

## A teoria da verdade segundo Santo Tomás de Aquino: uma leitura atenta a partir do *De Veritate* e da *Summa Theologiae*

*The Theory of Truth according to Saint Thomas Aquinas: a Careful Reading based on De Veritate and Summa Theologiae*

LÚCIO SOUZA LOBO\*

MARCO ANTÔNIO PENSACK\*\*

**Resumo:** Estas reflexões têm como objetivo demonstrar como a teoria da verdade de Santo Tomás de Aquino é subtilizada entre o início e a maturidade da sua vida intelectual. Para atingirmos este objetivo, servir-nos-emos de duas obras de Santo Tomás de Aquino. Primeiramente, estudaremos o *De Veritate*, que trata da verdade como um transcendental e insiste sobre o fato de que ela está primeiramente nas coisas. Em segundo lugar, o nosso estudo será concentrado na *Summa Theologiae*. Esta obra apresenta uma subtilização do pensamento de Santo Tomás na medida em que ele introduz uma reinterpretação da verdade segundo a qual ela, ainda que sendo um transcendental que acompanha todo o ser, é antes algo próprio do intelecto. Quanto à primeira obra, analisaremos o primeiro artigo da primeira questão, que trata da natureza da verdade e do fato de o ente a preceder. Com relação à segunda, examinaremos o primeiro artigo da décima sexta questão da *Prima Pars*, no qual o *Doctor Angelicus* questiona se a verdade se encontra na coisa, ou tão somente no intelecto.

**Palavras-chave:** Santo Tomás de Aquino. Verdade. Intelecto. Transcendental. Deus.

**Abstract:** These reflections aim to demonstrate how Saint Thomas Aquinas's theory of truth is refined from the beginning to the maturity of

\* Lúcio Souza Lobo é Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e professor no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Contato: [luciosouzalobo@gmail.com](mailto:luciosouzalobo@gmail.com)

\*\* Marco Antônio Pensack é Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Contato: [marcopensack@icloud.com](mailto:marcopensack@icloud.com)

his intellectual life. To achieve this goal, we will utilize two works by Saint Thomas Aquinas. First, we will study the *De Veritate*, which addresses truth as a transcendental and emphasizes that it is primarily found in things. Secondly, our study will focus on the *Summa Theologiae*. This work presents a refinement of Aquinas's thought, as he introduces a reinterpretation of truth, suggesting that although it is a transcendental that accompanies all being, it is first and foremost something proper to the intellect. In relation to the first work, we will analyze the first article of the first question, which discusses the nature of truth and the fact that being precedes it. Regarding the second, we will examine the first article of the sixteenth question of the *Prima Pars*, where the *Doctor Angelicus* questions if the truth is found in the thing itself or in the intellect.

**Keywords:** Saint Thomas Aquinas. Truth. Intellect. Transcendental. God.

## Introdução

O conceito de verdade tem sido um eixo central de investigação filosófica desde os Pré-Socráticos, com a preocupação da busca por um princípio da realidade, manifestando-se como um *leitmotiv* nas discussões de Platão e Aristóteles, em especial em seus embates contra os Sofistas. Este grupo de intelectuais revolucionários era notório por seu ceticismo e relativismo da verdade absoluta bem como da realidade. Mais tarde, durante a Alta Escolástica, notadamente nos séculos XII e XIII, um período caracterizado pelo acesso ampliado às obras de Aristóteles, o tema da verdade foi mais uma vez posto em discussão em meio aos esforços especulativos para desenvolver uma síntese entre *sabedoria pagã* e *sabedoria cristã*, *razão e fé*, *filosofia e teologia*, ou ainda, Atenas e Jerusalém.

Santo Tomás de Aquino se destaca entre os pensadores medievais que exploraram exaustivamente o conceito de verdade. Em seu período intelectual inicial, ele compôs as *Quaestiones disputatae De Veritate*, uma extensa obra que trata o tema da verdade por meio de 29 questões e mais de 250 artigos. Esta obra, apenas pela sua extensão, evidencia a profundidade da preocupação do Aquinate com a questão da verdade, no entanto, efetivamente, ele a considera aqui como um transcendental e insiste sobre o fato de que a verdade está primeiramente nas coisas. Cerca de uma década mais tarde, ao iniciar o desenvolvimento da sua *Summa Theologiae* justamente para os iniciantes em teologia, o *Doctor Angelicus* revisita temas filosóficos, incluindo a discussão sobre a verdade, oferecendo uma maturação do seu pensamento, no qual é

possível identificar uma subtilização quanto à questão da verdade, afirmando que ela pode estar na coisa, mas primeiramente no intelecto. Assim, o objetivo precípua deste estudo – conforme já avançamos, no resumo – consiste, antes, em demonstrar como a teoria da verdade de Santo Tomás de Aquino é desenvolvida a partir dessas duas obras. Começemos então pelo estudo do *De Veritate*.

## 1 A teoria da verdade no *De Veritate*

O *De Veritate* de Santo Tomás de Aquino é uma obra de *quaestiones disputatae* escrita durante o seu primeiro período de regência em Paris, cuja primeira questão foi disputada por volta do ano 1256 (Weisheipl, 1983). Tal questão trata da verdade e é subdividida em doze artigos, dos quais o primeiro revela uma discussão acerca da definição de verdade, sobre o qual nos ocuparemos nesta seção de nosso estudo. O nosso procedimento metodológico consistirá em uma leitura atenta que contemple, primeiramente, a declaração apresentada pelo objetor no início do primeiro artigo da questão e, em seguida, a *solutio* desenvolvida por Santo Tomás de Aquino como resposta magistral<sup>1</sup>. Começemos, pois, o nosso estudo.

