

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

THIAGO SOARES LEITE

**TOMÁS DE AQUINO E O
CONCEITO DE *ADAEQUATIO***

Porto Alegre

2007

THIAGO SOARES LEITE

**TOMÁS DE AQUINO E O
CONCEITO DE *ADAEQUATIO***

Dissertação apresentada à
Coordenação do Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da Pontifícia
Universidade Católica do Rio Grande
do Sul como requisito parcial para a
obtenção do título de Mestre em
Filosofia.

ORIENTADOR:
PROF. DR. LUIS ALBERTO DE BONI

Porto Alegre

2007

THIAGO SOARES LEITE

**TOMÁS DE AQUINO E O
CONCEITO DE *ADAEQUATIO***

Dissertação apresentada à
Coordenação do Programa de Pós
Graduação em Filosofia da Pontifícia
Universidade Católica do Rio Grande
do Sul como requisito parcial para a
obtenção do título de Mestre em
Filosofia.

Aprovada em 04 de janeiro de 2007

BANCA EXAMINADORA

PROF. DR. LUIS ALBERTO DE BONI - PUCRS

PROF. DR. URBANO ZILLES - PUCRS

PROF. DR. FRANCISCO DE ARAÚJO SANTOS - UFRGS

Aos meus antepassados,
na esperança de honrá-los.
À Juliana Maisonnette,
amor de muitas vidas.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Luis Alberto De Boni, mais do que um mestre, um amigo.

À Prof.^a Dr.^a. Nelci do Nascimento Gonçalves, eterno exemplo no estudo da Filosofia.

À Luciana Rohden da Silva, amiga para toda vida.

À Márcia do Nascimento Gonçalves, compositora da trilha sonora de minha alma.

Aos amigos Fabricio Pontin e Tatiana Vargas Maia, que muitas vezes foram minha família.

Aos Professores Reinholdo Aloysio Ullmann, Draiton Gonzaga de Souza e Roberto Hofmeister Pich, que fizeram da PUCRS minha segunda casa.

Ao amigo Ricardo Bellei, verdadeiro exemplo de honestidade e determinação.

Por fim, à Juliana Lira Sampaio, cuja importância não pode ser descrita por nenhum λόγος.

“PER ME SI VA NE LA CITTÀ DOLENTE,
PER ME SI VA NEL L’ETERNO DOLORE,
PER ME SI VA TRA LA PERDUTA GENTE.

GIUSTIZIA MOSSE IL MIO ALTO FATTORE;
FECEMI LA DIVINA POTESTATE,
LA SOMMA SAPIENZA E ‘L PRIMO AMORE.

DINANZI A ME NON FUR COSE CREATE
SE NON ETERNE, E IO ETERNO DURO:
LASCiate OGNI SPERANZA, VOI CH’ENTRATE.”

RESUMO

Característica do pensamento filosófico do século XIII, a teoria dos transcendentais emerge das onze questões que figuram como introdução na *Summa de bono* de Felipe o Chanceler. Esta teoria encontra seus primeiros desenvolvimentos na *Summa theologica* de Alexandre de Hales, no tratado *De bono* e no *Super Dionysium De divinis nominibus* de Alberto Magno. Tomás de Aquino elabora, a partir de seus antecessores, uma teoria deste cunho, expandindo o número dos *maxime communia*. Dentre eles, a noção de *verum* é posta em relevo em nossa pesquisa. Na medida em que a *ratio veri* implica em *adaequatio intellectus et rei*, assumimos como objetivo compreender como a *adaequatio* unifica os conceitos de *veritas rei* e de *veritas intellectus*.

Palavras-chave: Teoria dos transcendentais; *adaequatio*; *veritas rei*; *veritas intellectus*.

ABSTRACT

Characteristic of the philosophical thought in the XIII century, the doctrine of the transcendentals emerges from the eleven questions that figure as an introduction in the *Summa de bono* by Philip the Chancellor. Such theory is first developed in Alexander of Hales' *Summa theologica*, in Albertus Magnus' *De bono* treatise and in his *Super Dionysium De divinis nominibus*. Thomas Aquinas elaborates, since the perspective of his antecessors, such a theory, expanding the numbers of *maxime communia*. Among these, the notion of *verum* is highlighted in our research. Insofar *ratio veri* implies in *adaequatio intellectus et rei*, we aim to understand how *adaequatio* unifies the concepts of *veritas rei* and *veritas intellectus*.

Key-words: Doctrine of the transcendentals; *adaequatio*; *veritas rei*; *veritas intellectus*.

LISTA DE ABREVIACÕES

Tomás de Aquino:

De ente – *De ente et essentia*

De spirit. creat. – *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis*

De verit. – *Quaestiones disputatae De veritate*

In I Sent. – *In I Sententiarum*

In Met. – *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*

In peri Herm. – *In peri Hermeneias expositio*

In Phys. – *In Physicorum aristotelis.*

ST – *Summa Theologiae*

Super Iob – *Super Iob expositio*

Aristóteles

Anal. Post. – *Analytica Posteriora*

De int. – *De interpretatione*

Et. Nic. – *Ethica ad Nicomachum*

Met. – *Metaphysica*

Avicena

Met. – *Liber de philosophia prima: sive, scientia divina*

SUMÁRIO

Introdução	p. 11
Capítulo 1 – O surgimento da teoria dos transcendentais no século XIII	p. 16
1.1 – Felipe o Chanceler e a <i>Summa de bono</i>	p. 17
1.2 – Alexandre de Hales e a <i>Summa theologica</i>	p. 22
1.3 – Alberto Magno.....	p. 25
1.4 – Considerações parciais I.....	p. 31
Capítulo 2 – A doutrina dos transcendentais na filosofia de Tomás de Aquino	p. 33
2.1 – Prolegômenos.....	p. 33
2.2 – A dedução dos transcendentais.....	p. 41
2.3 – Considerações parciais II.....	p.45
Capítulo 3 – A noção de <i>verum</i>	p. 49
3.1 – <i>Analogia veri: veritas rei e veritas intellectus</i>	p. 52
3.2 – O transcendental <i>verum</i>	p. 57
3.3 – Considerações parciais III.....	p. 62
Capítulo 4 – O conceito de <i>adaequatio</i>	p. 64
4.1 – A <i>adaequatio</i> como conceito relacional.....	p. 64
4.2 – <i>Veritas est adaequatio intellectus et rei</i>	p. 66
Conclusão	p. 71
Bibliografia	p. 72

Introdução

“A filosofia medieval é enfadonha!” Esta parece ser a opinião do leigo. Ela nos parece um eco da opinião do acadêmico, segundo a qual “a filosofia medieval é bastante interessante, mas totalmente estéril”. Seria, então, o estudo da filosofia medieval um círculo hermético, um verdadeiro nicho, fechado a soturnos eruditos, imbuídos de uma concepção aristotélica do saber pelo saber? Sinceramente, esperamos que não.

Se “pesquisar a Idade Média é, de certo modo, trabalhar no cartório onde se encontra a certidão de nascimento do Ocidente”¹, o estudante de filosofia medieval se depara com uma dupla tarefa: se, por um lado, é necessário repetir o já dito para evitar que o saber se perca, por outro, deve-se refletir a filosofia medieval a partir de uma perspectiva contemporânea, visando pensar as contribuições dos medievais à nossa época; mas, é evidente, sem sucumbir ao anacronismo de uma fácil transposição de respostas medievais a problemas dos tempos “pós-modernos”. Uma tarefa deste cunho nos parece ser o que De Libera procura expressar com o seu “pensar na Idade Média”².

O trabalho que doravante se segue visa investigar o lugar do conceito de *adaequatio* no pensamento de Tomás de Aquino. Mas, por que estudar o tema da verdade?

O tema da verdade se constitui em “uma questão marcante na tradição filosófica ocidental”³. Prova disto, já Aristóteles, em sua *Metafísica*, define a filosofia como “ciência da verdade”⁴. Assim sendo, a relevância de uma pesquisa sobre o tema da verdade como *adaequatio* no pensamento de Tomás de Aquino poderia ser atestada fazendo recurso não somente às discussões recentes de estudiosos da filosofia medieval como também às que dizem respeito à filosofia contemporânea.

No âmbito concernente à filosofia medieval, poderíamos tentar justificar a relevância de nossa pesquisa recorrendo ao grande número de obras deixado por Tomás de Aquino, que supera a soma das obras que chegaram até nós de Platão e Aristóteles⁵. Ou então, poderíamos pensar em justificá-la alegando a escassez de trabalhos acadêmicos sobre o pensamento de Tomás, se compararmos aos produzidos acerca de outros filósofos, tais como Kant, Hegel ou

¹ DE BONI. 2000b, p. 13

² DE LIBERA. 1999, p. 9.

³ STEIN. 1993, p. 15.

⁴ ARISTÓTELES. *Met.* II, 993 b 20. Convém notar que são de nossa autoria as traduções que figuram nesta dissertação, tanto da língua grega quanto as da língua latina.

⁵ Cf. KRETZMANN; STUMP. 1997, p. 3.

Heidegger. Contudo, pensamos que tais elementos não seriam suficientes para justificar uma pesquisa em Filosofia.

Assim, o retorno a uma questão que desde a segunda metade do século XIX, ocupou um lugar de destaque no campo dos estudos medievais é que poderia atestar a relevância de nossa pesquisa, a saber: o pensamento produzido no período que tradicionalmente⁶ se costuma chamar de Idade Média pode ser considerado filosofia?

Jan Aertsen⁷ defenderá uma resposta afirmativa para esta questão. Após discutir três importantes respostas formuladas ao longo do século XX, a saber, a de Etienne Gilson, a apresentada no *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* e a de Allain De Libera⁸, Aertsen propõe que o fundamental à filosofia medieval, segundo os próprios medievais, seria o conhecimento dos conceitos mais gerais, os primeiros (*primae*) ou transcendentais, que seriam decisivos para a possibilidade da filosofia⁹. Estes seriam *ens, unum, verum* e *bonum*. Dito de outra forma, os transcendentais seriam os primeiros em um aspecto cognoscitivo, resultado da redução do conteúdo de nosso pensamento a conceitos evidentes por si mesmos. Desta forma, a filosofia medieval seria um modo de pensamento transcendental¹⁰.

Se considerarmos a teoria dos transcendentais como núcleo da metafísica medieval¹¹, e o conceito de verdade como um dos quatro transcendentais, poderíamos concluir pela relevância de uma pesquisa sobre o tema da verdade no medievo; mas restaria a ser justificada ainda a escolha pelo pensamento de Tomás de Aquino.

