobre a verdade da coisa. Mas olhando atentamente é possível perceber que todos os elementos afirmados em *DV* estão presentes na *ST*. Vejamos primeiro a distinção entre o sentido próprio e o sentido impróprio da verdade. No artigo 6, que responde se “todas as coisas são verdadeiras em razão de uma única verdade”, Tomás inicia relembando a distinção entre duas formas diferentes de predicação:

quando algo é atribuído a muitos de modo unívoco, isso se encontra segundo sua razão própria em cada um. Por exemplo, animal em cada espécie de animal. **Quando, porém, algo é dito de muitos**

225 *DV*, q. 1, a. 4 (p. 183) (grifo nosso).

analogicamente, isso se encontra segundo sua razão própria em um único deles, em função do qual os outros são denominados²²⁶

Obviamente, se um recebe a atribuição segundo a razão própria, os demais a recebem de forma imprópria. Agora, vejamos se há uma explicação destas duas formas de atribuição. No artigo 2, vemos a seguinte explicação:

O verdadeiro, como foi dito, segundo sua razão primeira está no intelecto. Como, por outro lado, **toda coisa é verdadeira na medida em que possui a forma própria de sua natureza**, é necessário que o intelecto, enquanto cognoscente, seja verdadeiro enquanto possui a semelhança da coisa conhecida, a qual é a sua forma enquanto é cognoscente.²²⁷

A expressão “como, por outro lado,” (*Cum autem*) marca a oposição entre a razão primeira (ou própria) da verdade, que está no intelecto, e a sua razão secundária, ou imprópria, que se diz da coisa. Também, no artigo 6 nós podemos encontrar uma referência à verdade da coisa:

Se, porém, falamos da verdade enquanto está nas coisas, então todas as coisas são verdadeiras em razão de uma única e primeira verdade, a que cada uma é assemelhada segundo seu modo de ser.²²⁸

Embora aqui haja uma referência ao intelecto divino, na expressão “são verdadeiras em razão de uma única e primeira verdade”, é importante notar que não se está dizendo que a verdade da coisa é a adequação ao intelecto divino. Pelo contrário, se está afirmando que a verdade está na coisa. Ou seja, aqui cabe perfeitamente aquela expressão “a coisa denomina-se verdadeira como por uma forma inerente”, desde que entendida corretamente: no sentido de que a coisa é dita verdadeira, embora de modo impróprio, devido ao seu modo de ser, o qual se assemelha ao seu princípio na mente divina.

Quanto à verdade das coisas em relação ao intelecto humano, a melhor pista que encontramos na *Suma Teológica* está no primeiro artigo da questão 17, sobre a falsidade. Ao responder se há falsidade nas coisas, Tomás incia

²²⁶ ST I, q. 16, a. 6 (grifo nosso).

²²⁷ ST I, q. 16, a. 2 “verum, sicut dictum est, secundum sui primam rationem est in intellectu. Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est quod intellectus, in quantum est cognoscens, sit verus in quantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma eius in quantum est cognoscens” (grifo nosso)

²²⁸ ST I, q. 16, a. 6.

esclarecendo que a falsidade, assim como a verdade, só existe propriamente no intelecto; nas coisas ela só existe em relação ao intelecto:

Como o verdadeiro e o falso se opõem, e os termos opostos o são em referência à mesma coisa, é necessário buscar a falsidade, antes de mais nada, onde se encontra a verdade, a saber no intelecto. Nas coisas não há verdade ou falsidade, a não ser com relação ao intelecto. Qualquer coisa, segundo o que lhe convém por si, é denominada de modo absoluto, ao passo que segundo o que lhe convém por acidente, só é denominada sob certo aspecto. Portanto, uma coisa poderia ser dita falsa, de modo absoluto, com referência ao intelecto de que depende, e ao qual se refere por si; com relação, porém, a outro intelecto ao qual se refere de modo accidental, só poderia ser denominada falsa sob certo aspecto. (...) Assim, nas coisas que dependem de Deus nada podemos encontrar de falso, se as consideramos em sua relação com o intelecto divino, pois tudo o que acontece nas coisas provém da ordenação do intelecto divino. (...) **Com relação, porém, a nosso intelecto, a que se referem por acidente as coisas naturais, delas se diz que são falsas, não de modo absoluto, mas sob certo aspecto. E, isso de duas maneiras (...)**²²⁹

Ora, onde há falsidade tem que haver verdade, ao menos potencialmente. Então fica claro que Tomás admite que haja verdade nas coisas em relação ao intelecto humano, contrariando parcialmente a afirmação de Dewan de que Tomás teria excluído qualquer referência ao intelecto humano em relação à verdade das coisas. Entretanto, é preciso sempre deixar claro que este é o sentido impróprio.

A passagem a seguir, retirada da resposta ao artigo 2, ilustra bem o que estamos querendo afirmar, pois aqui Tomás afirma e, logo a seguir, nega a existência da verdade em outras coisas além do intelecto que compõe e divide. Portanto, este texto só pode fazer um mínimo de sentido se levarmos em conta a diferença entre o falar com propriedade e as demais formas de falar da verdade (ou seja, analogicamente).

Portanto, a verdade pode estar no sentido ou no intelecto que conhece a essência, como em uma coisa verdadeira; não, porém, como o conhecido se encontra naquele que conhece, o que implica o termo verdadeiro. A perfeição do intelecto é o verdadeiro enquanto conhecido. Por essa razão, para falar **com propriedade**, a verdade está no intelecto que compõe e que divide, não nos sentidos, tampouco no intelecto que conhece a essência.²³⁰

229 ST I, q. 17, a. 1. (grifo nosso)

230 ST I, q. 16, a. 2.

4.3.3 Respostas aos comentadores

Tendo exposto as principais opiniões vigentes na literatura secundária e tendo apresentado nossa própria interpretação das passagens em discussão, passamos agora a considerar como esta interpretação sugerida poderia responder aos questionamentos levantados pelos comentadores, e ainda, se possível, ajudar a dirimir as divergências entre os intérpretes.

Em resposta a Dewan, podemos estar de acordo com a afirmação de que, na *Suma Teológica*, Tomás evita a referência ao intelecto humano ao falar da verdade da coisa. Mas não porque ele desse muito valor a isso em *De Veritate*. Lá ele já tinha afirmado que a coisa era dita verdadeira em relação ao intelecto humano apenas secundariamente. Nos parece que em *DV* ele estava mais preocupado em dar um sentido a todas as formas de uso do termo, hierarquizando os usos. Enquanto que na *ST* ele é mais direto, atendo-se ao essencial. Um indício disto está na terminologia utilizada: em *DV*, “uma coisa é dita verdadeira...”; e, em *ST*, “uma coisa é verdadeira, absolutamente falando...”.

Portanto, por um lado temos que concordar com Dewan sobre a observação de que Tomás, na *Suma Teológica*, excluiu a referência ao intelecto humano ao falar da verdade da coisa. Mas, por outro lado, devemos responder a Dewan que esta exclusão não foi uma correção do que foi afirmado em *De Veritate*. O que ocorreu foi que, na *ST*, Tomás se ateu a tratar dos aspectos essenciais da verdade, como podemos ver já no primeiro artigo, quando afirma que “o juízo sobre uma coisa não se faz em razão do que lhe é accidental, e sim do que lhe é essencial”.²³¹ Isso está em pleno acordo com o que foi afirmado em *De Veritate* e, além disso, não exclui o uso do termo *verdadeiro* com relação a certas qualidades accidentais das coisas. Este uso secundário não está tão claro na *Suma Teológica* como em *De Veritate*, mas pode ser inferido no artigo que trata da falsidade. Neste artigo Tomás afirma que nenhuma coisa pode ser denominada falsa em relação ao intelecto do qual depende, mas também admite que em relação a outro intelecto ela pode ser denominada falsa – e, por inferência, também verdadeira – somente sob certo aspecto (*nisi secundum quid*):

Qualquer coisa, segundo o que lhe convém por si, é denominada de modo absoluto, ao passo que segundo o que lhe convém por acidente, só é denominada sob certo aspecto. Portanto, uma coisa poderia ser dita falsa,

²³¹ *ST* I, q. 16, a. 1 (p. 359).

de modo absoluto, com referência ao intelecto de que depende, e ao qual se refere por si; com relação, porém, a outro intelecto ao qual se refere de modo accidental, só poderia ser denominada falsa sob certo aspecto.²³²

Quanto à “forma inerente”, entendemos que Dewan faz uma sobrevalorização do valor desta expressão em *DV* 1.4. Ele interpreta que Tomás está afirmando ser a verdade uma forma inerente nas coisas, mas o que ele está falando – conforme esperamos ter elucidado acima – é que a coisa é dita verdadeira “como por uma forma inerente”. Em outras palavras, a coisa é dita verdadeira [no sentido impróprio] por causa da forma da coisa, ou seja, o seu ser adequado ao intelecto divino.