No primeiro artigo da primeira questão do *De Veritate* de Santo Tomás de Aquino, o seu objetor declara que “parece que o *verdadeiro*<sup>2</sup> é totalmente idêntico ao ente”<sup>3</sup> e elenca os argumentos que sustentam essa posição. Logo em seguida, é apresentada uma série de argumentos em sentido contrário a esta afirmação do objetor. Isso tudo contribui para a formação de um arcabouço

<sup>1</sup> Concentraremos nossos esforços na declaração do objetor e na *solutio* de Santo Tomás de Aquino. Com relação aos argumentos que sustentam a declaração do objetor, bem como aqueles que a refutam, eles extrapolam, por assim dizer, os limites formais deste estudo que aqui desenvolvemos, motivo pelo qual não serão considerados ao longo de nossa leitura atenta.

<sup>2</sup> É importante notarmos as nuances do termo “*verum*” traduzido por “verdadeiro”. Trata-se de um termo latino que pode assumir diversas funções, mas que na frase em questão é um adjetivo substantivado no caso nominativo. A sua tradução pode ser considerada como: “o verdadeiro, a verdade, a realidade” (VERUM. In: Saraiva, Francisco Rodrigues dos Santos. *Novissimo dicionário latino-português*. 9. ed. Rio de Janeiro: Garnier, 1927, p. 1269.). Essas três interpretações do termo “*verum*” estão intrinsecamente ligadas entre si, pois “verdadeiro” é um termo que tem por significado estar em conformidade com a “verdade”, enquanto que o termo “realidade” é utilizado para significar a característica ou peculiaridade do que é real, daquilo que tem existência “verdadeira”.

<sup>3</sup> Em latim: “*Videtur autem quod verum sit omnino idem quod ens*”. Grifo nosso. Todas as citações do *De Veritate*, q. 1, a. 1, em língua latina, foram retiradas de: SANCTI THOMAE AQUINATIS. *De Veritate*. Roma: Editio Leonina, 1970. Disponível em: <https://www.corpus-thomisticum.org/>. Acesso em: 10 jun. 2024; e, em língua portuguesa, com os devidos ajustes, da tradução do texto latino em questão elaborada por Maurílio Carmello e disponível em: SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Questões disputadas sobre a verdade*. Campinas: Ecclesiae, 2023.

sobre o problema que fica à disposição de Santo Tomás de Aquino para o desenvolvimento de sua *solutio*, a qual se inicia da seguinte maneira:

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.

Respondo dizendo que, assim como nas demonstrações é necessário valer-se de princípios evidentes por si mesmos ao intelecto, do mesmo modo devemos proceder ao investigar o que é cada coisa; de outro modo, em ambos os casos se iria ao infinito, e assim pereceria totalmente a ciência e o conhecimento das coisas.

Como é possível observar, o *Doctor Angelicus* argumenta acima que, tanto no raciocínio quanto na consideração de qualquer assunto, se o processo de inquirição regredir ao infinito, não é possível ter ciência e conhecimento das coisas<sup>4</sup>. Neste contexto, podemos destacar, por exemplo, a relevância do princípio de não-contradição como um fundamento necessário para a elaboração de um argumento, pois algo não pode ser e não ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Esta necessidade de um ponto inicial claro não se limita apenas ao domínio filosófico, ela também se aplica à nossa vida cotidiana, exemplificada pelo ato de comprar uma fruta na feira. Neste exemplo, nós precisamos partir da nossa experiência de ver a fruta na banca da feira, apalpá-la, cheirá-la e considerá-la a partir de outros ângulos. É somente a partir disso tudo que nós aceitamos que a fruta que está na banca é real e poderemos, então, levá-la para casa. Efetivamente, Santo Tomás está dizendo que não é que não seja conveniente nos perguntarmos sobre o fundamento das coisas, mas ou chegamos num primeiro ponto ou nenhuma ciência é possível. Vejamos a continuação da *solutio*:

Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna 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 Metaphys., 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.

Com efeito, aquilo que por primeiro o intelecto concebe como mais evidente, aquilo a que o intelecto dirige todas as suas concepções, é o ente, como Avicenna diz no princípio de sua *Metafísica*. Donde é necessário que todas as outras concepções do intelecto sejam entendidas por adição ao ente. Mas nada se pode acrescentar ao ente do mesmo modo pelo qual a diferença se acrescenta ao gênero, ou o acidente ao sujeito, como se lhe fosse algo externo, pois qualquer natureza é essencialmente ente. De fato, o Filósofo prova, no livro III da *Metafísica*, que o ente não pode ser um gênero, mas algumas coisas se dizem como acréscimo ao ente, enquanto exprimem um modo dele que não se exprime pelo nome “ente”.

Nessa passagem, o Discípulo de Santo Alberto Magno, a partir do início da *Metafísica* de Avicenna, destaca a primazia do *ens* como *primum cognitum*, afirmando, em outras palavras, que tudo se reduz ao *ens*, que tudo é alguma

<sup>4</sup> A prova desta impossibilidade é apresentada por Aristóteles no Livro II da *Metafísica*.

coisa, mas que isso não significa que exista a necessidade de ser um ente real, uma vez que pode se tratar de um ente de razão, como uma espécie, um gênero, uma quimera etc. Além disso, podemos identificar que ele sustenta que todo conceito do nosso intelecto é obtido por *additione ad ens*, no sentido em que designa algum tipo de entidade, podendo ser esta uma entidade substancial, acidental ou até mesmo fictícia ou fantasiosa, mas que sempre está em referência ao *ens*.

Em seguida, Santo Tomás de Aquino afirma que as coisas podem expressar algo do próprio ente, mesmo quando algo não esteja expresso pelo significado do nome “ente”, ou seja, o termo “ente” expressa, propriamente, ser em ato ou aquilo que tem ser. Mais exatamente, esse termo significa o ser real, ainda que seja uma realidade existente apenas na mente, como quando pensamos, por exemplo, em um unicórnio, isto é, nós realmente estamos pensando em um unicórnio – um ente que não existe no mundo exterior, mas que existe somente em nossa mente enquanto ficção, enquanto um ser fabuloso. Em suma, o Aquinate está afirmando nessa passagem que nós podemos exprimir algo que é do ente, mas que não está inerentemente contido no ente e que, com efeito, o termo “ente” *per se* designa aquilo que tem ser em ato, o que não é o caso de um animal fabuloso que está presente apenas na mente. Mas para compreendermos como isso acontece, vejamos, pois, a sequência da *solutio*:

<p>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, 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;</p>	<p>Isso acontece de duas maneiras. De uma maneira, quando o modo expresso é um modo especial de ente. Com efeito, há diversos graus de existência, segundo os quais são entendidos diversos modos de ser, e de acordo com estes modos se entendem os diversos gêneros das coisas. “Substância”, com efeito, não acrescenta ao ente diferença alguma que designe alguma natureza acrescentada ao ente, mas pelo nome “substância” se exprime um modo especial de ser, isto é, o ente por si. E assim é nos outros gêneros. De outra maneira, quando o modo expresso é um modo geral que se aplica a todo ente;</p>
--	---

O primeiro passo que devemos dar, a partir da ideia de Santo Tomás de Aquino acerca de que todo conceito do nosso intelecto é obtido por *additione ad ens* dita acima, é de que algo pode ser assim nas suas predicções específicas de dois modos: um modo especial e outro modo geral. Com efeito, todas as expressões, como verbos e adjetivos, dependem do ente, com exceção dos termos sincategoremáticos, como preposições e conjunções. Assim, o primeiro modo apresentado pelo Aquinate é o modo especial do ente, que é um modo restrito, porque já não é o ente em geral. Esse modo se aplica a alguns dos entes que existem e estão ligados às categorias de maneira específica, pois são as

dez categorias, que incluem a substância e os nove acidentes, que designam os entes no modo especial, modo esse que também pode ser nomeado o *modo das categorias*, porque tudo o que é, relaciona-se essencialmente com as categorias.

Ao considerarmos que o modo especial é o todo, nós conseguimos deduzir que a segunda maneira de expressar o ente deve ser o modo geral. Esse modo, por sua vez, dá-se por meio dos termos transcendentais *ens*, *unum*, *bonum* e *verum*, de acordo com a tábua proposta por Felipe, o Chanceler, na *Summa de Bono*<sup>5</sup>. Mais exatamente, nós lidamos neste segundo modo com predicções de caráter universal que dizem respeito a todos os seres indistintamente. Nós dizemos que eles são, por exemplo, seres, bons e verdadeiros, isto é, fazemos uso de termos que expressam algo do próprio ente que não está ligado somente a determinado ente, mas a todos os entes em geral. Assim, essa segunda maneira pode ser chamada de *modo dos transcendentais*. Mas ao continuar a desenvolver a sua *solutio*, Santo Tomás afirma:

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.

e este modo pode ser entendido duplamente: primeiro, segundo o que se aplica a todo o ente em si; depois, segundo o que se aplica a um ente em ordem a outro.

O *Doctor Angelicus* avança em suas reflexões e delinea na sequência da *solutio* que o *modo dos transcendentais* se revela, por sua vez, flexível e suscetível de outras aplicações, na medida em que pode ser aplicado àquele ente ao qual se refere e a outros entes com os quais este mesmo ente se relaciona. Isso nos permite melhor entender a passagem seguinte da *solutio*:

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 Metaphys., 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.

Pelo primeiro modo, isso se dá duplamente, porque algo se exprime no ente afirmativa ou negativamente. Mas não se acha algo afirmativo dito de modo absoluto, que possa ser entendido em todo ente, a não ser sua essência, segundo a qual se diz ser; e assim se impõe este nome “coisa” - *res* -, que difere de “ente”, segundo Avicena no princípio da *Metafísica*, enquanto “ente” se toma do ato de ser, mas o nome “coisa” exprime a quiddidade ou a essência do ente. A negação, porém, que se aplica a todo ente absolutamente, é a indivisão, e essa indivisão se exprime pelo nome “uno”; com efeito, o “uno” não é outra coisa que o ente indiviso.

Como é possível verificar, Santo Tomás de Aquino avança sobre como o *modo dos transcendentais* pode ser aplicado ao ente em si e distingue duas maneiras de qualificá-lo: *afirmativamente* e *negativamente*. Vejamos cada uma dessas maneiras. A aplicação do modo transcendental ao ente em si para expressar algo *afirmativamente* de modo absoluto se dá em referência à sua

<sup>5</sup> PHILIPPI CANCELLARII PARISIENSIS. *Summa de Bono*. Berne: Francke, 1985.

essência, isto é, descreve o que a coisa é, define-a. Portanto, a única coisa que se diz afirmativamente de qualquer ente é que o que é dito é a sua essência, ou seja, neste caso, nós temos o transcendental “*res*” indicando a quididade (a essência) e é distinguido do transcendental “*ens*”, utilizado para se referir ao ato de ser. A aplicação do modo transcendental ao ente para expressar algo *negativamente* de modo absoluto se dá em referência à indivisão, que é expressa pelo transcendental “*unum*” indicando o ente indiviso, mas não o ente indivisível. Para melhor compreendermos essa aplicação, consideremos a divisibilidade de um homem que é um só e, ao mesmo tempo, é indiviso, mas é divisível, pois basta cortá-lo ao meio com uma serra que ele ainda continuará sendo um homem. Vejamos agora a passagem seguinte da *solutio*:

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; 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.

Se, porém, se tomar o modo do ente pelo segundo modo, ou seja, segundo a ordem de um para outro, isso pode dar-se duplamente. De um modo, segundo a divisão de um ente em relação a outro, o que se exprime por este nome “algo” ou “alguma coisa” - *aliquid* -; diz-se, com efeito, “algo” ou “alguma coisa” como “alguma outra coisa” - *aliud quid* -; e assim o ente se diz “um”, enquanto é indiviso em si, e se diz “algo”, enquanto é distinto de outros. Do outro modo, segundo a conveniência de um ente para com outro; e isso não pode ser, sem que se tome alguma coisa que, por sua natureza, seja apta a convir com todos os entes. Esta coisa é a alma, a qual, de certo modo, é todas as coisas, como se diz no livro III do *Sobre a alma*.