A teoria dos transcendentais surge na filosofia medieval com Felipe o Chanceler. Porém, é digno de nota que, ao tratar da noção de verdade, Felipe recuse a *adaequatio* como definição deste conceito. Não obstante, seria justamente a *adaequatio* que Tomás apresentaria como definição formal de verdade ao afirmar que “a primeira comparação do ente ao intelecto é a fim de que o ente concorde com o intelecto, concordância esta que é dita adequação do intelecto e da coisa, na qual formalmente se perfaz a noção de verdade”¹².

Desta forma, ao elegermos Aquino como autor de estudo, nossa pesquisa não estaria somente inserida na discussão sobre a definição da filosofia medieval enquanto pensamento

⁶ Dizemos “tradicionalmente” devido aos problemas encontrados ao se tentar estabelecer uma datação para esse período. Quanto às discussões a esse respeito, cf. DE BONI. 2000a, pp. 26-29 e DE LIBERA. 1998, pp. 7-18.

⁷ AERTSEN, J. A. *La filosofía medieval y los transcendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino*. Trad. esp. de Mónica Aguerri e M^a Idoya Zorroza. Pamplona: EUNSA, 2003. Cumpre assinalar que nossa pesquisa é extremamente devedor das conclusões alcançadas pelo Prof. Aertsen nesta obra.

⁸ Quanto a estas respostas, Cf. AERTSEN. 2003, pp. 15-28.

⁹ Cf. Id. 2003, p. 28.

¹⁰ Cf. Id. 2003, p. 31.

¹¹ Cf. Id. 2003, p. 32.

¹² TOMÁS de Aquino. *De verit.*, q. 1 a. 1, co: “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.”

caracteristicamente transcendental, conforme Aertsen propõe, como também estaria inserida na discussão sobre o desenvolvimento da teoria dos transcendentais no medievo.

Por outro lado é notável a atenção que o tema da verdade recebeu dos filósofos no final do século XIX e no século XX. Isto se verifica ao termos em mente as inúmeras teorias da verdade formuladas nesse período¹³. Ateremo-nos aqui à crítica de Heidegger ao conceito de verdade por ser esta uma questão central na obra deste autor¹⁴.

Em 1927, Martin Heidegger publica seu inacabado tratado de ontologia fundamental, intitulado *Sein und Zeit*¹⁵, e dedica o § 44 desta obra ao tema da verdade. Contudo, esta não seria a primeira vez em que Heidegger abordaria este tema. O conteúdo do referido parágrafo pode ser considerado “uma rápida síntese” dos estudos do autor sobre o tema da verdade em filósofos como Aristóteles, Leibniz, Kant e Hegel, o que nos permitiria falar em uma “pré-história” do § 44 na obra de Heidegger dos anos 20.¹⁶

Ao nos voltarmos sobre o texto do § 44, constatamos que, em primeiro lugar, Heidegger procede a uma crítica do conceito adequacionista, correspondencial de verdade. Isto se dá na primeira parte do parágrafo e que se intitula *O conceito tradicional de verdade e seus fundamentos ontológicos*. Porém, tal crítica não possui por objetivo opor a essa teoria tradicional uma nova teoria da verdade. Pretendendo colocar a questão da verdade não mais como uma questão de teoria da verdade, Heidegger retira a discussão sobre o tema da verdade do âmbito da teoria do conhecimento e a desloca para o âmbito de sua ontologia fundamental, e a aborda no plano de suas condições existenciais de possibilidade.¹⁷

Quando questiona o conceito tradicional de verdade no § 44 de *Ser e Tempo*, Heidegger dialoga com a tradição filosófica. Dentro deste diálogo, ele indagará em que medida a fórmula *adaequatio intellectus et rei* define a essência da verdade como concordância. Tal indagação, além da citação que Heidegger faz do *De veritate* q.1, a.1¹⁸, nos permite estabelecer um nexos entre a crítica heideggeriana sobre o tema da verdade e o pensamento de Tomás de Aquino.

¹³ Cf. KIRKHAM. 2003.

¹⁴ Cf. STEIN. 1993, p. 15. Além disso, Stein afirma que “as raízes do tema percorrem praticamente todos os outros temas da obra do filósofo de tal forma que, em torno da questão da verdade, se pode fazer basicamente uma espécie de avaliação e de juízo do resto de seu trabalho”. Mais a frente, afirma que “o discurso heideggeriano localizado no coração de *Ser e Tempo* sobre o problema da verdade nos dá a matriz a partir da qual toda a obra pode ser lida e, talvez, deva ser lida”. Ambas as citações são de STEIN, op. cit. pp. 16 e 19, respectivamente.

¹⁵ HEIDEGGER, 1967.

¹⁶ Cf. STEIN. 1993, pp. 24-25.

¹⁷ Cf. Id. 1993, p. 22.

¹⁸ Heidegger faz apenas três referências explícitas a Tomás de Aquino ao longo de *Ser e Tempo*. Uma, à *Summa theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, no § 1 (HEIDEGGER. S. 3, Anmerkung 2) e duas ao *De verit.* q. 1, a. 1, no § 4 (Id. S. 14, Anmerkung 2) e no § 44 (Id. 1967, S. 214, Anmerkung 2).

Contudo, este nexos tornar-se-ia mais evidente em uma das conferências de Heidegger, pronunciada pela primeira vez em 1930, e que viria a ser publicada em 1943 sob o título *Vom Wesen der Wahrheit*¹⁹. Neste texto, Heidegger afirmaria que, por coisa verdadeira ou proposição verdadeira, a tradição teria compreendido “aquilo que está de acordo, que concorda”²⁰.

Por sua vez, esta concordância poderia dar-se de duas formas, a saber: como a concordância entre uma coisa e o que se concebe dela previamente e como a concordância entre o que a enunciação quer significar e a coisa²¹. Essa dupla acepção do termo “concordância” seria expressa pela definição tradicional da essência da verdade, segundo a qual *veritas est adaequatio rei et intellectus*.

A definição da essência da verdade como *adaequatio* traria em seu bojo as definições que Heidegger denomina de “verdade da proposição” e de “verdade da coisa”, expressas pela dupla acepção do termo “concordância”. Porém, o filósofo chama a atenção que os termos referidos à verdade da proposição não são pensados do mesmo modo quando se referem à verdade da coisa. Assim, uma pesquisa acerca do conceito de *adaequatio* concorreria para a compreensão da tese que Heidegger critica, pois, para que tal distinção possa ser reconhecida, o próprio filósofo afirma a necessidade de “que conduzamos a expressão corrente do conceito ordinário de verdade à sua origem imediata (medieval)”²², afirmação essa que atestaria a relevância do tema para a filosofia contemporânea.

Assim, o objetivo de nossa pesquisa é investigar o que permite Tomás apresentar a *adaequatio* como definição formal de verdade. Dito de outra forma, como este conceito é capaz de unificar as noções de *veritas rei* e *veritas intellectus*?

Visando a esse fim, nossa investigação foi estruturada em quatro momentos. No primeiro, pretendemos contextualizar o surgimento da teoria dos transcendentais no século XIII. Para tanto, reconstruímos a exposição desta teoria nas filosofias de Felipe o Chanceler, Alexandre de Hales e Alberto Magno.

A partir desta reconstrução, objetivamos alcançar a compreensão do que Tomás entende por transcendental e, mais especificamente, de que modo ele deduz as noções transcendentais. Este segundo momento atinge seu fim quando a noção de *verum* vem a lume como um transcendental relacional.

¹⁹ HEIDEGGER. 1970.

²⁰ Id. 1970, p. 22.

²¹ Cf. Id. 1970, p. 22.

²² Id. 1970, p. 23.

Contudo, em tal ponto, surge a necessidade de se resolver um problema resultante da própria investigação, a saber: como conciliar a concepção de verdade que Agostinho apresenta no segundo livro dos *Soliloquia* com a concepção apresentada pelo Filósofo em sua *Metafísica*? Para tal, há mister distinguir as noções de *veritas intellectus* e de *veritas rei*, que, como aludimos antes, Heidegger chama de verdade da proposição e de verdade da coisa, respectivamente, além de estabelecer como o Aquinate justifica a transcendentalidade da noção de *verum*. Este momento alcançaria o seu ápice na clássica definição desta noção como *adaequatio*. Estabelecer esta distinção se constitui no terceiro momento de nossa pesquisa.

Por fim, após percorrermos esse caminho, estaremos de posse dos elementos necessários para, neste quarto momento, compreendermos a *adaequatio* como unificadora dessas duas acepções do termo “verdade” e, deste modo, respondermos à questão norteadora de nossa pesquisa.

Para atingirmos esta finalidade, voltamo-nos, principalmente, sobre três obras de Tomás, a saber: *In quattuor libros Sententiarum* (I, d. 8 e 19), *Quaestiones disputatae de veritate* (q. 1 e 21) e *Summa theologiae* (I, q. 16). Elegemos essas três obras por circunscreverem bem a elaboração do pensamento de Aquino sobre o tema da verdade. O *In I Sent.*, datado do período de Bacharelado em Paris (1253-56)²³, guarda a primeira exposição tomasiana²⁴ sobre o tema da verdade. O *De veritate*, composto entre 1256 e 1259, traz em seu bojo a sólida formação aristotélica que Tomás recebera enquanto fora discípulo de Alberto Magno. Por sua vez, a *Prima pars* da *Summa theologiae* data do período em que Aquino esteve na Itália (1265-1268), durante o qual aprofundara seus conhecimentos na filosofia de Agostinho. Assim, com esses três textos, podemos extrair a influência que essas duas tradições filosóficas exerceram no pensamento de Tomás.

²³ Convém notar que a obra de Torrell nos serviu de fonte para as datas relativas às obras de Tomás ao longo da presente dissertação. Neste sentido, seguimos as datações apresentadas por este autor em TORRELL. 1999, pp. 385-417, pois, de acordo com o Prof. Dr. Luis Alberto De Boni, este autor, por ser o mais atualizado, pôde confrontar o trabalho de autores como Mandonnet, Grabmann e Weisheipl com as recentes pesquisas. Cf. DE BONI. 2003, p. 89, nota 91.

²⁴ Pelo termo “tomasiana”, queremos significar a filosofia elaborada por Tomás de Aquino. Neste sentido, guardaremos o termos “tomista” para fazer referência às filosofias de cunho tomasiano.

Capítulo 1 – O surgimento da teoria dos transcendentais no século XIII

É notória a influência que o contexto histórico-filosófico do século XIII exerceu tanto para a elaboração do pensamento de Tomás de Aquino quanto para o desenvolvimento do pensamento ocidental futuro. Isso facilmente se compreende ao termos em mente que apenas neste século o tratado de Metafísica de Aristóteles, desconhecido dos medievais até o século XII, ganharia uma tradução latina criteriosa. Além disso, foi também no século XIII que surgiram as ordens mendicantes, que as primeiras Universidades Ocidentais foram fundadas e que as obras aristotélicas foram, por fim, aceitas como texto de ensino na Universidade de Paris.