Portanto, quanto à afirmação de Dewan de que “Tomás eliminou completamente da doutrina da verdade das coisas qualquer ‘forma inerente’”²³³, podemos responder que Tomás não eliminou esta doutrina – porque ele simplesmente nunca a defendeu. Pelo menos não da forma como Dewan afirma. Quanto à afirmação que se segue, “há somente uma verdade pela qual todas as coisas são chamadas ‘verdadeiras’”²³⁴, podemos responder que isso é verdadeiro no sentido próprio e absoluto (nos termos de *DV*) ou absolutamente falando (nos termos de *ST*). Entretanto, podemos responder também que Tomás não exclui um modo de falar em que as coisas podem ser ditas verdadeiras ou falsas em relação ao intelecto humano, desde que se fique claro que este não é o modo próprio e absoluto.

Uma objeção poderia ser levantada a partir do texto do artigo seguinte, onde Tomás se refere a uma “verdade inerente” às coisas. O texto deste artigo infelizmente não deixa muito claro o que significaria esta “verdade inerente”. Mas se poderia buscar o significado desta expressão a partir da sua oposição à “verdade extrínseca”, que é claramente a verdade do intelecto divino. Além disso, é preciso levar em consideração o contexto da questão, que é a pergunta de “se alguma outra verdade além da primeira é eterna”:

Se portanto consideramos a verdade inerente às criaturas verdadeiras, que encontramos nas coisas e no intelecto criado, então a verdade não é eterna, nem a das coisas e nem a dos enunciados; pois as coisas mesmas ou os intelectos, aos quais a verdade inere, não existem desde a eternidade. Se,

²³² *ST I*, q. 17, a. 1 (p. 374).

²³³ “Thomas has completely eliminated from the doctrine of the truth of things any ‘inherent form’”. DEWAN, 2004, p. 15.

²³⁴ “There is only one truth by which all these things are called ‘true’”. *Ibid.*

por outro lado, consideramos a verdade das criaturas verdadeiras, pela qual todas as coisas são ditas verdadeiras, conforme medida extrínseca, a qual é a verdade primeira, então a verdade de todas as coisas, de todos os enunciados e de todos os intelectos é eterna.²³⁵

Independentemente de qual seja o significado desta expressão, que nos parece um tanto obscura, o que podemos responder à possível objeção é que a expressão não se refere à verdade da coisa, pois a “verdade inerente” contempla também ao intelecto criado. Portanto, esta expressão não tem relação direta com a afirmação, no artigo anterior, de que “a coisa denomina-se verdadeira como por uma forma inerente”. Talvez seja por isso mesmo que Dewan nem mencionou este texto na construção do seu argumento.

Portanto, contrariamente a Dewan, concluímos que nestes textos estudados não há exatamente uma mudança no pensamento de Tomás, mas sim uma mudança de abordagem. Em *DV* ele se preocupa em explicar cada modo de uso do termo, dizendo quais são próprios e impróprios, primários e secundários, ao passo que na *ST* ele se atém ao essencial. O fato de não mencionar na *Suma Teológica* estes outros modos de falar da verdade não implica em que ele os esteja negando. De igual forma, ao tratar destes outros modos em *DV* não significa que ele lhes dê ali uma importância maior do que merecem. Em ambos os textos ele é claro em afirmar as suas teses centrais, mas na *Suma Teológica* ele toma a liberdade de se ater apenas a estas. Isto fica claro já no primeiro artigo de *ST* 16, quando afirma: “Portanto uma coisa é verdadeira, absolutamente falando, segundo a relação com o intelecto de que depende”. A interposição do “absolutamente falando” deixa implícito o reconhecimento de outros modos de falar da verdade. E isso está de acordo com o que se diz em *DV* 1.4: “assim pois uma certa coisa diz-se verdadeira primeiro em relação à verdade do intelecto divino, depois em relação à verdade do intelecto humano”.

Portanto, poderíamos dizer que as respostas em *DV* são mais abrangentes e na *ST* mais diretas. Uma evidência disso pode ser vista na diferença do número de objeções, *sed contra* e suas respectivas respostas. Em *DV*, a questão sobre a verdade possui 12 artigos, enquanto a questão correlata na *ST* possui 8, embora

²³⁵ “Si ergo accipimus veritatem creatorum verorum eis inhaerentem, quam invenimus in rebus, et intellectu creato, sic veritas non est aeterna, nec rerum, nec enuntiabilium; cum ipsae res, vel intellectus, quibus ipsae veritates inhaerent, non sint ab aeterno. Si autem accipiatur veritas verorum creatorum, qua dominantur omnia vera, sicut extrinseca mensura, quae est veritas prima, sic omnium, et rerum, et enuntiabilium, et intellectuum, veritas est aeterna” *DV*, q. 1, a. 5.

sejam complementados pela questão seguinte (17), sobre a falsidade, com 4 artigos. Os artigos em *DV* 1 possuem uma média de 6 objeções e 3 *sed contra*, sendo que o maior artigo possui 21 objeções. Os artigos na *ST*, qq. 16 e 17, possuem uma média de 3 objeções, não passando de 4, e todos possuem apenas um *sed contra*.

Mas por que esta diferença? Talvez porque *DV* 1 é uma discussão propriamente sobre a verdade, enquanto *ST* 16 é um tratamento da verdade subsidiário a um empreendimento maior, que é a investigação teológica. (Ou, como o próprio Tomás diz, no começo de sua *suma*, está a “dar leite para as crianças”²³⁶). Além disso, *De Veritate* é fruto de um debate público, em que todos os detalhes são analisados minuciosamente, enquanto a *Suma Teológica* é escrita com o intuito de ser um texto didático e não a súmula de um debate.

Por fim, temos que responder à questão da transcendentalidade. Vimos que Dewan não nega que Tomás considere a verdade um transcendental, mas alega que Tomás a entende como um transcendental lógico e não metafísico. Com isso ele quer dizer que, segundo Tomás, as coisas são ditas verdadeiras não por algo em si mesmas, mas apenas por sua relação com o intelecto divino. Em resposta a isso, Aertsen recorre ao texto *Suma Teológica* no qual Tomás reafirma a convertibilidade do verdadeiro com o bem, e mostra que ali há uma identificação da verdade da coisa com o seu próprio ser: “Assim como o bem tem a razão de ser atrativo, assim o verdadeiro está ordenado ao conhecimento. Ora, na medida em que uma coisa participa do ser, nessa mesma medida ela é cognoscível.”

Mas, ao aceitar esta argumentação de Aertsen, não estaríamos assim dando um passo atrás e voltando a afirmar daquela doutrina da “forma inerente” nas coisas que Dewan critica? Não se mantivermos em mente as distinções, que já apresentamos, entre modos próprios e impróprios de falar da verdade. Relembremos que Dewan afirma que em *DV* 1.4 Tomás “definitivamente ensina que a verdade é uma *forma inerente nas coisas*”.²³⁷ De modo algum poderíamos concordar com esta afirmação, pois há uma enorme diferença em afirmar que “a verdade é...” e afirmar que “a coisa é dita verdadeira por...”. Para Tomás, a verdade sempre foi algo do intelecto; já os usos do termo “verdadeiro” são reconhecidamente múltiplos. E por isso afirmamos que Tomás reconhece um certo modo, embora muito

²³⁶ *ST* I, Prologus (p. 135).

²³⁷ “In any case, *De veritate* 1.4, while giving a certain conception of the secondary status of truth in things as related to our intellect, definitely teaches that truth is a *form inherent in things*, even if one identical with the entity of things.” DEWAN, 2004, p. 11.

impróprio, de afirmar que a coisa é verdadeira considerada em si mesma. Para exemplificar isso, recorreremos ao mesmo exemplo que Dewan utiliza em sua tentativa de provar o contrário: a comparação com o bem. Este comentador recorre à questão 6 (Todas as coisas são boas pela bondade divina?), da *Suma Teológica* I, onde Tomás afirma que as coisas são ditas boas tanto pela bondade divina quanto por uma bondade que lhes é inerente:

Portanto, deste primeiro que é ente e bom por essência, cada coisa pode ser dita boa e ente, enquanto dele participa por certa assimilação, mesmo longínqua e deficiente, como mostrou o artigo precedente. Daí que cada coisa é chamada boa em razão da bondade divina, como primeiro princípio exemplar, eficiente e finalizador de toda bondade. **No entanto, cada coisa é ainda denominada boa em razão da semelhança com a bondade divina que lhe é inerente; e que é formalmente sua bondade, pela qual se denomina boa.** Existe, portanto, a bondade única de todas as coisas e as múltiplas bondades.²³⁸

No artigo de Dewan, este texto é contraposto ao seu correlato na questão 16, o artigo sexto, intitulado “Todas as coisas são verdadeiras em razão de uma única verdade?”. Neste artigo, Tomás conclui afirmando que “a verdade do intelecto divino é única, e por ela todas as coisas são denominadas verdadeiras.”²³⁹ Então aparentemente há mesmo uma diferença entre a bondade e a verdade das coisas. A primeira refere-se a Deus mas também é inerente nas coisas, enquanto que a segunda refere-se apenas a Deus. Entretanto, aqui também podemos nos perguntar se aqui neste artigo sobre a verdade Tomás está excluindo ou apenas omitindo outros modos de falar da verdade. Ao analisar com mais atenção o texto do artigo podemos ver que Tomás não está excluindo e nem omitindo, mas deixando implícito! Vejamos esta última citação dentro do seu contexto:

Se, porém, falamos da verdade **enquanto está nas coisas**, então todas as coisas são verdadeiras em razão de uma única e primeira verdade, a que cada uma é assemelhada segundo seu modo de ser. Conclui-se, assim, que embora existam muitas essências ou formas das coisas, no entanto, a verdade do intelecto divino é única, e por ela todas as coisas são denominadas verdadeiras.²⁴⁰

O que nos chama a atenção aqui não é apenas a clara afirmação de que há uma verdade que está nas coisas (*secundum quod est in rebus*), mas principalmente

238 ST I, q. 6, a. 4. (p. 210), (grifo nosso).

239 ST I, q. 6, a. 6. (p. 368).

240 Ibid, (grifo nosso).

a semelhança entre esta citação e aquela anterior, do artigo sobre o bem. Em ambos os casos é afirmado que as coisas são boas/verdadeiras por causa da bondade/verdade em Deus. Mas também é afirmado que a bondade/verdade das coisas é uma certa semelhança, nelas mesmas, daquela bondade/verdade em Deus. Portanto, quando Tomás conclui este artigo sobre a verdade afirmando que “por ela [a única e primeira verdade] todas as coisas são denominadas verdadeiras” ele não está se referindo apenas ao ato de adequação das coisas ao intelecto divino, mas pode estar se referindo também ao fato de que, por serem produzidas pelo intelecto divino (que é a suprema e primeira verdade), as coisas possuem uma certa semelhança desta primeira verdade – semelhança esta que não é propriamente uma verdade, mas que é secundariamente denominada “verdade” da coisa, por analogia. Em outras palavras, ele não está afirmando que a verdade da coisa é a verdade do intelecto divino, mas sim que as coisas são ditas verdadeiras em razão daquela verdade.

Resumindo, a verdade está nas coisas, embora no sentido impróprio. Assim como a saúde está no remédio no sentido impróprio. Embora um remédio não tenha saúde no sentido próprio, ainda assim há algo nele que produz a saúde no animal, e pelo qual o chamamos sadio. Embora a verdade, no sentido próprio, não esteja nas coisas e sim no intelecto, ainda assim há algo na coisa, a qual chamamos impropriamente (analogicamente) de verdade, pela qual a coisa também pode ser dita verdadeira. Mas o que é este “algo” na coisa que é chamado de *verdade*? A resposta a esta questão está em vários pontos do texto, tanto em *De Veritate* quanto na *Suma Teológica*, mas uma das expressões mais claras está no artigo da *ST* que trata da convertibilidade entre o *verdadeiro* e o *ente*:

Assim como o bem tem a razão de ser atrativo, assim o **verdadeiro está ordenado ao conhecimento**. Ora, na medida em que uma coisa participa do ser, nessa mesma medida ela é cognoscível. Por essa razão se diz no tratado *Sobre a alma*: “A alma é, de certo modo, tudo”, segundo o sentido e segundo o intelecto. Daí resulta que assim como o bem é convertível ao ente, assim o é o verdadeiro. Contudo, assim como o bem acrescenta ao ser a razão de ser atrativo, assim também o verdadeiro acrescenta ao ser uma relação com o intelecto.

Neste ponto concordamos com Aertsen com relação à afirmação de que Tomás entende a verdade da coisa como cognoscibilidade. O único ponto no qual aparentemente discordamos de Aertsen é no fato de frisarmos que esta

“cognoscibilidade” não é a verdade no sentido próprio, apenas analogicamente falando. Isto Aertsen não deixa claro, pois ele afirma que Tomás mantém os dois sentidos do termo *verdade*, mas parece colocar ambos no mesmo nível:

O próprio Tomás fala de uma “dupla” verdade, a do intelecto e a da coisa. O procedimento de Tomás ao lidar com a concepção ontológica da verdade sugere que ele não vê estas duas concepções como incompatíveis. Ele não apela, como alguém poderia esperar, à definição de *verdade* de Agostinho, “verdadeiro é aquilo que é”, mas apela a Aristóteles. Uma estratégia deliberada pode estar por trás desta escolha. Precisamente por apelar ao mesmo filósofo, o qual assevera que o lugar da verdade é o intelecto, Tomás sugere que as duas concepções de verdade pertencem uma à outra.²⁴¹

Mas estamos de acordo quanto ao fato de que Tomás reconhece, mesmo que de forma secundária ou imprópria, um sentido ontológico da verdade. Isso está muito explícito neste artigo da *Suma Teológica* que trata da convertibilidade entre *verum* e *ens*, mas podemos apresentar indícios de que esta ideia está presente também em *DV* 1.1. Ao discorrer sobre os modos de acréscimo ao ente, Tomás argumenta que um destes modos é segundo a conveniência de um ente a outro (*secundum convenientiam unius entis ad aliud*). É neste ponto que ele recorre à afirmação de Aristóteles, de que a alma “de certo modo é todas as coisas”. Então, a conveniência do ente com a potência apetitiva da alma é expressada pelo termo *bom*, enquanto que a conveniência do ente com a potência intelectual é expressada pelo termo *verdadeiro*. Esta conveniência, ou concordância, ele afirma mais adiante que é também chamada de adequação.

Mas aqui é importante notar dois detalhes. Primeiro, que ele não está se referindo à adequação que ocorre no ato do conhecimento, pois ele fala da relação de todo ente com a alma, e não com o intelecto divino.²⁴² E, obviamente, não é possível que todo ente esteja em todo momento em ato de adequação a alguma alma racional.

241 “Thomas himself speaks of a ‘twofold’ truth, that of the intellect and that of the thing. Thomas’s procedure in dealing with the ontological conception of truth suggests that he does not see the two conceptions as incompatible. He does not appeal, as one might expect, to Augustine’s definition of truth, ‘The true is that which is,’ but appeals to Aristotle. A deliberate strategy could underlie this choice. precisely by appealing to the same philosopher, who claims that the place of truth is the intellect, Thomas suggests that the two conceptions of truth belong together.” AERTSEN, 2007, p. 9.

242 Segundo Ueeda, “At *De Veritate* q.1, a.1, c., Aquinas says ‘*anima*’, which is nothing other than the human intellect in this context.” UEEDA, 1996, p. 5.

O segundo detalhe importante de se notar está nos termos que ele utiliza: *convenientia*, *concordia* e *adaequatio*. Embora o termo *adaequatio* expresse claramente uma ação de equalização²⁴³, o termo *convenientia* pode significar o fato de ser conveniente, apropriado.²⁴⁴ Portanto, esta relação de conveniência entre ente e intelecto, expressado pelo termo *verum*, nos permite inferir dois tipos de relação: tanto o ato de adequar-se quanto o fato de ser adequado. Por exemplo: podemos dizer que este presente texto foi adequado às normas do Novo Acordo Ortográfico, mas também podemos dizer que o chapéu é um acessório adequado para se usar sobre a cabeça. Portanto, parece ser que, em *DV* 1.1, Tomás está falando primeiramente do fato do ente ser adequado ao intelecto,²⁴⁵ para então passar para o ato particular da adequação entre um intelecto e as coisas, no qual se realiza completamente a noção da verdade.

Isso explica aquela diferença apontada por Dewan, entre *ST* e *DV*, quanto à ordem entre conhecimento e verdade.²⁴⁶ Em *DV* 1.1 ele havia afirmado que o conhecimento é um certo efeito da verdade, mas *ST* 1.1 nós encontramos a afirmação de que a verdade é o termo do conhecimento. Isso pode fazer sentido se entendermos que esta verdade a que ele está se referindo, no primeiro artigo da questão disputada, é a verdade no sentido impróprio, a verdade da coisa, a verdade enquanto transcendental (lembremo-nos que a questão do artigo é se o verdadeiro é idêntico ao ente). Se entendermos que esta verdade a que se refere é a concordância do ente com o intelecto, no sentido da cognoscibilidade do ente, então faz todo sentido afirmar que o conhecimento só é possível por causa desta verdade:

Isto é pois aquilo que o verdadeiro [transcendental] acrescenta ao ente, a saber, a conformidade ou adequação da coisa e do intelecto [cognoscibilidade], a cuja conformidade, como se disse, segue-se o conhecimento da coisa: assim pois a entidade da coisa precede a noção de verdade, contudo o conhecimento é um certo efeito da verdade.²⁴⁷

243 Isto fica bem claro nesta passagem de *In Sent.*: “*Et quia adaequatio non est nisi inaequalium, ideo satisfactio inaequalitatem actionum praesupponit*” (e porque a adequação não ocorre senão nos desiguais, assim a satisfação da desigualdade pressupõe uma ação). *Super Sent.*, lib. 4 d. 15 q. 1 a. 1 qc. 2 co.