Santo Tomás está afirmando agora que, enquanto aplicado a um ente referido a outro, o modo dos *transcendentais* ainda se desdobra em dois casos: o primeiro pela *alteridade*, que é expressa pelo nome “*aliquid*”; e o segundo pela *conveniência* ou pelo convir. Aqui, *alteridade* e *conveniência* não se opõem uma a outra no sentido de uma contradição, mas de uma distinção. No caso da *conveniência*, pelo fato do *Doctor Angelicus* estar tratando do ente em geral, deve ser algo capaz de ir ao encontro de todo ente, mas ao assim considerarmos, a primeira dúvida que pode surgir é sobre o que ou quem é capaz de realizar isso. Então, ele avança na sua reflexão e afirma que a *anima* tem a capacidade de ir ao encontro de todo ente, pois, sustentando-se no que Aristóteles (1991, 431b) diz no Livro III do *De Anima*, Santo Tomás afirma que a *anima* em alguma medida é todas as coisas. Leiamos, pois, o que se expressa na continuidade da *solutio*, para verificarmos como ele considera o caso da *conveniência*:

In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, unde in principio Ethicorum dicitur quod *bonum est quod omnia appetunt*. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum.

Na alma há a força cognitiva e a apetitiva. A conveniência, pois, do ente para com o apetite se exprime por este nome “bem”, como se diz no princípio da *Ética*: o bem é aquilo que todas as coisas desejam. A conveniência, porém, do ente para com o intelecto se exprime por este nome “verdadeiro”.

Nessa passagem vemos que o Aquinate destaca a coexistência de duas potências distintas na alma: a *potência cognitiva* e a *potência apetitiva*. Ao direcionar nossa atenção pelo caso da *conveniência* quanto à *potência apetitiva* da alma, podemos caracterizá-lo como o transcendental “*bonum*”, uma vez que todo ente deseja algo bom. Já quando consideramos o caso da *conveniência* à *potência cognoscitiva* da *anima*, podemos nos referir ao transcendental “*verum*”. Avancemos na leitura atenta da *solutio*:

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 praecedat rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus.

Todo conhecimento se faz por uma assemelhação do cognoscente à coisa conhecida, de modo que a assemelhação se diz ser causa da cognição, como a vista conhece a cor enquanto se dispõe segundo a espécie da cor. A primeira relação do ente para com o intelecto é o fato de que aquele concorda com este, e tal concordância é chamada de “adequação do intelecto e da coisa”, e nisto se constitui formalmente e noção de verdadeiro. Isto é, pois, o que o verdadeiro acrescenta ao ente, ou seja, a conformidade ou adequação da coisa e do intelecto; a essa conformidade, como foi dito, segue-se o conhecimento da coisa. Assim, pois, a existência da coisa precede a noção de verdade, mas o conhecimento é certo efeito da verdade.

Santo Tomás de Aquino passa a tratar da relação entre o transcendental *verum*, que intitula o artigo da questão que estamos estudando, e o transcendental *ens*, com destaque nesta passagem para duas nuances. Quanto à primeira nuance, o Aquinate explora o que o verdadeiro acrescenta ao ente. Com efeito, nós sabemos que o ente é *ens*, *verum*, *bonum* e *unum* e que os transcendentais são propriedades do ente não expressas pelo termo “ente”. Então, se cada um dos transcendentais não está expresso na palavra “ente”, mas é uma propriedade do ente, a propriedade que a verdade acrescenta ao ente é, pois, a noção de *adaequatio* entre a coisa conhecida e o intelecto. A segunda nuance nesta passagem que lemos acima é de que o *Doctor Angelicus* marca a dependência do conhecimento em relação à coisa, destacando que a verdade está de acordo também com a coisa e não somente com o intelecto. Nós podemos ilustrar isso com o exemplo de alguém que se aproxima em meio à penumbra: nós vemos que se aproxima alguém parecido com João e julgamos ser João, mas de perto, porém, percebemos que se trata de outra pessoa. Nesse caso, pois, a percepção equivocada de um sujeito não o transforma em outra pessoa, trata-se de uma má avaliação por parte daquele que observa. Portanto, o fundamento do verdadeiro é o ser e o nosso intelecto se adequa ao ser, reforçando a ideia de que a verdade é uma *adaequatio* entre o intelecto e a coisa. Vejamos agora a passagem seguinte da *solutio*, na qual o Discípulo de Santo Alberto Magno elenca os três modos de definição da verdade:

<p>Secundum hoc ergo veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri. Uno modo secundum illud quod praecedat rationem veritatis, et in quo verum fundatur; et sic Augustinus diffinit in Lib. Solil.: <i>verum est id quod est</i>; et Avicenna in sua Metaphysic.: <i>veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei</i>; et quidam sic: <i>verum est indivisio esse, et quod est</i>.</p>	<p>De acordo com isto, encontram-se três modos de definir a verdade ou o verdadeiro. De um modo, segundo aquilo que precede a noção de verdade em que se funda o verdadeiro; e é assim a definição de Agostinho nos <i>Soliloquios</i>: “verdadeiro é aquilo que é”; e a de Avicenna em sua <i>Metafísica</i>: “a verdade de uma coisa é uma propriedade do ser que lhe foi estabelecido”; e assim são outras definições: “o verdadeiro é a indivisão do ser”, “aquilo que é”.</p>
---	--

O primeiro modo de verdade apresentado nesta passagem da *solutio* é aquele que se dá segundo a precedência. Ao perguntarmos sobre qual é esta precedência, temos que considerar que, se o Aquinate afirmou mais acima que a verdade é uma *adaequatio* entre o intelecto e a coisa, mas que o fundamento está na coisa, então, o que precede a noção de verdade e é a base da coisa é o ente da coisa e não o nosso intelecto que a examina. Assim, temos a primeira possibilidade de definir a verdade. Em seguida, Santo Tomás de Aquino apresenta em sua *solutio* as outras duas. Vejamos:

<p>Alio modo diffinitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur; et sic dicit Isaac quod <i>veritas est adaequatio rei et intellectus</i>; et Anselmus in Lib. De Veritate: <i>veritas est rectitudo sola mente perceptibilis</i>. Rectitudo enim ista secundum adaequationem quamdam dicitur, et philosophus dicit IV Metaphysicae, 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, <i>quod verum est declarativum et manifestativum esse</i>; et Augustinus in Lib. de vera Relig.: <i>veritas est qua ostenditur id quod est</i>; et in eodem libro: <i>veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus</i>.</p>	<p>De outro modo, define-se segundo aquilo em que se constitui formalmente a noção de verdadeiro; e assim diz Isaac “a verdade é a adequação da coisa e do intelecto”; e Anselmo, em <i>Sobre a verdade</i>, diz: “A verdade é uma retidão perceptível só pela mente”. Com efeito, tal retidão se diz segundo alguma adequação, e o Filósofo diz no livro IV da <i>Metafísica</i> que, “ao definirmos o verdadeiro, dizemos que o verdadeiro está presente quando se afirma que algo é o que é, ou não é o que não é”. De um terceiro modo, define-se o verdadeiro segundo seu efeito; e assim afirma Hilário que “o verdadeiro manifesta e declara o ser”; e Agostinho diz em <i>Sobre a verdadeira religião</i>: “a verdade é aquilo pelo qual se manifesta aquilo que é”; e no mesmo livro: “A verdade é aquilo segundo o qual julgamos as coisas inferiores”.</p>
--	---

O segundo modo de definir a verdade, como podemos verificar, é o formal, ou seja, é aquele modo que dá a definição própria da coisa. Já o terceiro modo de definir a verdade, por sua vez, é segundo o seu efeito, ou seja, por aquilo que se segue a ela. Santo Tomás de Aquino afirma isso porque existem diversas definições de verdade em vários autores, como ele mesmo as elenca no texto acima. Entretanto, ele se deu conta de que essas definições, ainda que diferentes, e considerando os seus diferentes aspectos, não são incompatíveis entre si, mas sim complementares. Efetivamente, o Aquinate realiza uma tentativa de harmonizar todos os autores e todas as definições de verdade porque constatou que não existe uma desarmonia real. Trata-se apenas de modos diversos de definir a verdade de acordo com o seu fundamento, o seu efeito ou a sua definição própria.

Finalizada a leitura atenta que nos propusemos a realizar, é importante destacarmos mais uma vez que o *De Veritate* não é uma obra da maturidade do *Doctor Angelicus*. Ela foi elaborada no seio da doutrina dos transcendentais por influência de Felipe, o Chanceler, que, na primeira metade do século XIII escreveu a sua *Summa de Bono*, obra na qual retoma o pensamento de Aristóteles e estabelece a teoria considerada como sendo a fonte dos transcendentais (Pouillon, 1939). Santo Alberto Magno e seu discípulo fazem uso dessa teoria, porque o próprio Felipe, o Chanceler, acrescenta aos transcendentais *ens* e ao *unum* de Aristóteles (2022, 1003b), os transcendentais *verum* e *bonum* (Pouillon, 1939). Com esse acréscimo, tudo o que é, enquanto é, é; tudo o que é, enquanto é, é uma coisa; tudo o que é, enquanto é, é bom; e tudo o que é, enquanto é verdadeiramente, é o que é. Portanto, tudo o que existe, qualquer coisa, tudo ao qual as categorias são aplicáveis, tudo o que é ser, também é uno, bom e verdadeiro. A verdade apresentada no *De Veritate* é fundamentada, sobretudo, na *adaequatio* do intelecto à coisa. Cabe-nos agora passar à análise da *Summa Theologiae*, uma obra dos últimos anos de vida de Santo Tomás de Aquino, na qual apresenta uma subtilização de seu pensamento acerca da teoria da verdade, que acabamos de analisar.

## 2 A teoria da verdade na *Summa Theologiae*

A *Summa Theologiae* é uma obra inacabada, dividida em três partes e escrita entre os anos 1266 e 1274, cerca de 10 anos após a disputa do primeiro artigo da primeira questão do *De Veritate*. Essa obra coroa o pensamento de Santo Tomás de Aquino e reflete o estilo intelectual do apogeu da Escolástica (Weisheipl, 1983)<sup>6</sup>. No que se refere à necessidade de definir a “verdade”, o Aquinate o faz no primeiro artigo da décima sexta questão da *prima pars*, logo após escrever o Tratado do Deus Uno e ter declarado que o objeto da ciência é o verdadeiro. Do mesmo modo que procedemos anteriormente, faremos agora uma leitura atenta considerando primeiramente a declaração apresentada pelo objetor no início do primeiro artigo da questão, o argumento em sentido contrário a essa declaração e, por fim, a *responsio* desenvolvida por Santo Tomás de Aquino<sup>7</sup>. Começemos, pois, a nossa leitura atenta com a afirmação sustentada pelo objetor. Ele declara:

<sup>6</sup> Todas as citações da *Summa Theologiae*, tanto em língua latina como em língua portuguesa, com os seus devidos ajustes, foram retiradas de: SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Summa Theologiae*. São Paulo: Loyola, 2015, I, q. 16, a. 1.

<sup>7</sup> Com relação aos argumentos que sustentam a declaração do objetor e às respectivas respostas de Santo Tomás de Aquino, elas extrapolam, por assim dizer, os limites formais deste estudo que aqui desenvolvemos.

Videtur quod veritas non sit tantum in intellectu, sed magis in rebus.	Parece que a verdade <i>não</i> está apenas no intelecto, mas principalmente nas coisas.
--	--

Em sentido contrário a essa afirmação do objeto, temos a seguinte declaração:

Sed contra est quod Philosophus dicit, VI <i>Metaphys.</i> , quod <i>verum et falsum non sunt in rebus, sed in intellectu.</i>	Em sentido contrário, o Filósofo declara no livro VI da <i>Metafísica</i> : “A verdade e a falsidade não estão nas coisas, mas no intelecto”.
--	---