Por Aristóteles ser considerado um dos mais importantes interlocutores de Tomás de Aquino²⁵, que desconhecia a língua grega²⁶, os elementos acima assinalados ganham, sem dúvida, relevância e podem concorrer para a compreensão de seu trabalho teórico. Além disso, seria também neste século que surgiria uma teoria extremamente cara ao pensamento metafísico ocidental, a saber, a teoria dos transcendentais. Aristóteles teria sido o inspirador desta teoria. Contudo, o Filósofo afirmara apenas a transcendentalidade de *ens* e *unum*. Seria apenas na Idade Média que se deduziria a transcendentalidade de *verum* e *bonum*²⁷.

Contudo, Aquino não seria o único a sentir a influência da filosofia aristotélica. Coincidindo com esta incorporação de uma nova literatura filosófica no mundo latino ocidental, o início da formulação da teoria dos transcendentais remonta à primeira metade do século XIII. Felipe o Chanceler foi o primeiro pensador medieval a formular uma teoria deste cunho. Sua teoria seria desenvolvida por Alexandre de Hales e, posteriormente, por Alberto Magno.

Assim, o presente capítulo pretende estudar como se dá esse processo. Dito de outro modo, objetivamos compreender o surgimento da teoria dos transcendentais e seu posterior

²⁵ A tradição filosófica consagrou alguns pensadores como interlocutores importantes de Tomás de Aquino. Dentre estes, podemos destacar, além de Aristóteles, Avicena (Ibn Sina), Avicbron (Ibn Gabirol), Maimônides (Moshe ben Maimon) e Averróis (Ibn Ruchd).

²⁶ Cf. NASCIMENTO. 2003, p. 39.

²⁷ Cf. ELDERS. 1988, p. 359: “En s’opposant à Platon et à l’Académie, Aristote a enseigné la primauté de l’Être par rapport au Bien et à l’Un. Il a défini la philosophie première comme la science de l’être en tant qu’être; *ainsi il a posé les fondements pour une doctrine des transcendentaux (qu’il n’a pourtant pas élaborée lui-même)* (grifo nosso); AERTSEN. 2003, p. 31: “El texto de Alberto Magno, sin embargo, muestra su consciencia de que la Edad Media ha ido más allá de Aristóteles, al afirmar que ‘el filósofo no sostiene que ‘verdad’ y ‘bien’ sean disposiciones concomitantes a todo ente””.

desenvolvimento nestes três autores²⁸, recolhendo, desta forma, elementos que, ao tê-los em mente, concorrerão para uma melhor compreensão da exposição realizada por Tomás de Aquino acerca da teoria dos transcendentais.

1.1 – Felipe o Chanceler e a *Summa de bono*

Como já havíamos dito, o surgimento da teoria dos transcendentais remonta a Felipe o Chanceler. A primeira formulação desta teoria encontra-se, mais especificamente, nas onze questões que constituem a introdução de sua *Summa de bono*²⁹, escrita entre 1225 e 1228³⁰.

O principal objetivo de Felipe ao escrever esta obra é definir, como o próprio título já sugere, a noção de *bonum*. Tal objetivo se justifica se tivermos em mente a retomada do dualismo maniqueísta por heresias difundidas na Europa cristã até o século XII, principalmente no sul da França. Assim, podemos considerar a *Summa de bono* como uma resposta parisiense a esta nova versão do maniqueísmo³¹.

Mesmo se assim for considerada, o *bonum* não figura como a única “noção mais comum”³² no âmbito da *Summa de bono*. Junto a ele estão o *ens*, o *unum* e o *verum*³³. Neste

²⁸ Convém notar que a teoria dos transcendentais de Boaventura de Bagnoregio é considerada uma das principais teorias desenvolvidas no século XIII. Contudo, não nos ocuparemos deste filósofo por ele ser contemporâneo de Tomás de Aquino, fugindo, portanto, aos objetivos do presente capítulo. Sobre a teoria dos transcendentais de Boaventura, cf. *Breviloquium*, I, c. 6 e *Itinerarium mentis in Deum*, III, c.3, por exemplo. A primeira, datada de 1257. A segunda, de 1259. Quanto à datação das obras desse filósofo, cf. DE BONI. 1999, pp. 19-20. Além disso, a escolha destes três autores assim se justifica: Felipe o Chanceler e Alexandre de Hales desenvolvem suas respectivas teorias na Universidade de Paris, local onde Tomás estudaria entre 1245-1248. Quanto à teoria de Alberto Magno, esta seria desenvolvida durante os anos em que o Aquinate fora seu discípulo, a saber, entre 1245-1252.

²⁹ PHILIPPI Cancellarii Parisiensis. *Summa de Bono*, vol. II, N. Wicki (ed.), Bern, 1985. As citações da *Summa de bono* foram colhidas indiretamente.

³⁰ Sobre a datação da *Summa de bono*, cf. AERTSEN, 2003, p. 35. DE RIJK. 2003, p. 8 e LOBATO. 2003, p. 171. Deve ser sublinhado que o primeiro comentador a chamar a atenção sobre a importância de Felipe o Chanceler para a gênese da teoria dos transcendentais foi Henri Pouillon, em seu clássico artigo *Le premier traité des propriétés transcendentales: La ‘Summa de bono’ du chancelier Philippe*, publicado na *Revue Néoscholastique de Philosophie* em 1939.

³¹ Contribui para justificar esta interpretação da *Summa de bono* como resposta à nova versão do maniqueísmo se tivermos em mente a quarta questão de sua introdução, a qual indaga, justamente, sobre a existência de um *summum bonum*, ao qual nenhum mal possa se opor. Quanto a qual heresia seria o alvo de Felipe, há divergência entre os comentadores. Aertsen atribui aos cátaros, ao passo que De Libera apresenta os albigenses como o alvo da crítica. Cf. AERTSEN, 2003, p. 38 e DE LIBERA. 1998, p. 381.

³² É digno de nota que Felipe não empregue o termo *transcendentia* na *Summa de bono*. Ao invés, utiliza os termos *communissima* e *primae*. Contudo, na q. 2 ad. 3, define *communiter* como o que abarca o ser divino, o ser racional, o ser natural e o ser moral. Dito de outra forma, *communiter* compreende todos os âmbitos da realidade, característica marcante dos transcendentais. Cf. AERTSEN, 2003, p. 38.

³³ Cf. FELIPE o Chanceler. *Summa de bono*. Prol. (*Apud* AERTSEN, 2003, p. 38, n. 10): “Communissima autem haec sunt: ens, unum, verum, bonum.”

sentido, *ens*, *unum*, *verum* e *bonum* são *primae intentiones*, intenções ou conceitos³⁴ primeiros, porque não podem ser reduzidos a nenhum outro conceito anterior a eles, fato este que expressa sua prioridade na ordem cognoscitiva. Desta forma, Felipe estabelece uma reciprocidade entre prioridade e comunidade. Dito de outro modo, estas noções são as mais comuns porque são as primeiras e são as primeiras porque são as mais comuns³⁵. Contudo, seria lícito perguntar-nos: o que suscita, em Felipe, o interesse pelas *primae intentiones*?

Já no prólogo da *Summa de bono*, Felipe adverte que para resolver os problemas teológicos, o teólogo deve, antes do mais, conhecer os princípios de todas as coisas, sem os quais o conhecimento permanece nas trevas e a fé se corrompe³⁶. As noções mais comuns (*communissima*) surgem, por tanto, como o resultado do método de investigação conhecido como *resolutio* ou *reductio*. Aplicando-se este método aos conceitos presentes na mente humana, as noções de *ens*, *unum*, *verum* e *bonum* mostram-se como fundamento dos demais conceitos passíveis de apreensão. Assim, ressaltemos o duplo caráter destas noções: elas são consideradas primeiras, por serem princípios, e comuns, por se estenderem a todas as coisas.

Voltando-nos agora à discussão que Felipe empreende acerca dos *communissima*, nos deparamos com a afirmação de que *ens* e *bonum* são conversíveis³⁷. Felipe utiliza aqui um termo que se converteria em um dos mais recorrentes nos questionamentos sobre os transcendentais, a saber: *convertuntur*. A origem da noção de conversibilidade remontaria à teoria aristotélica da predicação exposta nos *Topica*, mediante a qual, dado um sujeito e um predicado, estes se diriam conversíveis caso estejam intrinsecamente relacionados, a ponto de o predicado ser ou a definição do sujeito ou uma propriedade dele³⁸. Além disso, o Estagirita também afirmara a conversibilidade entre *ens* e *unum*³⁹, sendo seguido por Boécio, que afirmara a conversibilidade entre *esse* e *unum*⁴⁰. Felipe, ao aplicar a noção de conversibilidade a *ens* e *bonum*, visa expressar uma identidade real entre eles.

³⁴ O termo *intentio*, aqui, não denota uma atividade prática referida ao seu próprio objeto. As intenções primeiras são os conceitos fundamentais que propiciam a formulação de novos conceitos. Neste sentido, as *primae intentiones* podem ser entendidas como *rationes* fundamentais. Além disso, a tradução do termo *intentio* por “conceito” encontra sua justificação no fato de este termo ser a tradução latina do termo árabe *ma’na*, tendo o mesmo significado do termo *ratio*, tradução latina do termo grego λόγος. Cf. AERTSEN, 2003, pp. 38-39.

³⁵ Infelizmente, Felipe não elabora a afirmação concernente à reciprocidade entre prioridade e comunidade. Semelhantemente, também não justifica a comunidade do *bonum*, mas, antes, a pressupõe. Cf. AERTSEN, 2003, pp. 38 e 41.

³⁶ Cf. FELIPE o Chanceler. *Summa de bono*. Prol. (Apud AERTSEN, 2003, p. 38) e DE LIBERA, 1998, p. 378.

³⁷ FELIPE o Chanceler. *Summa de bono*. q. 1 (Apud AERTSEN, 2003, p. 41): “Bonum et ens convertuntur.”

³⁸ Cf. ARISTÓTELES. *Topica*, I, 8, 103b 7-17.

³⁹ Cf. ARISTÓTELES. *Met.* XI, 3, 1061a 16-18.

⁴⁰ Cf. BOÉCIO. *Contra Eutychem et Nestorium*, c. 4, 35 (in: FILHO, J.S. *Os escritos teológicos de Boécio: tradução, introdução e notas*. 2000. 226 f. dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 2000, f. 48): “Quod enim non est unum nec esse omnino potest esse enim atque unum conuertitur et quodcumque unum est est.”