244 O termo “*convenire*” pode significar:” (1) to come together, meet together, assemble, (2) agree with in wishes or decisions, accord, harmonize, (3) *res convenit* or *impers. convenit*, is becoming, seemly, suitable, appropriate, proper”. DEFERRARI, R. J. (Ed.). **A lexicon of St. Thomas Aquinas based on the Summa Theologica and selected passages of his other works**. Washington: Catholic University of America Press: 1948, p. 240.

245 O que posteriormente ele explicita, em *ST* I, q. 16, a. 3, ser esta ordenação ao conhecimento (*ordinem ad cognitionem*).

246 Ver página 65.

247 *DV*, q. 1, a. 1 (p. 149).

Além disso, a partir deste ponto de vista também faz muito sentido que o artigo que se segue a este questione justamente “se a verdade encontra-se antes no intelecto do que nas coisas”. Pois este primeiro artigo passa a impressão de que a verdade enquanto transcendental, por ser mais geral e por possibilitar o conhecimento, seria mais preponderante que a verdade do intelecto. Mas a isso Tomás responde, de forma magistral, demonstrando que aquilo que fundamenta a verdade não precisa necessariamente ser aquilo em que ela se realiza completamente:

Quando predicados dizem-se primeiramente de uma coisa e posteriormente de outras, não é necessário que aquela coisa que for causa das outras receba por primeiro a predicação comum, mas aquela em que está primeiramente a noção comum completa.²⁴⁸

Voltando ao artigo da *Suma teológica* que trata da convertibilidade ente *verum* e *ens*, é interessante notar que ao afirmar que “o verdadeiro acrescenta ao ser uma relação com o intelecto” o termo que é aqui traduzido por “relação” é na verdade “*comparationem*”, que pode dar a entender tanto o ato de adequação a um intelecto quanto o fato de haver esta “correspondência” entre ente e intelecto que permite a cognoscibilidade. Isso se encaixa perfeitamente com a afirmação, em *De Veritate*, na qual Tomás afirma que “nada existe que não possa ser apreendido, em ato, pela mente divina, e em potência pelo intelecto humano”²⁴⁹ E para completar esta argumentação, podemos acrescentar ainda o fato de que em *DV* 21.1 Tomás caracteriza esta relação acrescentada pelo *verdadeiro* como “perfectibilidade”. Ou seja, o verdadeiro – e isso significa todo ente – tem a característica de possibilitar o aperfeiçoamento do intelecto:

E, assim, pelo ente se aperfeiçoa o intelecto que percebe a noção de ente. Não obstante, o ente não está nele, segundo o seu ser natural e, por isso, esse modo de aperfeiçoar acrescenta a verdade ao ente.²⁵⁰

Um outro ponto que causa desentendimento é a confusão no uso dos termos *verdade* e *verdadeiro*. A verdade, segundo Tomás, é propriamente uma ação do intelecto, embora com fundamento na realidade.²⁵¹ O verdadeiro é, propriamente, todo intelecto no qual há verdade; mas também, por analogia, toda coisa que possui

248 *DV*, q. 1, a. 2.

249 *DV*, q. 1, a. 3.

250 *DV*, q. 21, a. 1.

251 “Similiter dico de veritate, quod habet fundamentum in re, sed ratio ejus completur per actionem intellectus, quando scilicet apprehenditur eo modo quo est.” *In Sent.*, I, d. 19, q. 5.

algo relacionado com a verdade. É interessante notar que Tomás não fala exatamente sobre transcendentalidade da *verdade*, e sim da convertibilidade do termo *verdadeiro*. Portanto, a transcendentalidade da verdade refere-se ao termo *verdadeiro*, que transcende as categorias, e não à verdade em si mesma. Em outras palavras, a verdade enquanto transcendental não é a verdade propriamente dita, e sim a verdade dita por analogia.

É verdade que mesmo Tomás parece utilizar os termos *veritas* e *verum* como intercambiáveis. Mas isso não implica que ele não tenha distinguido claramente a verdade em si mesma, que é uma relação, e aquilo que possui a qualidade de ser verdadeiro. Pelo contrário, toda a sua argumentação dá a entender que ele fez esta distinção entre os conceitos, embora não tenha tomado a iniciativa de separar os usos dos termos *veritas* e *verum* para cada um dos conceitos respectivamente. De fato não lhe seria muito fácil introduzir este uso dos termos, já que as próprias definições que ele cita não tomam este cuidado.

Esta distinção parece trivial, mas ela dissipa aquele problema tão recorrente: se a verdade é uma propriedade do intelecto então como ela pode ser uma propriedade de todo ente? A resposta, com esta distinção, fica relativamente fácil: a verdade do intelecto e a verdade da coisa são realidades diferentes. Certamente são intimamente relacionadas, mas a “verdade ontológica” é dita verdade apenas por analogia, como a saúde do remédio.

Concluindo, há vários motivos pelos quais as coisas são ditas verdadeiras ou boas. (note-se, em *ST* 16.4, a expressão “No entanto, cada coisa é ainda denominada boa em razão da...”). Este é o potencial da analogia, ela nos permite reconhecer os diversos usos de um termo sem ter que necessariamente escolher apenas um e excluir os demais, mas também sem deixar de reconhecer quais usos são mais adequados.²⁵²

Logo, a adequação do intelecto e da coisa também possui dois sentidos, um mais abrangente e outro mais estrito (perceba-se que aqui não estamos falando mais dos sentidos do termo *verdadeiro* e sim do termo *adequação*). Em um sentido mais estrito, esta noção aponta para o próprio ato da adequação de um intelecto a uma coisa, gerando assim o conhecimento. Mas em um sentido mais abrangente, a

²⁵² Interessante observar que a noção de Tomás de analogia já foi comparado com a noção wittgensteiniana de “semelhança de família”. Cf. MICHELETTI, M. **Tomismo Analítico**. Aparecida: Idéias & Letras: 2009, p. 36.

noção de adequação exprime a propriedade, presente em todas as coisas, de ser potencialmente adequada a qualquer intelecto. Em *DV* 1.1, Tomás inclusive utiliza o termo conveniência (*convenientia*) para descrever esta relação. Aertsen, no artigo já mencionado, descreve esta cognoscibilidade como um “ordenamento ao conhecimento”:

Tomás claramente indica a *ratio* de “a verdade” em um sentido metafísico: isso expressa “um ordenamento ao conhecimento”. Verdade é concebida aqui como cognoscibilidade. Tomás consistentemente fala de verdade ontológica em termos de “aptidão”: algo é dito “verdadeiro” enquanto é apto para ser conformado ao intelecto ou “é apto a realizar uma ideia verdadeira de si mesmo”.²⁵³

Já demonstramos anteriormente²⁵⁴ que esta última expressão mencionada – a aptidão de “realizar uma ideia verdadeira de si mesmo” ou, em outra tradução, a capacidade de “dar de si uma verdadeira estimativa” – não é utilizada por Tomás para se referir à verdade transcendental, que fundamenta a inteligibilidade de todas as coisas, e sim àquela verdade accidental que nos faz dizer que umas coisas são verdadeiras e outras são falsas (como o ouro falso). Mas esta confusão de entendimento só é possível (e até comum) justamente pelo fato de que em certo sentido é possível afirmar que todas as coisas possuem a capacidade de “dar de si uma verdadeira estimativa”.

Um exemplo pode facilitar a compreensão: a pirita é um metal que possui acidentes parecidos com os do ouro, e por isso é chamada de “ouro-dos-tolos”. Mas este “ouro falso” só pode ser reconhecido como falso ouro exatamente pelo fato de ser verdadeiramente “ouro falso”. Ou seja, para Tomás, as aparências das coisas podem até favorecer um falso julgamento em um primeiro momento, mas a potência do intelecto e a natureza das coisas são tais que nos permitem investigar a natureza dos entes a fim de reconhecer os nossos próprios erros de julgamento, corrigir nossas impressões e, mesmo que parcialmente, conhecer a essência das coisas. Novamente, vale relembrar: “nada existe que não possa ser apreendido, em ato, pela mente divina, e em potência pelo intelecto humano”.²⁵⁵

253 AERTSEN, J. A. Is truth Not a transcendental for Aquinas?. In: Kwasniewski, Peter A. (Ed.) *Wisdom’s apprentice: Thomistic essays in honor of Lawrence Dewan, O.P.* Washington: The Catholic University of America Press, 2007, 10.

254 Ver página 71.

255 *DV*, q. 1, a. 3.