Com essa declaração contrária àquela sustentada pelo objeto, podemos observar a perspectiva aristotélica para afirmar que a verdade e a falsidade das coisas constituem o objeto próprio do intelecto, mas primeiramente a verdade, porque, segundo Aristóteles (2022, 993b), o intelecto é essencialmente destinado a apreender a verdade, embora deva permanecer vigilante quanto à falsidade com a finalidade de evitar equívocos. Adicionalmente, uma vez que em relação à coisa, esta mesma coisa não pode ser intrinsecamente falsa, ou seja, nós podemos considerar que uma cédula monetária com um valor não oficial em determinado país é verdadeiramente falsa, simplesmente porque não possui validade oficial nesse contexto em particular. Tal raciocínio, portanto, implica que a falsidade reside na consideração subjetiva, e não na própria natureza da coisa, permitindo-nos julgá-la no nosso juízo. Assim, sem negar que a cédula monetária é o que é, não podendo ser falsa enquanto tal, e sendo a falsidade decorrente do nosso juízo, ela se situa no intelecto assim como a verdade. Já quanto ao erro, esse pode ocorrer quando fazemos um juízo equivocado, isto é, quando atribuímos um predicado inadequado ao sujeito. Realizada essa contextualização acerca da tese contrária àquela do objeto, passemos, pois, à leitura atenta da *responsio* magistral elaborada por Santo Tomás de Aquino. Começemos:

Respondeo dicendum quod, sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus.	Respondo. Assim como chamamos bem àquilo a que tende o apetite, chamamos verdade àquilo a que tende o intelecto.
--	--

O Aquinate inicia a sua *responsio* sustentando que o verdadeiro tende ao intelecto da mesma maneira que o bem tende ao apetite. Para compreendermos isso melhor, tomemos como exemplo a natureza de um líquido contido em um determinado recipiente. Quando estamos com sede, temos o apetite que não está voltado para a verdade do líquido, pois quer ser antes aplacado por ele. Quanto ao intelecto, a finalidade da sua ação é apenas apropriar-se da verdade, ou seja, nesse exemplo, saber o que o líquido é. Na continuidade da *responsio*, lemos o seguinte:

Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quaecumque cognitionem,	Há, no entanto, uma diferença entre o apetite e o intelecto ou qualquer outro modo de conhecer.
---	---

Quando o Discípulo de Santo Alberto Magno menciona acima um “outro modo de conhecer”, ele alude ao conhecimento sensível e intuitivo. Isso se deve ao fato de que, caso as criaturas existam, o seu conhecimento se estabelece de forma direta em relação à essência das coisas, subtraindo-se ao método racional e dedutivo que compete ao homem. Vejamos agora a passagem seguinte:

<p>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.</p>	<p>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.</p>
--	---

Para compreendermos melhor esta passagem da *responsio*, voltemos ao exemplo do líquido e do recipiente dado anteriormente. No âmbito do apetite, o nosso anseio é simplesmente de beber o líquido, mas ao realizarmos a operação de conhecer o líquido que está contido em determinado recipiente, estamos executando uma atividade que se conclui na nossa compreensão. Em outras palavras, a operação do intelecto encerra-se em si mesma, já a operação do apetite extrapola, findando na própria coisa e demandando a sua existência real. Reforcemos. Enquanto é necessário ingerir o líquido para satisfazer o apetite, o intelecto se volta apenas para o alcançamento da verdade. Com relação à continuação da *responsio*, lemos a seguinte passagem:

<p>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.</p>	<p>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.</p>
--	---

Diante do exposto, já é possível observar uma distinção em relação ao que foi verificado mais acima quando Santo Tomás de Aquino tratou da verdade como um transcendental. A primeira nuance que devemos levar em consideração é o uso do termo “*ratio*”, razão, em referência tanto à operação mental quanto ao significado da coisa. Em seguida, o Discípulo de Santo Alberto Magno explora a significação da bondade, focalizando a sua essência, afirmando que a razão da bondade precisa inerir à própria coisa, pois é a bondade intrínseca da coisa que determina se a ação do apetite é boa ou má. O apetite inclina para algo visto como um bem, como por exemplo, o ato de comer, do qual nós podemos nos perguntar onde pode haver equívoco nisso.

Diante disso, o possível erro no ato de comer reside propriamente no excesso ou na insuficiência, uma vez que o conceito de bem é a justa medida. Quando há excesso ou insuficiência, enquanto o apetite avalia os alimentos como bens, conformando-se com a coisa; o intelecto, em modo diverso, não se conforma com a coisa, porque, como vimos, é possível julgar a falsidade no juízo que avalia o comer em excesso ou insuficientemente como algo ruim, significa que, ao fim e ao cabo, nós estamos, no plano ético, ou do agir humano. Consideremos agora a continuação da *responsio*:

<p>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. 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.</p>	<p>Esta coisa conhecida, todavia, pode referir-se 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. 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.</p>
--	---

Esta coisa conhecida, todavia, pode referir-se 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. 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.

Nessa passagem, Santo Tomás de Aquino começa a dar uma resposta definitiva à afirmação do objetor que vimos mais acima. Quando utiliza a expressão “coisa conhecida”, ele está se referindo a qualquer coisa que o intelecto possa conhecer, seja por uma relação intrínseca ou accidental. Quando a relação ocorre intrinsecamente ela deriva necessariamente, de maneira essencial, implicando dependência por parte da coisa, pois deve se adequar ao intencionado pela mente do artífice. Porém, quando a relação ocorre acidentalmente ela pode se manifestar apenas de modo fortuito, pois poderia muito bem não acontecer. Nesse caso em particular, a coisa existiria ainda que não houvesse nenhuma relação com o intelecto.

Efetivamente, o *Doctor Angelicus* está retomando nessa passagem que acabamos de ler os conceitos aristotélicos de *substância/essência* e *acidente* e optando pelas noções de *essência* e *acidente*. No primeiro conjunto de conceitos, *substância/essência* e *acidente*, *substância* é a consideração do ente como algo real que possui certa autonomia no ser, e o *acidente* é uma série de características que podem ser alteradas sem que a *substância* deixe de ser o que é. Já no segundo conjunto de conceitos, *essência* e *acidente*, as características que podem ser modificadas sem que o ente deixe de ser continuam sendo *acidentais*, e as características que não podem ser modificadas são, pois, consideradas *essenciais*. Frisemos. A ferramenta metafísica utilizada por Santo Tomás nessa passagem é a da distinção entre *essência* e *acidente*. Para melhor compreendermos o que

ele está sustentando, tomemos como exemplo o ente homem. Ao perder a sua animalidade ou a razão, esse ente deixa de ser homem porque as características “animal” e “racional” justamente compõem a essência de homem. Reforcemos. “Essencial” é aquilo que o ente precisa necessariamente possuir para ser o que é. “Acidental”, por sua vez, refere-se às características que o ente possui, mas que podem ser prescindidas ou alteradas em grau sem que ele deixe de ser aquilo que é.