Assim considerada, a noção de *bonum* assume uma propriedade que caracteriza a noção de *ens*, a saber, a indefinibilidade⁴¹. Contudo, apesar de a noção de *bonum* ser indefinível, Felipe defende que ela possui descrições (*notificationes*). A questão que aqui subjaz pode assim ser formulada: em que medida os *communissima* podem acrescentar algo à noção de *ens* uma vez que são conversíveis com ele?

Ao analisar três descrições para a noção de *bonum*, Felipe privilegia a que expressa esta noção como o que tem a indivisão do ato em relação à potência, absolutamente ou em certo sentido, descrição esta colhida de Aristóteles e “outros filósofos”⁴². Esta descrição ganha primazia, pois nela aparece um conceito-chave para a concepção dos *communissima*, a saber: o conceito de indivisão.

É digno de nota que a introdução da *Summa de bono* não possua uma questão dedicada à análise da relação entre as noções de *bonum* e *unum*. Contudo, isso não significa que o *unum* fora ignorado por Felipe. Ao contrário, esta noção ocupa um lugar central em sua teoria acerca dos *communissima*, pois, seguindo a relação entre *ens* e *unum* trabalhada por Aristóteles⁴³, Felipe aceita que o *unum* expressa conceitualmente a indivisibilidade do *ens*. Desta forma, ao privilegiar a descrição de *bonum* que apresenta a indivisibilidade entre ato e potência, o Chanceler Felipe não apenas adota o modelo aristotélico como também o expande: assim como o *unum* só acrescenta ao *ens* algo conceitual, a saber, uma negação, também o *bonum* deve ser entendido como determinação conceitual do *ens*, acrescentando-lhe a noção de fim. Disto resulta o que podemos chamar de “tese da dupla relação”: há, entre os *communissima*, uma identidade real e uma diferença conceitual. Ver-se-á esta tese presente em autores do século XIII que trabalharam a teoria dos transcendentais⁴⁴.

Por sua vez, ao questionar sobre a relação entre *bonum* e *verum*, Felipe se preocupa em encontrar uma definição puramente ontológica para esta última noção, transladando, portanto,

⁴¹ A indefinibilidade da noção de *ens* é remetida à filosofia aristotélica por Scott MacDonald. Segundo este autor, dizer que algo é um ente não significa classificar este algo, mas dizer que ele pode ser classificado. Assim, a afirmação do *ens* como transcendental não seria uma noção classificatória. A noção de *ens* se aplicaria às coisas antes que elas fossem classificadas em alguma categoria. Desta forma, *ens* transcenderia as categorias mais básicas e, portanto, seria indefinível. Dito de outra forma, dizer que *ens* é um conceito indefinível significa dizer que ele não é limitado por nenhuma categoria. Disto, duas características são deduzidas, a saber: como o *ens* transcende às dez categorias, ele não pode ser explicado por elas, não havendo algo mais geral ou fundamental do que ele, ou seja, o *ens* é indefinível, pois a definição consiste em apresentar o gênero e a diferença específica de algo; sendo um transcendental, o *ens* é universalmente predicável. Neste sentido, a teoria dos transcendentais se constituiria no questionamento sobre onde os predicados *unum*, *verum* e *bonum* devem ser colocados no esquema de classificação aristotélica. Cf. MACDONALD, Scott. “The metaphysics of goodness and the doctrine of the transcendentals”. In: MACDONALD, S. P. (ed.). *Being and Goodness*. Ithaca: Cornell University Press, 1991, p. 33-34.

⁴² Cf. AERTSEN, 2003, pp. 41-42.

⁴³ ARISTÓTELES. *Met.* IV, 2, 1003 b 23-25. Cf. PERLER, D. “Ockhams Transformation des Transzendentalien”. In: PICKAVÉ, 2003, pp. 380-381.

⁴⁴ Cf. AERTSEN, 2003, p. 43.

o centro da discussão para a relação entre *ens* e *verum*. Felipe afirma que não há nenhuma relação entre o *verum* e o intelecto⁴⁵. Após apresentar cinco possíveis descrições para a noção de *verum*, a de Agostinho, a de Hilário, a *adaequatio*⁴⁶, a de Anselmo e uma em termos de indivisão, a saber, “*verum* é a indivisão entre o ser e aquilo que é”, Felipe se detém na famosa definição de verdade como “aquilo que é”, apresentada por Agostinho de Hipona⁴⁷. Esta definição indicaria a identidade real entre *ens* e *verum*. Contudo, Felipe a considera incompleta por não expressar em que estas duas noções diferem conceitualmente. Ao acrescentar esta diferença à definição agostiniana, Felipe obtém, assim, a quinta descrição por ele apresentada, segundo a qual “*verum* é o *ens* que possui a indivisão entre o ser (*esse*) e aquilo que é (*id quod est*)”⁴⁸.

Explicitadas as relações do *bonum* com os demais *communissima*, Felipe apresenta a ordenação entre eles, ordenação esta que se tornaria clássica no desenvolvimento da teoria dos transcendentais no século XIII. Em primeiro lugar, encontra-se o *ens*, seguido pelo *unum*, que lhe acrescenta a noção de indivisão. Em terceiro lugar está o *verum*, transmitindo a noção de indivisão entre o *esse* e o *id quod est*. Por fim, encontra-se o *bonum* expressando a indivisão do ato em relação à potência. Esta ordem dos *communissima* se fundamenta no conceito de indivisão: o *unum* só acrescentaria ao *ens* uma negação, ao passo que o *verum* seria conceitualmente anterior ao *bonum* por acrescentar ao *ens* uma indivisão que é expressa apenas se referindo a ele, enquanto que a indivisão expressa pelo *bonum* incluiria a noção de fim e a relação com este fim.

Consoante ao que foi exposto, torna-se necessário colocar a seguinte questão: dizer que o *bonum* é um transcendental implica em dizer que ele é comum a Deus e às criaturas? Dito de outra forma, como os *communissima* se predicam do criador e das criaturas? Já no prólogo da *Summa de bono*, Felipe advertira que o *ens*, às vezes, é afirmado das coisas *communiter* e, às vezes, *appropriatur*⁴⁹. Desta forma, dada a conversibilidade entre *ens* e *bonum*, esta noção não seria apenas uma dentre as mais comuns, mas se predicaria propriamente de Deus.

⁴⁵ FELIPE o Chanceler. *Summa de bono*. q. 2 (Apud AERTSEN. 2002, p. 51): “Verum enim dicitur sine respectu ad intellectum”.

⁴⁶ Convém notar que Felipe recuse a *adaequatio* como definição do *verum*, pois esta expressaria um tipo secundário de verdade, a saber, a verdade do signo. A *adaequatio* é entendida na *Summa de bono* como a adequação estabelecida entre um signo mental e a coisa significada. Cf. AERTSEN. 2003, p. 45.

⁴⁷ AGOSTINHO de Hipona. *Soliloquia*, II, 5: “verum est id quod est.”

⁴⁸ Esta indivisão entre ser e “aquilo que é” pode ser remetida a Boécio. Cf. BOÉCIO. *De hebdomadibus*. Prop. VII e VIII e AERTSEN, 2003, p. 45. Quanto aos problemas em se encontrar a origem desta definição, cf. AERTSEN, 2003, pp. 45-6.

⁴⁹ Segundo Aertsen, “el término ‘apropiación’ es empleado comunmente en la teología medieval de la Trinidad. Significa que algunas propiedades divinas, aunque sean comunes a la Trinidad, son atribuidas sin embargo, a una de las Personas divinas, ya que tienen mayor afinidad con lo que es propio de una Persona con lo que es propio de otra”. Contudo, para Felipe, “‘apropiación’ significa que los *communissima* son en ocasiones tratados como propios de Dios”. AERTSEN, 2003, p. 39.

Contudo, a comunidade do *bonum* não se dá no mesmo sentido da comunidade de um gênero. De fato, a noção de *bonum* pertence a Deus por si (*per se*) e por causa de si (*propter se*), enquanto que as criaturas só o possuem na medida em que Deus é causa eficiente e final delas. Disto apreende-se que a comunidade do *bonum* se dá de acordo com uma anterioridade e uma posterioridade (*secundum prius et posterius*)⁵⁰. Felipe exemplifica esta concepção de comunidade utilizando a noção de *ens*. Neste sentido, *ens* se diz primariamente da substância (*ens per se*) e secundária e indiretamente do acidente, que só se diz existir graças a ela.

Por fim, concluindo nossa breve exposição sobre Felipe o Chanceler, faz-se mister mencionar a seguinte questão: Por que as criaturas procedem de Deus segundo a *ratio boni* e não segundo uma outra qualquer? Dito de outra forma, por que as criaturas não possuem os demais atributos de Deus, como, por exemplo, Sua sabedoria ou Sua justiça, do mesmo modo que possuem o *bonum*⁵¹? Ao colocar esta questão, Felipe está interessado em saber o porquê dos *communissima* se reduzirem a apenas quatro noções e não a uma outra quantidade qualquer.

Neste sentido, a afirmação segundo a qual há três propriedades que são concomitantes (*concomitantur*)⁵² com o ser, a saber, *unum*, *verum* e *bonum*, concorre para uma melhor compreensão desta questão. Toda essência possui estas três propriedades concomitantes com o seu ser uma vez que procede de um ser primeiro. Por conseguinte, estas três propriedades encontram-se relacionadas com os três aspectos causais do primeiro princípio: o *unum* com o aspecto eficiente, o *verum* com o formal ou exemplar e o *bonum* com o final. Dito de outro modo, a comunidade destas três propriedades está fundada na causalidade criativa de Deus. Portanto, como esta causalidade é tríplice, é necessário que haja apenas três propriedades comuns ao *ens*.

A exposição de Felipe o Chanceler sobre a teoria dos transcendentais será desenvolvida ao longo do século XIII. Passemos, portanto, a seu primeiro desenvolvimento.

⁵⁰ Convém destacar aqui a ausência do termo *analogia* ao longo da exposição de Felipe no âmbito da *Summa de bono*, termo este utilizado por outros autores do século XIII para, justamente, indicar a comunidade dos transcendentais *secundum prius et posterius*. Contudo, Aertsen afirma que “en un texto posterior de la *Summa (De bono naturae*, IV, q. 2, 2), Felipe dice expressamente que la predicación según prioridad y posteridad es lo mismo que la predicación según analogia (*secundum analogiam*)”. AERTSEN. 2003, p. 48, n. 40.

⁵¹ Este questionamento de Felipe, que se constitui na questão 7 da Introdução da *Summa de bono*, encontra sua inspiração em uma questão semelhante já colocada por Boécio no *De hebdomadibus*, a saber: “Secundum hanc igitur rationem cuncta oportet esse iusta quoniam ipse iustus est qui ea esse uoluit?” BOÉCIO. *De hebdomadibus*, 160. In: FILHO, J. S., 2000, f. 62.