Considerando isso, a expressão “dar de si uma verdadeira estimativa”, que Tomás utiliza para expressar a propriedade das coisas que na linguagem popular são ditas verdadeiras, também poderia ser utilizada, com outro sentido, para expressar a propriedade que todo ente possui de ser adequado ao intelecto. Soares Leite, estudando o conceito de *adaequatio* em Tomás de Aquino chegou a esta mesma conclusão sobre o duplo sentido do termo:

A *adaequatio* apresenta um caráter de atualidade quando está em jogo a *veritas intellectus*, a adequação do intelecto criado com a coisa, ou a *veritas rei*, descrevendo a relação dela com o intelecto divino. (...) Porém, a *adaequatio* traz em seu bojo um aspecto potencial. Este descreve a relação entre a *veritas rei* e o intelecto criado. Se, em relação ao intelecto divino, a *veritas rei* é caracterizada pela entidade da coisa, em relação ao intelecto criado, ela representa a cognoscibilidade da coisa.²⁵⁶

Embora esta distinção não esteja tão explícita em *DV* 1.1, ela é explicitada de forma simples e clara em *DV* 21.1, a questão que trata do Bem, onde Tomás afirma que “cada ente é dito verdadeiro apenas enquanto é **conformado** ou **conformável** ao intelecto”.²⁵⁷ Esta parece ser a prova definitiva do que temos exposto até aqui.

4.4 INVENTÁRIO DE USOS DO TERMO

A partir do que foi argumentado neste capítulo, esperamos ter deixado claro que Tomás de Aquino reconhece uma diversidade de modos de uso do termo *verdadeiro*, sem deixar de ter uma ideia muito clara e específica sobre a noção formal da *verdade*. Será útil então, fazer uma breve síntese e um inventário de modos de uso do *verdadeiro*. A seguir, apresentamos uma lista dos diferentes usos do termo reconhecidos por Tomás, cada um acompanhado de alguma citação que o comprove. Vale ressaltar que esta lista não pretende ser exaustiva, pois pode haver outros usos mencionados em outros textos de Tomás além dos que foram consultados nesta pesquisa. E, além disso, é preciso ter em mente que a analogia tem a característica de sempre permitir novas aplicações, desde que seja guardada alguma relação com a noção formal do termo.

²⁵⁶ LEITE, Thiago Soares. Tomás de Aquino e o conceito de *adaequatio*. 82 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007, p. 66.

²⁵⁷ “et unumquodque ens in tantum dicitur verum, in quantum est **conformatum** vel **conformabile** intellectui” *DV*, q. 21. a. 1. (grifo nosso)

- Verdade do intelecto divino

“Ele é sua própria intelecção, e esta é a medida e a causa de qualquer outro ser e de qualquer outro intelecto. Ele próprio é seu ser e sua intelecção. Segue-se que não somente a verdade está nele, mas que Ele próprio é a suprema e primeira verdade.”²⁵⁸

- Verdade do intelecto humano

é necessário, portanto, que o intelecto em ato de conhecer seja verdadeiro tanto quanto nele se encontre a semelhança da coisa conhecida, semelhança que é sua forma enquanto é aquele que conhece.²⁵⁹

- Verdade da coisa enquanto adequada ao intelecto divino

Assim também as coisas naturais são verdadeiras na medida em que se assemelham às representações que estão na mente divina: uma pedra é verdadeira quando tem a natureza própria da pedra, preconcebida como tal pelo intelecto divino.²⁶⁰

- Verdade da coisa enquanto adequada ao intelecto humano (em ato)

Como já foi dito, a verdade está propriamente no intelecto, e as coisas se dizem verdadeiras pela verdade que está em algum intelecto. A mutabilidade da verdade deve, pois, ser considerada com relação ao intelecto, cuja verdade consiste em sua conformidade com as coisas que conhece.²⁶¹

- Verdade da coisa enquanto inteligível (em potência em relação ao intelecto humano e em ato em relação ao intelecto divino)

Assim como o bem tem a razão de ser atrativo, assim o verdadeiro está ordenado ao conhecimento. Ora, na medida em que uma coisa participa do ser, nessa mesma medida ela é cognoscível. Por essa razão se diz no tratado Sobre a alma: “A alma é, de certo modo, tudo”, segundo o sentido e segundo o intelecto. Daí resulta que assim como o bem é convertível ao ente, assim o é o verdadeiro. Contudo, assim como o bem acrescenta ao ser a razão de ser atrativo, assim também o verdadeiro acrescenta ao ser uma relação com o intelecto.²⁶²

258 ST, q. 16, a. 5 (p. 366).

259 ST, q. 16, a. 2 (p. 361).

260 ST, q. 16, a. 1 (p. 359).

261 ST, q. 16, a. 8 (p. 372).

262 ST, q. 16, a. 3 (p. 363).

- Verdade da coisa enquanto capacidade de dar de si uma verdadeira estimativa (acidental)

...diz-se de uma coisa que é falsa se naturalmente faz com que se tenha dela uma opinião falsa. E como nos é natural julgar as coisas pelo que delas vemos exteriormente, pois nosso conhecimento se origina a partir dos sentidos, e os sentidos têm como objeto próprio e essencial os acidentes exteriores, por esta razão, o que apresenta, entre os acidentes exteriores das coisas, a semelhança de outras coisas é chamado falso em relação àquelas coisas. (...) E o Filósofo afirma no livro V da *Metafísica* que se dizem falsas “todas as coisas aptas a se mostrar ou como não são, ou que não são”.²⁶³

- Verdade das proposições

Com efeito, por isso que algo está na natureza das coisas, seguem-se a verdade e a falsidade na proposição, que o intelecto significa por este verbo “é”, enquanto é o verbo da cópula.²⁶⁴

- Verdade das definições

[o verdadeiro diz-se] secundariamente, da definição das coisas segundo impliquem uma composição verdadeira ou falsa.²⁶⁵

- Verdade das palavras

As palavras pois recebem a predicação da verdade do mesmo modo que os conceitos que significam.²⁶⁶

- Verdade do homem

[o verdadeiro diz-se] quaternariamente, do homem por causa de poder escolher as coisas verdadeiras ou realizar uma estimativa de si ou dos outros, verdadeira ou falsa, pelas coisas que diz ou faz.²⁶⁷

²⁶³ *ST*, q. 17, a. 4 (p. 375-376).

²⁶⁴ *In Meth. V*, lect. 9, n. 12.

²⁶⁵ *DV*, q. 1, a. 3 (p. 169-171).

²⁶⁶ *DV*, q. 1, a. 3 (p. 169-171).

²⁶⁷ *DV*, q. 1, a. 3 (p. 169-171).

5 CONCLUSÃO

Embora seja inegável que o modo de Tomás de Aquino tratar a questão da verdade tenha assumido diferentes formas ao longo dos seus escritos, esperamos ter demonstrado em nossa análise que este desenvolvimento se deu mais na forma de apresentar seus argumentos e, especialmente, na forma de interpretar e classificar as demais definições tradicionais, do que na sua própria concepção da verdade. Após analisar cuidadosamente as diferenças entre estes textos, concluímos que o núcleo de sua teoria sobre a verdade continuou sempre o mesmo, pelo menos desde o seu texto mais antigo que encontramos a este respeito.

Com isso queremos dizer, em primeiro lugar, que Tomás sempre afirmou, junto com Aristóteles, que a verdade pertence primeira e propriamente ao intelecto e não às coisas. Vemos isso desde o *Comentário às Sentenças* até a *Suma Teológica*. Por outro lado, em segundo lugar, vemos a continuidade na afirmação de que há verdade nas coisas, mas sempre com as ressalvas de que esta afirmação deve ser entendida como analógica, secundária, imprópria.

Esperamos ter deixado claro, então, que esta distinção entre o modo próprio e impróprio de se referir à verdade é uma chave de leitura essencial, que permite compreender as afirmações que de outro modo nos pareceriam contraditórias. Esta distinção permite compreender as aparentes diferenças na doutrina da verdade dos diferentes textos de Tomás e, além disso, permite também compreender os motivos das discordâncias entre os comentadores destes textos. Lawrence Dewan está correto em afirmar que, para Tomás, a verdade é algo do intelecto, mas consideramos que tenha falhado em perceber que, em *De Veritate*, Tomás se refere à verdade da coisa em um sentido impróprio. Jan Aertsen, por sua vez, está correto em afirmar que Tomás reconhece dois modos de falar da verdade, mas, em nosso parecer, lhe faltou deixar claro como a dinâmica da analogia estabelece a hierarquia entre estes modos (e ainda os demais). Já Wippel, por sua vez, capturou a distinção, embora não tenha recorrido mais detalhadamente sobre ela.

De nossa parte, entendemos que o reconhecimento deste modo de falar sobre verdade das coisas é uma concessão que Tomás faz, considerando o uso comum da linguagem e considerando a tradição filosófica que afirma um conceito ontológico de *verdade*. Esta abordagem mostra a grandeza de Tomás ao acolher as diversas formas de utilizar os termos *verdade* e *verdadeiro* e mesmo as diversas

formas de defini-los. Sua teoria da verdade não tenta descartar todas as demais, como se fossem meras rivais, mas se esforça para englobar todas elas e mostrar como cada uma pode ser entendida em relação a esta visão mais abrangente. Em outras palavras, tenta colocar cada coisa no seu devido lugar. O próprio modo como Tomás harmonizou os conceitos lógico e ontológico da *verdade* (como Aertsen mostrou, recorrendo em ambos os casos a textos aparentemente contraditórios da *Metafísica* de Aristóteles) também mostra que Tomás não estava meramente comprometido em defender a definição aristotélica, pois ele não apenas se apropriou do pensamento de Aristóteles como também o interpretou a partir de suas próprias premissas e o incorporou dentro de um sistema mais amplo, capaz de abranger elementos tão diversos quanto Aristóteles, a patrística e a filosofia árabe.