Em seguida, Santo Tomás de Aquino utiliza em sua *responsio* o exemplo da casa e do seu artífice. Para o artífice, a verdade depende do projeto da casa concebido em seu intelecto. Na relação entre o intelecto e a coisa, a verdade da coisa depende do que se passou no intelecto do artífice. Esta relação é essencial no que diz respeito à verdade, pois apresenta dependência absoluta da coisa para com o intelecto, o que significa dizer que a casa só será verdadeira se seguir a estrutura projetada pelo artífice em seu intelecto. Porém, em relação a terceiros, que não projetaram tal casa, a relação do intelecto com ela é meramente acidental, pois a conhecem simplesmente porque ocorreu fortuitamente de com ela se depararem. Nessa relação, portanto, o intelecto não determina a verdade da coisa, mas é a coisa que determina a verdade para o intelecto.

Avançando na *responsio*, quando o *Doctor Angelicus* afirma: “Ela se refere por si ao intelecto quando dele depende segundo seu ser”, ele está se referindo a partir do ponto de vista do intelecto, de uma verdade essencial. Em outras palavras, enquanto nós somos os artífices, ou seja, a causa; a casa, que é a coisa, conseqüentemente, é o efeito. Entretanto, o Aquinate também apresenta outra possibilidade, afirmando: “Ela se refere por acidente ao intelecto pelo qual ela é cognoscível”. Aqui, enquanto a casa é a causa, o intelecto é o efeito, porque ele tenta conhecê-la, isto é, a casa é cognoscível porque alguém vai até ela e a conhece de modo acidental. Portanto, nesse caso, não há dependência do intelecto, mas do ser da coisa. Diante dessas duas possibilidades, cabe, pois, a Santo Tomás de Aquino concluir que uma coisa é verdadeira no sentido primeiro e principal, isto é, em relação ao intelecto do qual ela depende, mas não somente, pois o Aquinate também admite a possibilidade da verdade nos casos acidentais, já que toda relação de conhecimento é por si ou por acidente. De fato, a verdade de um texto depende da intenção do escritor, mas quando lemos o texto de outrem que não depende do nosso intelecto, nós queremos apenas compreendê-lo. Nesse caso, o intelecto é o intérprete que se relaciona com o texto acidentalmente. No nosso dia a dia, na realidade, na ordem do

conhecimento, quase tudo se dá por acidente. Vejamos agora como o Aquinate desenvolve a sequência da sua *responsio*:

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, in quantum 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 Japidis naturam, secundum praeconceptionem intellectus divini. - Sic ergo veritas principaliter est in intellectu; secundaria vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium.

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.

O Aquinate chega agora no ponto que pode ser considerado a sua resposta cabal para a definição de “verdade” neste artigo da *Summa Theologia* que estamos explorando. Ele afirma que, em sentido prenehe, a verdade é do intelecto porque aquilo que é, é na medida em que segue o seu princípio e o princípio da verdade é o intelecto. Embora a coisa seja o fundamento para a verdade na maioria dos casos, Santo Tomás de Aquino sustenta que a verdade está absolutamente no intelecto, porque o princípio da definição é a essência e não o acidente. Mas relações essenciais, no que diz respeito ao intelecto, só ocorrem em um dos casos de realização da verdade; que é justamente o caso da relação essencial. Sendo assim, propriamente, a verdade deve ter como lastro o intelecto. Mas, Santo Tomás precisa ainda de um candidato para o qual todas as coisas dependam de seu intelecto, o qual não pode ser outro, senão Deus. Reiteramos. O que é essencial é a relação na medida em que o intelecto é o artífice da coisa, mas isso se torna um problema, devido a maioria das coisas serem naturais e não dependerem do intelecto. O *Doctor Angelicus* tem uma causa que é capaz de ser o artífice de tudo aquilo que é, a saber: o intelecto divino como princípio que projeta inteligentemente todas as coisas. Portanto, a verdade pertence propriamente ao intelecto, mas ela pode pertencer também à coisa, porque existe uma dependência de como a realidade é.

Santo Tomás de Aquino afirma que não é insensato dizer que há verdade na coisa, porque, dependendo do ponto de vista, ela está mais na coisa do que no intelecto. O que marca o pensamento do Aquinate em relação ao que foi afirmado no *De Veritate*, é que o lastro da verdade está nas coisas enquanto a relação é acidental; e no intelecto enquanto a relação é essencial. Vejamos agora à passagem que conclui *responsio*, cuja leitura atenta estamos realizando:

<p>Et secundum hoc, veritas diversimode notificatur. Nam Augustinus, in libra de <i>Vera Relig.</i>, dicit quod <i>veritas est, qua ostenditur id quod est</i>. Et Hilarius dicit quod <i>verum est declarativum aut manifestativum esse</i>. Et hoc pertinet ad veritatem secundum quod est in intellectu. - Ad veritatem autem rei secundum ordinem ad intellectum, pertinet definitio Augustini in libro de <i>Vera Relig.</i>: <i>veritas est summa similitudo principii, quae sine ulla dissimilitudine est</i>. Et quaedam definitio Anselmi: <i>veritas est rectitudo sola mente perceptibilis</i>; nam rectum est, quod principio concordat. Et quaedam definitio Avicennae: <i>veritas uniuscuiusque rei est proprietates sui esse quod stabilitum est ei</i>. - Quod autem dicitur quod <i>veritas est adaequatio rei et intellectus</i>, potest ad utrumque pertinere.</p>	<p>É por tudo isso que a verdade é definida diversamente. Agostinho, em seu tratado <i>Da Verdadeira Religião</i>, 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: “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.</p>
---	--