⁵² O termo “concomitante” significa o mesmo que “conversível” e “comum”. O termo *comitans* aparece na tradução latina da *Metaphysica* de Avicena quando ele caracteriza a *unitas* própria às substâncias. Cf. AVICENNA Latinus. *Met.* III, c.3, 80-85.

1.2 – Alexandre de Hales e a *Summa theologica*

O desenvolvimento da doutrina dos transcendentais realizado por Alexandre de Hales pode ser encontrado em sua *Summa theologica fratris Alexandri*⁵³, mais precisamente na *Pars I*, inq. I, tract. III. Já no próêmio da primeira questão deste tratado, Alexandre nos adverte que a ordem das questões impõe a consideração da unidade (*unitas*), da verdade (*veritas*) e da bondade (*bonitas*) divinas, conceitos (*intentiones*) intimamente relacionados⁵⁴.

Ao nos voltarmos sobre o texto do terceiro tratado, percebe-se de imediato que, ao contrário da exposição empreendida pelo Chanceler Felipe na *Summa de bono*, Alexandre dedica uma questão inteira à análise da noção de “unidade divina”. Além disso, a influência da *Summa* de Felipe se faz presente na terceira questão deste tratado, dedicada à análise da noção de “bondade divina”, e na qual Alexandre retoma as questões colocadas por Felipe na introdução da *Summa de bono*⁵⁵.

Além disso, a tese da dupla relação também se encontra no texto da *Summa theologica*. Alexandre já se vale dela na discussão sobre a relação da noção de *unum* com as noções de *ens*, *verum* e *bonum*⁵⁶. Contudo, só a enunciaria mais explicitamente ao se questionar se o conceito de “verdade” difere dos conceitos de “entidade”, “unidade” e “bondade”. No desenvolvimento deste questionamento, o mestre de Hales afirma que “ainda que, segundo a coisa, nela coincidam *verum*, *unum* e *bonum*, contudo, suas intenções diferem”⁵⁷.

Note-se que, tal como Felipe, Alexandre também não utiliza o termo *transcendentia*, mas *primae intentiones* para caracterizar *ens*, *unum*, *verum* e *bonum*. Ao tomar o *ens* como primeiro inteligível (*primum intelligibile*), Alexandre de Hales considera as primeiras

⁵³ A *Summa theologica* não é de autoria exclusiva de Alexandre de Hales. Outros franciscanos estiveram envolvidos em sua edição. Contudo, sabe-se que os *Libri I-III* foram, em sua maioria, compilados antes de 1245, ano de falecimento de Alexandre. Cf. ALEXANDRE de Hales. *Summa theologica*. Tomo 4 (*Prolegomena in librum III necnon in libros I et II “Summae Fratris Alexandri”*). ed. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, 1948, pp. 49-81.

⁵⁴ Cf. ALEXANDRE de Hales. *Summa theologica*, I, tract. III, q. 1, n. 71 (p. 112): “ordine consequenti inquirendum est de unitate, veritate, bonitate divinae naturae: quia hae tres intentiones sunt unius coordinationis.” Dada a complexidade da estrutura da *Summa theologica*, junto com a referência tradicional, citaremos também a página do volume. Neste sentido, convém frisar que todas as citações foram colhidas de ALEXANDRE de Hales. *Summa theologica*. Tomo 1. ed. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, 1924. Convém notar, aqui, que Lobato se equivoca na referência da *Summa theologica* por ele apresentada. De acordo com este autor, a teoria dos transcendentais do mestre de Hales se encontraria no volume editado em 1948, e não, como dizemos, no editado em 1924. Contudo, em 1948 veio a lume o *Tomus IV*, contendo o *Liber tertius* no volume primeiro e os *prolegomena* no volume segundo. Neste sentido, reafirmamos que a teoria dos transcendentais de Alexandre de Hales encontra-se presente no *Tomus I*, de 1924. Cf. LOBATO. 2003, p. 171, n. 26.

⁵⁵ Sobre as relações entre os textos de Felipe o Chanceler e Alexandre de Hales, cf. AERTSEN. 2003, pp. 50-51, n. 46.

⁵⁶ Cf. ALEXANDRE de Hales. *Summa theologica*. I, tract. III, q. 1, c. 2, n. 73 (pp. 113-116).

⁵⁷ ALEXANDRE de Hales. *Summa theologica*. I, tract. III, q. 2, c. 2, n. 88 (p. 140): “Quamvis secundum rem coincident in idem verum, unum et bonum, tamen differunt intentiones eorum.”

determinações do *ens* (*primae determinationes entis*) como as primeiras impressões do intelecto (*primae impressiones apud intellectum*)⁵⁸. Desta forma, vem a lume a primeira divergência de Alexandre em relação a Felipe o Chanceler: os transcendentais são *primae intentiones* não por serem irreduzíveis a algum outro conceito anterior do intelecto, como afirmara Felipe, mas por serem as primeiras impressões do intelecto.

Porém, a seguinte questão se coloca: concebendo *unum*, *verum* e *bonum* com *primae determinationes entis*, Alexandre de Hales entenderia a noção de “determinação” como uma limitação do *ens*? Dito de outra forma, o termo “determinação” é entendido como algo anterior e mais conhecido? Alexandre considera possível duas interpretações para o termo “determinação”, a saber: uma, segundo o âmbito do suposto (*suppositum*) e outra, mediante a razão de entender (*ratio intelligendi*), ou seja, o conteúdo inteligível. De acordo com a primeira, o *ens* não é limitado, pois nada existe sem que participe da unidade. Contudo, em relação ao conteúdo inteligível, o *ens* é restringido, pois é entendido sob o conceito da indivisão⁵⁹.

Todavia, por serem *primae determinationes*, as noções de *ens*, *unum*, *verum* e *bonum* só podem ser explicadas mediante noções que sejam logicamente posteriores a elas, através ou de uma negação, ou de um efeito delas decorrente. A exemplificação desta afirmação se dá, na *Summa theologica*, por meio da noção de *unum*, pois, ao afirmar que ela diz do *ens* “ser indiviso em si e dividido de outros”, Alexandre compreenderia que a primeira parte, qual seja, “ser indiviso em si”, expressa a negação do conceito contrário, a saber, do conceito de “divisão”, ao passo que a segunda parte, “dividido de outros”, apresenta um efeito decorrente da “unidade”, ou seja, a distinção de outras coisas⁶⁰.

Resolvida esta questão, Alexandre nos apresenta sua sistematização dos transcendentais⁶¹. Ao contrário de Felipe, Alexandre apresenta uma tríplice sistematização das *primae intentiones*, assumindo, como ponto de partida, que o *ens* é o primeiro inteligível e

⁵⁸ A noção de “impressão” presente no pensamento de Alexandre de Hales encontra sua origem na teoria da iluminação agostiniana. Neste sentido, estas noções estariam impressas no homem por iluminação divina, teoria esta expressa em sua sistematização da teoria dos transcendentais, como veremos a seguir. Quanto à teoria da iluminação agostiniana, cf. AGOSTINHO de Hipona. *Soliloquia*, I, c. 13, 23; *De magistro*, c. XI-XIV e *De trinitate*, VIII, c. 3, 4. Sobre o *De magistro*, cabe lembrar a importância capital que a doutrina do mestre interior exerce na concepção agostiniana de linguagem.

⁵⁹ Cf. ALEXANDRE de Hales. *Summa theologica*. I, tract. III, q. 1, c. 2, ad obi. n. 73 (p. 115).

⁶⁰ Cf. ALEXANDRE de Hales. *Summa theologica*. I, tract. III, q. 1, c. 1, n. 72 (p. 113): “Si ergo notificatio fiat eorum, hoc non erit nisi per posteriora, ut per abnegationem vel effectum consequentem. Hinc est quod in notificatione ‘unius’ est una notio per abnegationem, alia vero per effectum consequentem: per abnegationem oppositae intentionis, quae est divisio vel multitudo, cum dicitur ‘ens indivisum’; per effectum consequentem, qui est distinguere ab aliis: unitas enim distinguit ‘unum’ ab alio et ideo dicitur ‘divisum ab aliis’.”

⁶¹ Cf. ALEXANDRE de Hales. *Summa theologica*. I, tract. III, q. 1, c. 2, n. 73 (pp. 114-115).

unum, verum e bonum, suas primeiras determinações⁶². Assim, há três modos pelos quais as *primae intentiones* determinam o *ens*, a saber: segundo o ser das coisas (*esse rerum*), sendo este considerado em seu próprio âmbito (*in proprio genere*); mediante a relação entre o ser das coisas e a causa divina; e de acordo com a relação entre o ser das coisas e a alma⁶³.

Por sua vez, em cada um destes modos, encontra-se uma tríplice determinação do *ens*. Neste sentido, tomando por base o ser das coisas em seu próprio âmbito, o *ens* pode ser considerado ou absolutamente, ou relacionalmente. Da primeira forma, *ens* se diz *unum*, pois é tomado como dividido de outros e indiviso em si. Considerado relacionalmente, o *ens* pode ser tomado ora mediante uma diferença, ora de acordo com uma conformidade ou ordem (*secundum convenientiam*). Conforme a primeira, se diz *verum*, significando “aquilo pelo qual uma coisa pode ser discernida”. Por fim, *ens* se diz *bonum* quando significa “aquilo em virtude do que uma coisa se ordena”⁶⁴.

Tendo em mente a relação entre o ser das coisas e a causalidade divina, a tríplice determinação do *ens* apresentada na *Summa theologica* se assemelha à empreendida na *Summa de bono*. Ainda que a causalidade divina seja comum à trindade, ela pode ser apropriada às três pessoas. Por sua vez, nas criaturas, por se originarem da causalidade divina, há uma tríplice impressão, como em conformação à causa. Neste sentido, à causa eficiente, apropriada à pessoa do Pai, se relaciona o *unum*, pois toda criatura deve ser una se comparada à unidade da causa eficiente. Apropriada à pessoa do Filho, a causa formal, ou causa exemplar, se relaciona ao *verum*, pois toda criatura é imitação da arte divina, arte primeira ou causa formal, possuindo, assim, a verdade. Por último, à causa final, apropriada à pessoa do Espírito Santo, relaciona-se o *bonum*, pois, sendo a causa final a bondade suprema (*summa bonitas*), a bondade da criatura (*bonitas creaturae*) seria a inclinação e a conformidade à bondade suprema⁶⁵.

⁶² Convém notar que, assim como Felipe o Chanceler fizera na *Summa de bono*, Alexandre de Hales pressupõe a prioridade do *ens* e a conversibilidade dos *primae*, não as explicando.