Mas, ao mesmo tempo que reconhece os diversos usos e respeita a sua validade, Tomás não deixa de apontar caminhos para um uso mais acurado do termo. Embora respeite os usos comuns e a tradição filosófica precedente, Tomás não se abstém de apresentar a sua própria compreensão de qual seria a melhor forma de compreender a verdade – de qual teoria da verdade seria, digamos assim, a mais “adequada à realidade”. Pois, para Tomás, não apenas existe uma realidade à qual o nosso pensamento pode se adequar, mas há também um imperativo para a buscamos desta adequação, já que a verdade é o “fim último de todo o universo”.²⁶⁸

Como afirma Gyula Klima,

Aquino definitivamente não é o linguista empírico que apenas deseja descrever como a linguagem realmente funciona em seu uso real no raciocínio e comunicação humanos. E ele não é nem mesmo o lógico ou filósofo linguístico que está teorizando sobre estes fenômenos empíricos, tentando apresentar para eles um modelo teórico, não apenas descritivo, mas também normativo (estabelecendo, por exemplo, o raciocínio teórico para as regras da gramaticalidade, validade lógica, etc.). Aquino tem sim todos estes interesses mundanos em certa medida. No entanto, ele sempre os tem subordinados ao seu interesse primário na verdade, de fato, não apenas qualquer verdade mundana, mas a Primeira Verdade.²⁶⁹

268 SCG I, 1.

269 “So, Aquinas is definitely not the empirical linguist who just wants to describe how language actually works in its actual use in human reasoning and communication. And he is not even the logician or linguistic philosopher who is theorizing about these empirical phenomena, trying to tease out a theoretical, not merely descriptive, but also normative model for them (establishing, for instance, the theoretical rationale for the rules of grammaticality, logical validity, etc.). Aquinas does have all these mundane interests to a certain extent. However, he always has them subordinated to his primary interest in truth, indeed, not just any mundane truth, but the First Truth.” Klima, G. *Theory of Language*. In: Davies, B.; Stump, E. **The Oxford Handbook of Aquinas**. New York: Oxford University Press, 2012.

Outra chave de leitura que pretendemos ter ficado bem aplicada é a correta compreensão da diferença entre a *verdade* e o *verdadeiro*. Tal como a relação entre ser e ente (*esse* e *ens*), a relação entre verdade e verdadeiro entesoura algumas sutilizações que só são percebidas quando observamos a correta distinção. A *verdade* é uma relação, a relação de adequação entre o intelecto e a coisa. O *verdadeiro*, por sua vez, é uma propriedade daquilo que de algum modo tem a verdade. Sempre que fala de convertibilidade com o ente, Tomás se refere ao *verdadeiro* e não à *verdade*. Por isso não há contradição entre a teoria dos transcendentais e a afirmação de que a verdade pertence ao intelecto. Afirmar que o *verdadeiro* é um termo transcendental significa dizer que ele se aplica a todo ente. Mas não significa dizer que ele se aplica primeira e propriamente ao ente. O termo *verdadeiro* se aplica primeiramente ao intelecto, enquanto se adéqua à coisa, mas secundariamente ele pode ser aplicado ao ente, não no sentido de afirmar que a verdade está no ente e sim no sentido de afirmar que, de certo modo, há verdade no ente – desde que se entenda que esta verdade que há no ente não é a verdade no sentido próprio, mas sim o ato de ser adequado ao intelecto divino e ser cognoscível.

Esta distinção entre os termos *verdade* e *verdadeiro* raramente é levada em consideração, tanto nos textos dos comentadores quanto nas próprias traduções das obras de Tomás. Pretendemos ter demonstrado a importância desta distinção, a fim de que a sua observância venha a aprofundar as discussões acadêmicas sobre a interpretação dos textos de Tomás sobre a verdade. Acreditamos que estes textos merecem ser mais estudados e divulgados didaticamente, uma vez que revelam uma teoria complexa, com um grande potencial de diálogo com outras correntes filosóficas – e, principalmente, com grande utilidade para aqueles que, não intimidados pela grandeza da tarefa, mesmo que cientes da humildade de sua própria condição, ainda se dedicam pacientemente à busca da verdade.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, NICOLA. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AERTSEN, J. A. Aquinas's philosophy in its historical setting. In: KRETZMANN, NORMAN; STUMP, ELEONORE (Ed.). **The Cambridge Companion to Aquinas**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- _____. **La filosofía medieval y los trascendentales**. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2003.
- _____. Is truth Not a transcendental for Aquinas?. In: Kwasniewski, Peter A. (Ed.) **Wisdom's apprentice: Thomistic essays in honor of Lawrence Dewan, O.P.** Washington: The Catholic University of America Press, 2007.
- _____. Truth as Transcendental in Thomas Aquinas. **Topoi**. v. 11, p. 159-171, 1992.
- _____. Truth in the Middle Ages: Its Essence and Power in Christian Thought. In: Pritzl, Kurt (Ed.). **Truth: studies of a robust presence**. Washington: The Catholic University of America Press, 2010.
- AGOSTINHO. **A verdadeira religião / O cuidado devido aos mortos**. São Paulo: Paulus, 2002.
- _____. **O Livre-Arbítrio**. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. **Solilóquios / A vida feliz**. São Paulo: Paulus, 1998.
- ANSELMO, A verdade. In: **Sto. Anselmo / Abelardo. (Col. Os Pensadores)**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- ARAÚJO, Inês Lacerda. **Do signo ao discurso: introdução à filosofia da linguagem**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- ARISTÓTELES. Categories. On Interpretation. Prior Analytics. Translated by H. P. Cooke, Hugh Tredennick. Loeb Classical Library 325. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1938. Disponível em: <<https://www.loebclassics.com/view/LCL325/1938/volume.xml>> Acesso em: 24 fev. 2019.
- _____. Da interpretação. In: Aristóteles. **Órganon**. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2010.
- _____. **Metafísica**. São Paulo: Edipro, 2012
- _____. **Tratados de Lógica (Órganon) I**. Madrid: Editorial Gredos, 1982.
- ASHWORTH, E. J. Linguagem e lógica. In: MCGRADY, A. S. (Ed.) **Filosofia Medieval**. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.

BOEHNER, P. Ockham's Theory of Truth, In: **Collected Articles on Ockham**. BUYTAERT, E. M. (Ed.). New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1958. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=ffNrGbs-TpkC&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false> Acesso em: 24 fev. 2019.

BROUER, Jeffrey E.; BROWER-TOLAND, Susan. Aquinas on Mental Representation: Concepts and Intentionality. **The Philosophical Review**. v. 117, n. 2, p. 193-243, 2008. Disponível em: <<https://doi.org/10.1215/00318108-2007-036>> Acesso em: 19 Abr. 2019.

CASTRO, Roberto Carlos Gomes de. **Negatividade e participação**: a influência do Pseudo Dionísio Areopagita em Tomás de Aquino - teologia, filosofia e educação. 192 f. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-26012011-094150/pt-br.php>> Acesso em: 24 fev. 2019.

DEFERRARI, Roy J. (Ed.). **A lexicon of St. Thomas Aquinas based on the Summa Theologica and selected passages of his other works**. Washington: Catholic University of America Press: 1948.

DEWAN, Lawrence. Is Truth a Transcendental for St. Thomas Aquinas? **Nova et Vetera, English Edition**, v. 2, n. 1. p. 1-20, Spring 2004.

FONSECA, Rivia Silveira. **Aristóteles e a linguagem**: estudo e tradução do *Peri hermeneias* (partes 1-6). 122 f. Tese (Doutorado em Linguística) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de, Campinas, 2009. Disponível em: <<http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/269071>> Acesso em: 24 fev. 2019.

FREGE, G. Sobre o sentido e a referência. **FUNDAMENTO – Rev. de Pesquisa em Filosofia**, v. 1, n. 3, maio/ago. 2011. (Tradução de Sérgio R. N. Miranda) Disponível em: <<http://www.revistafundamento.ufop.br/Volume1/n3/vol1n3-2.pdf>> Acesso em: 24 fev. 2019.

KENNY, Anthony. **História Concisa da Filosofia Ocidental**. Lisboa: Temas e Debates, 1999.

KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia ocidental. Volume II: Filosofia Medieval**. São Paulo: Loyola, 2008.

KLIBANSKY, Raymond. **The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages**. Londres: The Warburg Institute, 1939.

DE LIBERA, Alain. **La filosofia medieval**. València: Universitat de València, 2016.

GILSON, Étienne. **El tomismo**. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1951.

KLIMA, GYULA. Theory of Language. In: Davies, Brian; Stump, Eleonore. **The Oxford Handbook of Aquinas**. New York: Oxford University Press, 2012.