Santo Tomás de Aquino retoma nessa passagem as definições de verdade que também foram apresentadas no *De Veritate*. Conforme ele avança, essas definições apontam para algo da realidade e não são excludentes entre si, mas sim complementares. No entanto, diferentemente do que foi apresentado no *De Veritate*, no qual a verdade é concebida como algo transcendental a todas as coisas, agora é sustentado que a verdade propriamente dita é algo do intelecto. Portanto, vemos que existe uma subtilização no pensamento do *Doctor Angelicus* a partir da definição de Isaac Israeli, na qual a verdade é uma *adaequatio* entre o intelecto e a coisa e, particularmente, da tese aristotélica que reclama a verdade como algo do intelecto. Essa definição de verdade permite considerá-la com base na coisa e no intelecto indiferentemente, embora a ênfase recaia propriamente sobre o intelecto. Ao empregar essa definição de verdade, são consideradas todas as outras, uma vez que abrangem tanto a verdade essencial quanto a verdade accidental. Em último caso, como nos recorda Sertillanges (2019), Santo Tomás de Aquino está empreendendo os seus maiores esforços pela conciliação de ideias, esclarecendo-as e as completando umas com as outras, porque a sua maior preocupação é a busca pela verdade.

## Conclusão

A leitura atenta das obras de Santo Tomás de Aquino que fizemos revela uma dinâmica na evolução de suas concepções sobre a verdade. No *De Veritate*, ele a considera como algo transcendental a todas as coisas, isto é, como algo inseparável do ser. Entretanto, na *Summa Theologiae*, observamos a existência de uma subtilização significativa ao passo que é enfatizada a tese aristotélica de que a verdade está no intelecto. Esta mudança não implica uma exclusão da posição apresentada pelo *Doctor Angelicus* no *De Veritate*, mas é, por assim dizer, mais completa e esclarecedora. Adicionalmente, o Aquinate

reconhece, assim como já o fizera Aristóteles, que o apetite reside na coisa porque a considera como um bem, mas que a verdade propriamente dita é algo que pertence ao intelecto.

Ao afirmar enfaticamente que, quando temos uma relação entre o intelecto e a coisa conhecida, a via pode ser dupla, isto é, tanto a coisa pode ser fundamento da verdade no intelecto, como o intelecto pode ser fundamento da verdade na coisa. No entanto, Santo Tomás de Aquino ressalta que o fundamento da verdade deve estar, primariamente, no intelecto. Isso pode soar estranho, porque para a nossa experiência, em situações raras, como no ato de projetar um edifício ou de escrever um texto, é que o fundamento da verdade está no intelecto, porque ela depende de uma *adequatio* da coisa para com o nosso pensamento, mas, mais comumente, a verdade para nós tem seu lastro nas coisas. Com efeito, temos um modelo mais frequente na realidade no qual a coisa é o fundamento da verdade, ao passo que um modelo raro é aquele no qual o intelecto é o fundamento da verdade, mas isto é para nós. Pelo fato de que definimos as coisas pelo que elas são essencialmente e não acidentalmente, o conhecimento da realidade é acidental, enquanto o conhecimento que emana do intelecto é essencial. Conseqüentemente e de maneira apropriada, a verdade deve ser definida como algo pertencente ao intelecto.

O desafio surge na multiplicidade do mundo e na dificuldade de afirmar que a verdade parte do nosso intelecto. A isso, o Aquinate responde que a verdade não parte do nosso intelecto, mas do intelecto divino ou Deus, que é a causa eficiente e o fundamento de todas as coisas. Nessa subtilização da sua teoria da verdade, ele descobre que tudo provém do intelecto divino, e as coisas dependem fundamentalmente dele por essência, porque se não fosse o intelecto divino, as coisas simplesmente não existiriam.

Portanto, a doutrina tomista da verdade conclui que ela é fundamentada no intelecto e, mais exatamente, em Deus. Enquanto que para nós as coisas geralmente se dão com base em como elas estão na realidade, a subordinação do nosso intelecto à coisa, mencionada no *De Veritate*, é superada pelo reconhecimento da primazia do intelecto divino como o fundamento último da verdade.

## Referências

ARISTOTELE. *L'Anima*. 2. ed. Napoli: Casa Editrice Luigi Loffredo, 1991.

ARISTOTELE. *Metafísica*. 6. ed. Roma: Laterza, 2022.

POUILLON, Henri. Le Premier Traité Des Propriétés Transcendantes : La “Summa de Bono” Du Chancelier Philippe. *Revue Néoscolastique de Philosophie*, vol. 42, 1939, p. 40-77. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/26345816>. Acesso em: 23 jun. 2024.

PHILIPPI CANCELLARII PARISIENSIS. *Summa de Bono*. Berne: Francke, 1985.

SARAIVA, Francisco Rodrigues dos Santos. *Novissimo dictionario latino-portuguez*. 9. ed. Rio de Janeiro: Garnier, 1927.

SANCTI THOMAE AQUINATIS. *De Veritate*. Roma: Editio Leonina, 1970. Disponível em: <https://www.corpusthomicum.org/>. Acesso em: 10 jun. 2023.

SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Questões disputadas sobre a verdade*. Campinas: Ecclesiae, 2023.

SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Summa Theologiae*. São Paulo: Loyola, 2015.

SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. *A vida intelectual: seu espírito, suas condições, seus métodos*. Campinas: Kírión, 2019.

WEISHEIPL, O. P., James A. *Friar Thomas d'Aquino: his life, thought and work*. 2. ed. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1983.

Artigo recebido em 29/08/2024 e aprovado para publicação em 16/09/2024

### Como citar:

LOBO, Lúcio Souza; PENSAK, Marco Antônio. A teoria da verdade segundo Santo Tomás de Aquino: uma leitura atenta a partir do *De Veritate* e da *Summa Theologiae*. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 23, n. 46, p. 291-308, jul./dez. 2024. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v23i46-2024-8>