⁶³ Cf. ALEXANDRE de Hales. *Summa theologica*. I, tract. III, q. 1, c. 2, n. 73 (p. 114): “ens est primum intelligibile; primae autem entis determinationes sunt ‘unum’ et ‘verum’ et ‘bonum’: determinant enim ens secundum quod consideratur esse rerum in proprio genere, et etiam secundum relationem esse earum ad divinam causam, et secundum relationem rerum ad animam, quae est imago divinae essentiae.”

⁶⁴ Cf. ALEXANDRE de Hales. *Summa theologica*. I, tract. III, q. 1, c. 2, n. 73 (pp. 114-115): “Secundum autem quod esse rerum consideratur in proprio genere, triplicatur entis determinatio. Aut enim consideratur absolutum aut comparatum; et comparatum: aut secundum differentiam aut secundum convenientiam. Secundum quod ens aliquod consideratur absolutum, ut divisum ab aliis et in se indivisum, determinatur per ‘unum’. Secundum vero quod consideratur aliquod ens comparatum ad aliud secundum distinctionem, determinatur per ‘verum’: ‘verum’ enim est quo res habet discerni. Secundum vero quod consideratur comparatum ad aliud secundum convenientiam sive ordinem, determinatur per ‘bonum’: ‘bonum’ enim est ex quo res habet ordinari.”

⁶⁵ Cf. ALEXANDRE de Hales. *Summa theologica*. I, tract. III, q. 1, c. 2, n. 73 (p.115): “Secundum hoc, esse in creatura, quod fluit a causa, triplicem sortitur impressionem, ut in conformatione ad causam. Impressio ergo dispositionis in esse creaturae, secundum quam fit in conformitate ad efficientem causam, est unitas: ut sicut efficiens causa est una, indivisa, multiplicata in qualibet creatura, sic fit, ut sibi possibile est, esse indivisum. Item,

Por fim, o terceiro modo de determinação do *ens*, o qual relaciona o ser das coisas à alma, se baseia nas três faculdades nela presentes, a saber, a memória (*memoria*), a inteligência (*intelligentia*) e a vontade (*voluntas*), faculdades estas estabelecidas por Agostinho de Hipona⁶⁶, e que, por sua vez, se relacionam com a causalidade divina da seguinte forma: à memória, está relacionada a causa eficiente; à inteligência, a causa formal ou exemplar; à vontade, a causa final. Assim, em relação à ordenação e à conservação na memória, o *ens* se diz *unum*. Se considerado em relação à compreensão pela inteligência, se diz *verum*. Por sua vez, tomado enquanto objeto da vontade, o *ens* se expressa pelo *bonum*⁶⁷.

1.3 – Alberto Magno

O último passo dado no desenvolvimento da teoria dos transcendentais que abordaremos refere-se ao realizado por Alberto Magno. Para tal, nos deteremos na primeira questão do tratado *De bono*, completado antes de 1246, e em passagens do *Super Dionysium De divinis nominibus*, datado do período de Colônia⁶⁸. Enquanto que o primeiro, inspirado na *Summa de bono*⁶⁹, sofre a influência da teoria dos transcendentais sistematizada por Felipe o

impressio dispositionis, secundum quam fit in conformitate ad causam formalem exemplarem, est veritas: ut sicut causa exemplaris est ars prima veritatis, sic creatura, secundum quod sibi possibile est, fit in imitatione artis: et hoc est habere veritatem. Praeterea, impressio secundum quam fit in conformitate ad causam finalem est bonum: ut sicut causa finalis est summa bonitas, sic cuilibet creaturae sit inclinatio et conformitas ad summam bonitatem: et haec est creaturae bonitas.”

⁶⁶ Cf. AGOSTINHO de Hipona. *De trinitate*, X.

⁶⁷ Cf. ALEXANDRE de Hales. *Summa theologica*. I, tract. III, q. 1, c. 2, n. 73 (p.115): “Nam esse rerum tripliciter comparatur ad animam: videlicet ut res ordinentur in memoria, percipiuntur intelligentia, diligantur voluntate. Est igitur in ente quolibet a causa efficiente unitas, per quam ordinetur in memoria et servetur: memoria enim ea quae retinet secundum aliquam coordinationem relationis ad ‘unum’ et discretionem componit. Item, a causa exemplari est veritas in quolibet ente, per quam percipiatur ab intelligentia. Item, a causa finali est bonitas, per quam diligatur ver approbetur voluntate.”

⁶⁸ ALBERTO Magno. *De bono*. Opera Omnia, XXVIII (*editio Coloniensis*), H. Kühle (ed.), Münster, 1951. Id. *Super Dionysium De divinis nominibus*. Opera Omnia, XXXVII, 1 (*editio Coloniensis*), P. Simon (ed.), Münster, 1972. Cabem aqui duas observações. A primeira consiste em lembrar que na *Summa theologiae*, I, tract. 6, Alberto desenvolve um extenso estudo sobre os transcendentais. Porém, esta *Summa* foi iniciada após 1270, data que foge ao período por nós enfocado. A segunda, por sua vez, consiste em notar que o *Super I Sententiarum*, obra concluída entre 1246-1249, apresenta, na dist. 46, uma exposição sobre as relações entre o *verum* e os demais transcendentais. Contudo, preferimos não abordar esta obra para não nos alongarmos demais na exposição sobre a teoria de Alberto Magno. Além disto, se o *De bono*, como o nome já indica, guarda uma relação com a *Summa de bono* de Felipe o Chanceler, tal como se mostrará mais abaixo, o *Super Dionysium De divinis nominibus* possui a peculiaridade de ter sido copiado por Tomás de Aquino quando ele trabalhava como secretário de Alberto, fato este que comprova o conhecimento que Tomás teve de seu conteúdo. Quanto a isto, cf. TORRELL. 1999, p. 26.

⁶⁹ Aertsen apresenta uma correspondência entre os artigos da primeira questão do *De bono* e as questões da introdução da *Summa de bono* em AERTSEN. 2003, p. 59.

Chanceler, encontra-se, no segundo, a ordem dos nomes divinos confrontada com a teoria dos transcendentais⁷⁰.

Assim como ocorrera com os dois filósofos anteriormente abordados, o termo *transcendentia* também é estranho aos textos em que aqui nos centramos. De fato, no texto do *Super Dionysium De divinis nominibus*, podemos ler “que, a não ser Aristóteles, os filósofos raramente falam sobre o *bonum*, que abarca todos os gêneros”⁷¹. Apreende-se desta passagem que, com a expressão “abarcando todos os gêneros”, Alberto quer significar o que transcende às categorias simples⁷².

Ao tratar da definição do *bonum*, Alberto apresenta três descrições desta noção, a saber: considerado como o que todas as coisas desejam, colhida de Aristóteles; como a indivisão do ato em relação à potência, retirada de Avicena; e como ato, cuja apreensão se dá com prazer, oriunda da Algazel⁷³. Estas três definições possuem o mérito de abordar tanto o conceito do *bonum* quanto sua natureza⁷⁴. E isto se comprova ao termos em mente que a primeira definição se dá por meio daquilo que está ordenado a um fim, que a segunda se ocupa do bem perfeito e que a terceira enfoca o efeito próprio decorrente à noção de *bonum*⁷⁵. É digno de nota que a definição em termos de indivisão recebe a influência da *Summa de bono* de Felipe o Chanceler. Neste sentido, Alberto sustenta que o termo “indivisão” é melhor do que o termo “conjunção”, pois este último supõe um terceiro elemento, exterior à relação, responsável por conjugar os dois *relata*, não podendo, portanto, ser aplicado a Deus⁷⁶.

Isso posto, Alberto Magno passa a indagar sobre a comunidade do *bonum*. Esta não poderia dar-se por meio de um gênero ou uma espécie, mas apenas por analogia. Contudo, um suposto opositor nega esta possibilidade. Após ter apresentado as três possíveis acepções para o termo “analogia”, supostamente definidas por Aristóteles, a saber, segundo a relação ou com

⁷⁰ A necessidade deste confronto já se prenunciava com a afirmação presente no prólogo da *Summa de bono* de Felipe o Chanceler, segundo a qual os *communissima*, às vezes, são afirmados das coisas *communiter*, às vezes, *appropriatur*. Além disso, como vimos acima, a discussão empreendida por Alexandre de Hales sobre unidade, verdade e bondade divinas se baseia no estudo de *unum, verum e bonum*, ou seja, dos transcendentais correlatos a essas noções.

⁷¹ ALBERTO Magno. *Super Dionysium De divinis nominibus*. c. 4 (n. 5): “quod philosophi raro loquuntur de bono, quod circuit omnia genera, nisi Aristoteles.”

⁷² Não obstante, em textos posteriores a esse período, podemos constatar a ocorrência do termo *transcendentia* e seus derivados. Cf. AERTSEN. 2003, p. 58 e n. 66.

⁷³ Cf. ALBERTO Magno. *De bono*, q. 1, a. 1, n. 1.

⁷⁴ Cf. ALBERTO Magno. *De bono*. q. 1, a. 1 (n. 7): “diffinitiones boni supra inductae bene probatae sunt et rationes probantes tangunt rationes et naturam boni, quam respiciunt diffinitiones.”

⁷⁵ Cf. ALBERTO Magno. *De bono*. q. 1, a. 1 (n. 10): “prima diffinitio boni datur per id quod est ad finem; secunda vero datur de bono perfecto; tertia vero datur de proprio effectu consequente bonum.”

⁷⁶ Cf. ALBERTO Magno. *De bono*. q. 1, a. 1 (n. 8): “Cum igitur indivisio conveniat omnibus, coniunctio autem non omnibus, patet, quod melius diffinitur per indivisionem quam per coniunctionem.” Quanto ao “eco” da *Summa de bono* nesta passagem, cf. FELIPE o Chanceler. *Summa de bono*. q. 3 (*Apud* AERTSEN, 2003, p. 60, n. 72): “item in definitione veri et boni sumitur ‘indivisio’ non ‘coniunctio’ vel ‘participatio’ vel aliquid positivum, quia universalius dictum est per privationem.”

um sujeito, ou com um único ato, ou com um único fim⁷⁷, o opositor apresenta sua objeção, segundo a qual a comunidade do *bonum* não pode se dar pelo primeiro tipo de analogia, pois não há nenhum sujeito no qual haja todo o *bonum* e a partir do qual tenha o ser de sua bondade. O segundo tipo também não se mostra aceitável, pois o ato ao qual se relaciona o *bonum* criado difere do ato relacionado ao increado. Além disto, este último é *bonum* por meio de sua própria substância, não apenas por estar em relação com um determinado ato. Por fim, o opositor também recusa a terceira acepção do termo “analogia”, pois não há um fim único para todas as coisas. E isto assim se esclarece: algo se diz *bonum* por causa da indivisão com o fim que se conforma à sua natureza. Contudo, como a natureza não é comum a todas as coisas existentes, assim também o fim delas difere⁷⁸.