LEITE, Thiago Soares. **Tomás de Aquino e o conceito de adaequatio**. 82 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007. Disponível em: <<http://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/2894>> Acesso em: 24 fev. 2019.

MARRONE, Steven. A filosofia medieval em seu contexto. In: MCGRADY, A. S. (Ed.) **Filosofia Medieval**. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.

MICHELETTI, Mario. **Tomismo Analítico**. Aparecida: Ideias & Letras: 2009.

MILBANK, John; PICKSTOCK, Catherine. **Truth in Aquinas**. London and New York: Routledge, 2001.

MCGRADY, A. S. (Ed.) **Filosofia Medieval**. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.

PICHÉ, D. Le concept de vérité dans la Summa de bono (Q. I-III) de Philippe le Chancelier. **Revue des sciences philosophiques et théologiques**, Paris, v. 92, n. 1, p. 3-31, 2018. Disponível em: <https://www.cairn-int.info/abstract-E_RSPT_921_0003--the-concept-of-truth-in-philip-the.htm> Acesso em: 24 fev. 2019.

POUILLON, Henri. Le premier traité des propriétés transcendantes. La «Summa de bono» du Chancelier Philippe. **Revue néo-scholastique de philosophie**. 42^e année, Deuxième série, n°61, p. 40-77, 1939. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/phlou_0776-555x_1939_num_42_61_3938> Acesso em: 24 fev. 2019.

CORRIGAN, Kevin; HARRINGTON, L. Michael, “Pseudo-Dionysius the Areopagite”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/pseudo-dionysius-areopagite/>> Acesso em: 24 fev. 2019.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: patrística e escolástica**. São Paulo: Paulus, 2003.

REALE, GIOVANNI. **Metafísica de Aristóteles: Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale - vol. I**. São Paulo: Loyola, 2001.

REALE, GIOVANNI. **Metafísica de Aristóteles: Vol. II - Texto grego com tradução ao lado**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ROLT, Clarence Edwin. **Dionysius the Areopagite: On the Divine Names and the Mystical Theology**. London: SPCK, 1920. Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/rolt/dionysius.html>> Acesso em: 4 abr. 2019.

TOMÁS DE AQUINO. Expositio libri Peryermemeias, Commentaire du traité de l'interprétation d'Aristote, (Traduction par le professeur Yvan Pelletier, 2000). Disponível em:

<<http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/philosophie/commentairedeinterpretation.htm>> Acesso em: 24 fev. 2019.

_____. **Comentário à Metafísica de Aristóteles V-VIII – Volume 2.** Campinas: Vide Editorial, 2017.

_____. Commentaire des sentences, Livre I : [Dieu et sa Trinité], Théologie. Traduction par le professeur Serge Pronovost, avril 2018 (600 pages). Disponível em: <<http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/SENTENCES1.htm>> Acesso em: 24 fev. 2019.

_____. De veritate. In: Lauand, L. J.; Sproviero, M. B. (Ed.) **Verdade e Conhecimento / Santo Tomás de Aquino.** São Paulo: Martins Fontes, 2013.

_____. **O Bem: questões disputadas sobre a Verdade, Questão 21.** Campinas: Ecclesiae, 2015.

_____. O ente e a essência. In: **Sto. Tomás de Aquino – Seleção de Textos (Col. Os Pensadores).** São Paulo: Nova Cultural, 2004. (ainda não citado)

_____. **Questões Disputadas Sobre a Alma.** São Paulo: É Realizações, 2014.

_____. Sobre o verbo. In: Lauand, L. J.; Sproviero, M. B. (Ed.) **Verdade e Conhecimento / Santo Tomás de Aquino.** São Paulo: Martins Fontes, 2013.

_____. **Suma Contra os Gentios. Livros Iº e IIº.** Caxias do Sul: Escola Superior de teologia São Lourenço de Brindes; Livraria Sulina Editora; Universidade de Caxias do Sul, 1990.

_____. **Suma teológica, Volume 1: Parte I - Questões 1-43.** São Paulo: Loyola, 2001.

TORRELL, Jean-Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino. Sua pessoa e sua obra.** São Paulo: Edições Loyola, 1999.

UEEDA, Yoshinori. Truth as Relation in Aquinas. **Veritas: Kyodai Studies in Mediaeval Philosophy.** v. 5, 1996. Disponível em: <<http://ueeda.sakura.ne.jp/wp/wp-content/uploads/2010/10/veritas15.pdf>> Acesso em: 1 maio 2019.

WIPPEL, John F. Truth in Thomas Aquinas. **The Review of Metaphysics,** Washington, v. 43, n. 2, Dec., p. 295-326, 1989.

WIPPEL, John F. Platonism and Aristotelianism in Aquinas. In: WIPPEL, J. F. **Metaphysical themes in Thomas Aquinas II.** Washington: The Catholic University of America Press, 2007.

VANDE WIELE, Jozef. Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de saint Thomas. **Revue Philosophique de Louvain.** Troisième série, tome 52, n°36, p. 521-571, 1954. Disponível em: <www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1954_num_52_36_4515> Acesso em: 24 fev. 2019.

ZUBIRI, Xavier. **El hombre y la verdad**. Alianza Editorial, Madrid, 1999.

ANEXO 1 – DE VERITATE, Q. 1, A. 1, RESP.²⁷⁰

Responsio. Dicendum, quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicena dicit in principio suae *metaphysicae*.

Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens; unde probat etiam philosophus in III *Metaph.*, quod ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens, in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur.

Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis. Sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera. Substantia enim non addit super ens aliquam differentiam, quae designet aliquam naturam superadditam enti,

Assim como nas demonstrações de proposições é preciso efetuar a redução a algum princípio conhecido, evidente para o intelecto, o mesmo ocorre ao investigar o que seja uma determinada coisa; senão em ambos os casos haveria regresso infinito e seriam impossíveis a ciência e o conhecimento das coisas. Aquilo porém 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, como diz Avicena, no início de sua *Metaphysica* [I, 6].

Daí ser necessário que todos os conceitos do intelecto sejam obtidos por acréscimo ao ente. Mas ao ente não se lhe pode acrescentar nada de estranho, como no caso da diferença ser acrescentada ao gênero ou o acidente ao sujeito, pois toda natureza é também essencialmente ente, daí que também o Filósofo [III *metaph.* 8] demonstra que o ente não pode ser um gênero; mas se diz que algumas coisas acrescentam algo ao ente enquanto exprimem um modo do próprio ente não expresso pelo nome “ente”, o que ocorre de dois modos.

O primeiro modo dá-se quando o modo expresso é um modo especial do ente; há pois diversos graus de entidade segundo os quais se consideram os diversos modos de ser, e segundo estes modos se consideram os diversos gêneros das coisas: a substância pois não acrescenta ao ente nenhuma diferença que designe alguma natureza a ela justaposta,

270 TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*. In: Lauand, L. J.; Sproviero, M. B. (Ed.) **Verdade e Conhecimento / Santo Tomás de Aquino**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

sed nomine substantiae exprimitur specialis quidam modus essendi, scilicet per se ens; et ita est in aliis generibus.

Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se; alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud. Si primo modo, hoc est dupliciter quia vel exprimitur in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen *res*, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio *Metaph.*, quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quiditatem vel essentiam entis. Negatio autem consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen *unum*: nihil aliud enim est *unum* quam ens indivisum.

Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen *aliquid*: dicitur enim *aliquid* quasi *aliud quid*; unde sicut ens dicitur *unum*, in quantum est indivisum in se, ita dicitur *aliquid*, in quantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud;

mas com o nome substância exprime-se um certo modo especial de ser.

O segundo modo dá-se quando o modo expresso é um modo geral aplicável a todo ente, e isto pode ocorrer duplamente: ou enquanto se aplica a todo ente em si ou enquanto se aplica a um ente referido a outro. No caso de se aplicar a todo ente em si, algo é expresso do ente ou afirmativa ou negativamente; mas não se encontra algo dito de modo absoluto que se aplique a todo ente, a não ser sua essência, segundo a qual se diz que ele é, e assim *lhe* é imposto o nome “coisa” (*res*), que difere de “ente” - como diz Avicena no início da *Metaphysica* [I, 6] – porque “ente” indica o ato de ser; enquanto “coisa” (*res*), a quiddidade ou essência do ente. No caso da negação, a negação que se aplica de modo absoluto é a indivisão, que é expressa pelo nome “uno” (*unum*): o uno é pois precisamente o ente indiviso.

Quando se considera o modo do ente referido a outro, então há também dois casos. O primeiro desses casos é segundo a alteridade (divisão) de uma coisa em relação a outra, e isto é expresso pela palavra “algo” (*aliquid*): pois diz-se *aliquid* no sentido de *aliud quid*, isto é, “outra coisa”, daí que o ente diz-se “uno” enquanto indiviso em si, dizendo-se “algo” enquanto diviso, diferente dos outros.