Em resposta a essa possível objeção, Alberto Magno defenderá que a comunidade do *bonum* se reduz à terceira acepção do termo “analogia”. Apesar de não haver um fim intrinsecamente comum a todas as coisas, há um fim extrínseco que o é, a saber, o sumo bem (*summum bonum*). Neste sentido, todas as coisas se dizem *bona* porque dele procedem e para ele tendem⁷⁹. É digno de nota que, se nos voltarmos sobre o texto do *Super Dionysium De divinis nominibus*, veremos Alberto recusar a aplicação dos modos de analogia, desenvolvidos a partir das interpretações da *Metaphysica* de Aristóteles, a Deus e às propriedades transcendentais. Isto, se pelo termo “analogia” for entendido uma ordenação entre duas coisas comparadas a uma terceira, anterior a elas, tal qual o *ens* é anterior à substância e à essência, pois isto resultaria no mesmo que afirmar haver algo anterior e mais simples que Deus.

⁷⁷ Cf. ALBERTO Magno. *De bono*. q. 1, a. 4 (n. 17): “Analogia autem tribus modis est, scilicet secundum convenientiam ad subiectum [...]; aut per comparisonem ad unum actum [...]; vel per comparisonem ad unum finem.” Quanto à suposta origem aristotélica da tríplice acepção do termo “analogia”, Aertsen afirma que “Alberto se remite a los tres modos de analogia del libro IV de la *Metafísica*, donde Aristóteles hace frente al problema de la unidad de la ciencia del ente. El filósofo, sin embargo, no utiliza la palabra ‘analogia’ en este texto; la noción fue desarrollada en la interpretación que se hizo de Aristóteles en el siglo XIII.” AERTSEN, 2003, p. 61.

⁷⁸ Cf. ALBERTO Magno. *De bono*. q. 1, a. 4 (n. 17): “Quod autem bonum non dicatur primo modo communiter, ex hoc patet, quod non est unum subiectum boni, in quo sit omne bonum et a quo habeat esse bonitatis suae. Nec secundo modo; non enim ad eundem actum habet se bonum creatum cum increato, nec etiam omne bonum creatum ad unum actum se habet. Praeterea, primum bonum per substantiam bonum est et non tantum in comparatione ad actum aliquem; similiter creata bona, inquantum sunt, et non tantum, inquantum agunt. Tertio etiam modo non videtur dici communiter. Si enim bonum est ex indivisione finis secundum naturam, cum non sit idem finis secundum naturam, non erit communitas ex respectu bonorum ad finem unum.”

⁷⁹ Cf. ALBERTO Magno. *De bono*. q. 1, a. 4 (n. 17): “quod ibi est communitas proportionalitatis, ut supra determinatum est [a saber, a. 1, n. 7], quae *redicatur ad tertium modum analogiae*. Licet enim unus finis non sit, quem attingat omne bonum ut completum suum, tamen unus finis est extra, ad quem se habet omne bonum creatum, inquantum potest. Et hic finis est summum bonum. *Alia enim bona non sunt bona nisi ab illo et ad illud*. Et per hoc patet solutio ad totum” (grifo nosso; nota nossa). Convém notar que Felipe, ao falar em anterioridade e posteridade, estaria se referindo ao primeiro tipo de analogia. Contudo, Alberto recusa esta resposta, pois, se aplicada às criaturas e ao criador, tal pressuporia um sujeito (*subiectum*) comum a ambos. Cf. AERTSEN, 2003, p. 62.

Após ter assegurado a comunidade do *bonum*, resta saber se esta noção é conversível com o *ens*. Percebe-se, nesta discussão, uma inovação na teoria de Alberto Magno se comparada à dos filósofos anteriormente tratados, a saber, *ens* e *bonum* podem ser triplamente relacionados. Se tomados em seus conceitos, *bonum* e *ens* diferem, sendo este anterior àquele. Se tomados segundo a realidade, o *bonum* é conversível com o *ens*. Contudo, e nisto reside a inovação de Alberto, o *bonum* pode ser considerado anterior ao *ens*. Isso se compreende, pois, baseando-se no pensamento do Pseudo-Dionísio, e renunciando o confronto entre a ordem dos transcendentais com os nomes divinos que apresentaria no *Super Dionysium De divinis nominibus*, Alberto compara o *bonum* existente na causa primeira com o ser nas criaturas. Esta concepção se esclarece ao termos em mente o texto do comentário de Alberto, no qual se pode ler que a bondade (*bonitas*) é a causa imediata da ação da primeira causa⁸⁰.

Consoante a isto, percebe-se que a prioridade do *bonum* em relação ao *ens* se fundamenta na concepção de que a causalidade do *bonum* é mais ampla do que a causalidade do *ens*, pois se aplica tanto ao existente, quanto ao inexistente⁸¹. Além disto, se o nome primário é o que se denomina “a causa das causas”, o *bonum* deve ser anterior ao *ens*, pois a causa das causas é o fim, haja vista ser ela a causa da causalidade das demais causas, e este é significado pelo *bonum*⁸².

Todavia, no âmbito da criatura, o *ens* precede o *bonum*, como havíamos dito. Cabe agora mostrar como Alberto justifica esta precedência. Ao assumir como pressuposto a máxima, inspirada no *Liber de causis*⁸³, segundo a qual só o *ens* é por criação, enquanto as demais propriedades são acrescentadas pela forma impressa, esta noção ganha proeminência⁸⁴. Assim, torna-se necessário alguns comentários sobre a noção de “forma”.

Quando a matéria recebe uma forma, esta exerce dois atos simultâneos, mas que podem ser distinguidos pela razão. O primeiro é o responsável por dar o ser (*dare esse*) à coisa. O

⁸⁰ Cf. ALBERTO Magno. *Super Dionysium De divinis nominibus*. c. 3 (n. 2): “primum est bonitas, quia est causa immediata operis primo inclinans ad operandum”; c. 4 (n. 3): “Primum enim inclinans ad causandum causam primam est bonitas”.

⁸¹ Cf. ALBERTO Magno. *Super Dionysium De divinis nominibus*. c. 5 (n. 2): “bonum universalius est in causando quam ens, inquantum causalitas boni extendit se ad existentia, quae per ipsam producuntur, et ad non-existentia, quae producit in esse secundum terminum a quo.”

⁸² Cf. ALBERTO Magno. *Super Dionysium De divinis nominibus*. c. 13 (n. 28): “illud quod nominat causam causarum, inquantum huiusmodi, est primum nomen; sed finis est causa causarum, quia per eius desiderium movetur efficiens ad agendum, quo efficiens transmutat materiam et inducit suo actu formam, et ipsa materia propter desiderium finis desiderat formam; unde patet, quod est causa omnium causarum, quod causae sint; sed bonum nominat finem, inquantum finis est, ens autem nominat causam absolute; ergo bonum est prius quam ens.”

⁸³ Cf. LIBER de causis, XVII, 148: “Redeamus autem et dicamus quod ens primum est quietum et est causa causarum, et, si ipsum dat omnibus rebus ens, tunc ipsum dat eis per modum creationis. Vita autem prima dat eis quae sunt ea vitam, non per modum creationis immo per modum formae. Et similiter intelligentia non dat eis quae sunt sub ea de scientia et reliquis rebus nisi per modum formae.”

⁸⁴ Cf. ALBERTO Magno. *De bono*, q. 1, a. 6, n. 19; Id. *Super Dionysium De divinis nominibus*. c. 3, n. 2; c. 4, n. 4; c.5, n. 20.

segundo, por determinar a matéria. Desta maneira, pelo primeiro ato, surge o *ens*, ao passo que, pelo segundo, temos o *unum*, pois, ao determinar a matéria, este ato a torna indivisa em si e dividida das demais coisas. Além disso, na medida em que o ato principal da forma é dar o ser, o *ens* precede o *unum*, que só lhe acrescenta, conceitualmente, um modo de significar (*modus significandi*) fundado na negação⁸⁵.

Consoante a isso, compreende-se o texto presente no *De bono*, segundo o qual a noção de *verum* acrescenta conceitualmente ao *ens* uma relação com a forma, enquanto o *bonum* acrescenta uma relação com o fim⁸⁶, pois o *verum* pode ser entendido como um efeito da forma, a partir do qual algo é o que é, ao passo que o *bonum*, como um efeito da função aperfeiçoadora da forma, ou seja, da passagem de potência a ato. Assim, o *verum* é anterior ao *bonum* por se referir à forma em si mesma. O *bonum*, contudo, se refere à forma na medida em que esta tem o aspecto de um fim. Disto resulta que “las distintas funciones de la forma explican el orden y la diferencia de las primeras determinaciones del ente”⁸⁷.

Por fim, resta-nos analisar como o que até aqui expomos ganha unidade na sistematização da teoria dos transcendentais realizada por Alberto Magno. De fato, encontramos não uma, mas duas sistematizações no texto do *Super Dionysium De divinis nominibus*. A primeira⁸⁸ parte da máxima segundo a qual apenas o *ens* é por criação, sendo as demais propriedades acrescentadas pela forma impressa. Assim, o *bonum* não acrescenta nenhuma realidade ao *ens*; a bondade da coisa (*bonitas rei*) é sua própria essência, tal como a verdade (*veritas*) e a unidade (*unitas*). Contudo, estas três noções acrescentam um modo de significar (*modus significandi*) ao *ens*, expressando, portanto, a essência da coisa sob três aspectos diferentes.

Alberto distingue dois modos de significar mais fundamentais, a saber, o que se funda na negação e o que encontra seu fundamento na afirmação. Pelo primeiro, obtém-se o *unum*. A negação não existe na realidade, apenas na razão, tal qual o acréscimo do *unum* ao *ens*. Pelo segundo, que se funda na afirmação, há uma dupla possibilidade. A afirmação pode ser absoluta e, assim, acrescentaria uma realidade à coisa. Alberto exemplifica este modo de significar por meio da expressão “homem branco”. De fato, o termo “branco” acrescenta o acidente da brancura à substância expressa por “homem”⁸⁹.

⁸⁵ Cf. ALBERTO Magno. *Super Dionysium De divinis nominibus*. c. 3, n. 7, vv. 10-25.

⁸⁶ Cf. ALBERTO Magno. *De bono*, q. 1, a. 10 (n. 38): “Verum enim super ens addit relationem ad formam sive ad id quo est res formaliter, sicut et bonum super ens addit relationem ad finem”.

⁸⁷ AERTSEN. 2003, p. 69.

⁸⁸ Cf. ALBERTO Magno. *Super Dionysium De divinis nominibus*. c. 4, n. 5.