O outro caso é segundo o “ajustar-se” (*convenire*) de todo ente:

et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima, quae quodam modo est omnia, ut dicitur in III *De anima*. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, unde in principio *Ethic.* dicitur quod bonum est quod omnia appetunt. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis: sicut visus per hoc quod disponitur secundum speciem coloris, cognoscit colorem. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet: quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei.

Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus. Secundum hoc ergo veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri. Uno modo secundum illud quod praecedit rationem veritatis, et in quo verum fundatur; et sic Augustinus diffinit in lib. *Solil.*: verum est id quod est; et Avicenna in sua *Metaph.*:

e é precisamente a alma, a qual “de certo modo é todas as coisas”, como se diz em III *De anima* [8]. Pois na alma há as potências cognoscitiva e apetitiva; o ajustar-se do ente ao apetite é expresso pela palavra “bem” (*bonum*), daí que, no início de *Ethicorum* [I, 1], diz-se que “o bem é aquilo que todas as coisas apetezem”, enquanto a conveniência (*convenientia*) do ente ao intelecto é expressa pelo nome “verdadeiro” (*verum*). Pois todo conhecimento realiza-se pela assimilação do cognoscente à coisa conhecida, de modo que a assimilação diz-se causa do conhecimento: por exemplo a vista, capacitada para a cor, conhece a cor. A primeira consideração quanto a ente e intelecto é pois que o ente concorde com o intelecto: esta concordância diz-se adequação do intelecto e da coisa, e nela formalmente realiza-se a noção de verdadeiro. Isto é pois aquilo que o verdadeiro acrescenta ao ente, a saber, a conformidade ou adequação da coisa e do intelecto, a cuja conformidade, como se disse, segue-se o conhecimento da coisa: assim pois a entidade da coisa precede a noção de verdade, contudo o conhecimento é um certo efeito da verdade.

Segundo isto então há três definições da verdade ou do verdadeiro. A primeira definição assenta no que precede a noção de verdade e na qual se fundamenta o verdadeiro, e assim Agostinho define [*Soliloquiorum* II, 5]: “Verdadeiro é o que é”, e Avicenna [*Metaphysica* VIII, 6]:]

veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei; et quidam sic: verum est indivisio esse, et quod est.

Alio modo diffinitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur; et sic dicit Isaac quod veritas est adaequatio rei et intellectus; et Anselmus in lib. *De veritate*: veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Rectitudo enim ista secundum adaequationem quamdam dicitur, et philosophus dicit IV *Metaph.*, quod diffinientes verum dicimus cum dicitur esse quod est, aut non esse quod non est.

Tertio modo diffinitur verum, secundum effectum consequentem; et sic dicit Hilarius, quod verum est declarativum et manifestativum esse; et Augustinus in lib. *De vera relig.*: veritas est qua ostenditur id quod est; et in eodem libro: veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus.

“A verdade de qualquer coisa é a propriedade do ser que lhe foi assinalada”, e outras definições como: “O verdadeiro é a indivisão do ser e daquilo que é.”

A segunda definição assenta naquilo em que formalmente se realiza a noção de verdadeiro, e assim diz Ysaac que “a verdade é a adequação da coisa e do intelecto”, e Anselmo [*De veritate* 11]: “A verdade é a retidão perceptível só pela mente” - efetivamente esta retidão diz-se segundo uma certa adequação -; e o Filósofo diz [IV *Metaph.* 16], que definimos o verdadeiro quando dizemos que é aquilo que é ou que não é aquilo que não é.

A terceira definição assenta no efeito consequente, e assim Hilário [*De Trinitate* V, 3] diz: “o verdadeiro é declarativo e manifestativo do ser”, e Agostinho [*De vera religione* 36]: “A verdade é aquilo pelo qual se mostra o que é”, e no mesmo livro [36]: “A verdade é aquilo pelo qual julgamos as coisas inferiores.”

ANEXO 2 – SUMMA THEOLOGIAE. I, Q. 16, A. 1, RESP.²⁷¹

RESPONDEO dicendum quod, sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quamcumque cognitionem, guia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente: appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam. Et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili: sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu.

Sicut autem bonum est in re, in quantum habet ordinem ad appetitum; et propter hoc ratio bonitatis derivatur a re appetibili in appetitum, secundum quod appetitus dicitur bonus, prout est boni: ita, cum verum sit in intellectu secundum quod conformatur rei intellectae, necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum.

Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum a quo dependet secundum suum esse: per accidens autem ad intellectum a quo cognoscibilis est.

RESPONDO. Assim como chamamos bem àquilo a que tende o apetite, chamamos verdade àquilo a que tende o intelecto. Há no entanto uma diferença entre o apetite e o intelecto ou qualquer outro modo de conhecer. O conhecimento consiste em que o conhecido está naquele que conhece, ao passo que a apetência consiste na inclinação do sujeito para aquilo que o atrai. Assim, o termo do apetite, que é o bem, se encontra na coisa que atrai, ao passo que o termo do conhecimento, a verdade, está no intelecto.

Ora, do mesmo modo que o bem está na coisa, enquanto ordenada ao apetite, e por isso a razão da bondade passa da coisa que atrai ao apetite, de modo que o apetite se diz bom, conforme é do bem, assim também o verdadeiro, estando no intelecto à medida que ele se conforma com a coisa conhecida, é necessário que a razão de verdadeiro passe do intelecto à coisa conhecida, de modo que esta última seja dita verdadeira na medida em que tem alguma relação com o intelecto.

Esta coisa conhecida, todavia, pode se referir ao intelecto por si ou por acidente. Ela se refere por si ao intelecto quando dele depende segundo seu ser; ela se refere por acidente ao intelecto pelo qual ela é cognoscível.

271 TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**, Volume 1: Parte I - Questões 1-43. São Paulo: Loyola, 2001.

Sicut si dicamus quod domus comparatur ad intellectum artificis per se, per accidens autem comparatur ad intellectum a quo non dependet. Iudicium autem de re non sumitur secundum id quod inest ei per accidens, sed secundum id quod inest ei per se. Unde unaquaeque res dicitur vera absolute, secundum ordinem ad intellectum a quo dependet. Et inde est quod res artificiales dicuntur verae per ordinem ad intellectum nostrum: dicitur enim domus vera, quae assequitur similitudinem formae quae est in mente artificis; et dicitur oratio vera, inquantum est signum intellectus veri. Et similiter res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina: dicitur enim verus lapis, qui assequitur propriam lapidis naturam, secundum praeconceptionem intellectus divini. - Sic ergo veritas principaliter est in intellectu; secundaria vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium.

Et secundum hoc, veritas diversimode notificatur. Nam Augustinus, in libro de Vera Relig., dicit quod veritas est, qua ostenditur id quod est. Et Hilarius dicit quod verum est declarativum aut manifestativum esse. Et hoc pertinet ad veritatem secundum quod est in intellectu. - Ad veritatem autem rei secundum ordinem ad intellectum, pertinet definitio Augustini in libro de Vera Relig.:

Como se disséssemos que a casa se refere por si ao intelecto de seu artífice, e se refere por acidente ao intelecto do qual não depende. Ora, o juízo sobre uma coisa não se faz em razão do que lhe é accidental, e sim do que lhe é essencial. Portanto uma coisa é verdadeira, absolutamente falando, segundo a relação com o intelecto de que depende. Eis por que as produções da arte são verdadeiras com relação a nosso intelecto; por exemplo: uma casa é verdadeira quando se assemelha à forma que está na mente do artífice; uma frase é verdadeira quando é o sinal de um conhecimento intelectual verdadeiro. Assim também as coisas naturais são verdadeiras na medida em que se assemelham às representações que estão na mente divina: uma pedra é verdadeira quando tem a natureza própria da pedra, preconcebida como tal pelo intelecto divino. - Assim, a verdade está principalmente no intelecto, secundariamente nas coisas, na medida em que se referem ao intelecto, como a seu princípio".

É por tudo isso que a verdade é definida diversamente. Agostinho, em seu tratado *Da Verdadeira Religião*, assim a define: “A verdade é aquilo pelo qual é manifestado o que é”. Hilário: “O verdadeiro é a declaração ou a manifestação do ser”. E isso cabe à verdade no intelecto. - Quanto à verdade da coisa enquanto ordenada ao intelecto, cabe outra definição de Agostinho:

veritas est summa similitudo principii, quae sine nulla dissimilitudine est. Et quaedam definitio Anselmi: veritas est rectitudo sola mente perceptibilis; nam rectum est, quod principio concordat. Et quaedam definitio Avicennae: veritas uniuscuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei. - Quod autem dicitur quod veritas est adaequatio rei et intellectus, potest ad utrumque pertinere.

“A verdade é a perfeita semelhança com o princípio, sem nenhuma dessemelhança”. E esta, de Anselmo: “A verdade é a retidão que só a mente percebe”. Pois algo é reto quando concorda com seu princípio. Ainda esta definição de Avicena: “A verdade de cada coisa consiste na propriedade do seu ser que lhe foi conferido”. - Quanto à definição: “A verdade é a adequação da coisa e do intelecto”, ela pode se referir tanto a um quanto a outro aspecto da verdade.