⁸⁹ Scott MacDonald afirma que, desde Boécio, o medieval conhece a distinção entre propriedades intrínsecas e extrínsecas. As intrínsecas seriam expressas pelas três primeiras categorias, a saber, “substância”, “quantidade” e

Contudo, a afirmação pode ser relativa a algo extrínseco à coisa e, por sua vez, também pode ser duplamente entendida. Mediante o primeiro, há uma relação real, ou seja, o acréscimo de um modo de significar e de uma realidade, como na relação “ser pai de”. De acordo com o segundo, nenhuma realidade é acrescida. Trata-se, portanto, de uma relação puramente conceitual. É por este modo de significar que o *ens* se diz *verum*, quando em relação a uma idéia, ou *bonum*, quando em relação a um agente movido por sua bondade (*bonitas*) considerada como um fim. Consoante a isto, *verum* e *bonum* são modos de significar mais determinados do *ens*, mas não acrescentam nenhuma realidade a ele, pois afirmam apenas uma relação meramente conceitual.

A segunda sistematização da teoria dos transcendentais se baseia em três modos possíveis de conversibilidade⁹⁰. Segundo o primeiro, a conversibilidade se dá por meio da natureza, do suposto (*suppositum*) e do modo de significar, sendo caracterizada pelos termos sinônimos. De acordo com o segundo, a conversibilidade ocorre por meio do suposto, mas não pela natureza. Por este modo, tem-se o *verum* e o *bonum*, que acrescentam ao *ens*, cada qual, um modo de significar diferente, baseado na afirmação. Assim, estas duas noções acrescentam uma relação ao *ens*, pois este é dito “criado” somente por estar relacionado com o “incriado”. Neste sentido, o *verum* acrescenta ao *ens* a relação com uma idéia, visto ser princípio de conhecer (*principium cognoscendi*), ao passo que o *bonum* acrescenta a relação quanto ao fim. Por último, mediante o terceiro modo, a conversibilidade se dá por meio do suposto e da natureza, mas não pelo modo de significar. É por este modo que o *ens* se diz *unum*, pois esta noção lhe acrescenta um modo de significar fundado na negação, acrescentando ao *ens* a noção de “indivisão”. Justamente por isso estes conceitos não são sinônimos, pois, se este fosse o caso, dizer que o *ens* é *unum* seria uma repetição vã, uma redundância (*nugatio*), fato esse que não ocorre.

Concluindo, devemos ressaltar que, assim considerada, a conversibilidade entre *ens* e *unum* possui um caráter ontológico, sendo fundamentada no duplo ato da forma⁹¹. Por sua vez, a conversibilidade do *verum* e do *bonum* com o *ens* possui um caráter teológico, pois se baseia na causalidade criadora do ser primeiro.

“qualidade”, ao passo que as extrínsecas ganhariam expressão por meio das demais categorias. Cf. MACDONALD. 1991, p. 45.

⁹⁰ Cf. ALBERTO Magno. *Super Dionysium De divinis nominibus*. c. 5, n. 20.

⁹¹ Cf. *Supra*, f. 28-9.

1.4 – Considerações parciais I

Tendo em vista a tentativa de conceder uma unidade ao presente capítulo, faz-se mister reduzir o ritmo da exposição para ponderarmos o que se apurou até o momento. Neste sentido, vimos que a teoria dos transcendentais não surge no pensamento de Felipe o Chanceler como seu objeto central de estudo, mas como o resultado de sua busca pelo fundamento do pensamento, reduzindo a compreensão humana das questões aos *communissima*. Contudo, sente-se a influência exercida pela teoria de Felipe no pensamento de filósofos posteriores a ele em relação a três características presentes na *Summa de bono*, a saber: quanto à solução relativa ao que chamamos de “tese da dupla relação”, ou seja, que os *communissima* são conversíveis segundo seus supostos (*supposita*), mas diferem segundo seus conceitos; quanto à ordem estabelecida pelos *communissima*, baseada na noção de “indivisão”; e quanto à relação entre Deus e os *communissima*, por meio da qual as propriedades concomitantes com o *ens* estão fundadas na tríplice causalidade divina.

Esta última característica se evidencia no desenvolvimento da teoria dos transcendentais realizado por Alexandre de Hales. É digno de nota que sua sistematização possui três características de suma importância. A primeira consiste em perceber que esta sistematização inclui três ordens. Ao considerar o ser das coisas em seu próprio âmbito, Alexandre nos apresenta uma determinação ontológica para as *primae intentiones*, determinação esta que claramente difere da apresentada por Felipe, centrada na noção de “indivisão”. Ao tomar a relação entre o ser das coisas e Deus, nos é apresentada uma determinação teológica, correspondendo à redução, empreendida por Felipe o Chanceler, das três propriedades concomitantes com o ser à causalidade divina. Por último, ao considerar o ser das coisas em relação com o homem, a originalidade de Alexandre se torna patente com a sua determinação antropológica.

A segunda característica do desenvolvimento realizado pelo mestre de Hales da teoria dos transcendentais consiste no fato de que, ao contrário de Felipe, a noção de “unidade”, e sua determinação por meio da “indivisão”, não figura mais como parâmetro para a determinação das demais *primae intentiones*. Estes conceitos não acrescentam apenas uma negação da divisão, mas também uma relação. De fato, duas dentre as três sistematizações apresentadas estão fundadas em uma concepção relacional. Além disto, a principal distinção que ocorre na determinação ontológica considera o *ens* ora absolutamente, ora em relação a algo.

Por fim, a teoria de Alexandre de Hales sobre as *primae intentiones* é erigida sobre uma estrutura trinitária. Estas noções são apropriadas, na determinação teológica, às três pessoas divinas. A determinação ontológica e a antropológica encontram seus fundamentos na tríplice causalidade criadora, pois, enquanto a primeira se entende como os vestígios da trindade no mundo criado, a segunda coloca o homem como imagem dela⁹².

Concluindo, percebe-se que, tal qual Alexandre de Hales, Alberto Magno não adota o *unum* como parâmetro para a sistematização dos transcendentais. Esta noção é a única que, significada sob uma negação, acrescenta ao *ens*. Ao tratar do *verum*, a definição que Felipe tivera em alta conta, a saber, a indivisão entre ser e “aquilo que é”, não tem relevância para a determinação realizada por Alberto⁹³. Ele acompanha, em sua sistematização dos transcendentais, centrada na noção de forma, a concepção relacional apresentada pelo mestre de Hales: *verum* e *bonum* relacionam, cada qual, o *ens* com algo extrínseco a ele. Nisto reside uma inovação de Alberto, pois aquelas noções acrescentam ao *ens* algo positivo.

Uma outra inovação de Alberto Magno se verifica em sua segunda sistematização dos transcendentais. Nela, a relação acrescentada pelo *verum* e pelo *bonum* já não é considerada puramente conceitual. Estas noções acrescentam uma natureza ao *ens*. Contudo, ele não explica como esta adição real é compatível com a transcendentalidade do *verum* e do *bonum*.

Não obstante, há mais um ponto de convergência entre Alberto Magno e Felipe o Chanceler que gostaríamos de ressaltar. Nos dois, *ens*, *unum*, *verum* e *bonum* surgem como resultado da *resolutio*. Dito de outra forma, estas noções são consideradas o fundamento de qualquer outro conceito presente na mente humana.

Assim, tendo isto em mente, devemos prosseguir e analisar de que modo Tomás de Aquino recebe e transforma a teoria de seus antecessores.

⁹² Cf. *Supra*, f. 24, nota 63.

⁹³ Cf. ALBERTO Magno. *De bono*, q. 1, a. 1 (n. 27): “Ex usu auctem loquendi, quo dicimus ‘verum aurum’, quod habet veram naturam auri et non est permixtum rei alienae, sic diffinitur a quibusdam verum, quod ‘verum est indivisio esse et quod est’”.

Capítulo 2 – A doutrina dos transcendentais na filosofia de Tomás de Aquino

Tomás de Aquino nunca escreveu um tratado específico sobre a teoria dos transcendentais. Isso seria, então, um sinal de que uma teoria deste cunho assume um caráter secundário na obra de Aquino? De forma alguma! Basta termos em mente que algo semelhante ocorre com a noção de participação, cuja importância, após o minucioso estudo de Cornelio Fabro⁹⁴, tornou-se inquestionável para a compreensão do pensamento do Aquinate.

Além disso, não há lastro, na literatura filosófica conhecida até hoje, de um estudo sistemático sobre a teoria dos transcendentais antes do século XVI⁹⁵. Ao invés de escreverem um tratado sobre os transcendentais, os medievais preferiram, via de regra, estudar cada transcendental em uma *quaestio* particular. O mesmo se verifica quando consideramos o pensamento de Tomás.

Neste sentido, o presente capítulo tem por finalidade, em um primeiro momento, explicitar as questões que se colocam a Tomás de Aquino na teorização sobre os transcendentais. Este passo torna-se importante para a compreensão da doutrina dos transcendentais a partir da noção de *ens*. Feito isso, teremos os elementos conceituais necessários à análise desta derivação, o que se constitui no segundo momento deste capítulo e no qual visamos reconstruir a teoria dos transcendentais elaborada pelo Aquinate, assumindo como pressuposto as conclusões apuradas no capítulo anterior.

2.1 – Prolegômenos

Como afirmamos na introdução do presente capítulo, os medievais preferiram investigar cada transcendental em uma questão separada. Contudo, o Aquinate nos legou três textos que nos permitem ter uma visão mais completa de sua teoria, a saber: *In I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 3, datado do período de Bacharelado em Paris (1253-56) e o *De veritate*, q. 1, a. 1 e q. 21, a. 1 (1256-59)⁹⁶. De fato, o *De verit.* q. 1, a. 1 apresenta um estudo mais completo, que

⁹⁴ FABRO, C. *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. 3. ed. Torino: Internazionale, 1963.

⁹⁵ Cf. AERTSEN, 2003, p. 79: “Los primeros estudios sistemáticos de este tema no aparecieron hasta en siglo XVI. Una de las muestras más tempranas es el *Tractatus de transcendentibus* de Crisóstomo Javelli (ca. 1470-1538), que estuvo fuertemente influido por las enseñanzas de Tomás”

⁹⁶ Um quarto texto no qual a teoria dos transcendentais de Tomás de Aquino poderia ser analisada em seu conjunto seria o *De natura generis*, c. 2. Contudo, este texto, ao que tudo indica, não parece ter sido escrito pela

nos permite ver com clareza os interesses que motivaram o pensamento de Tomás acerca dos transcendentais.

O *De verit.* q. 1, a. 1 porta como título “O que é a verdade” (*Quid est veritas*). É mister notar-se que o título não inicia com o tradicional “Se...” (*Utrum...*), mas com “o que é...”. Esse fato caracteriza a primeira distinção entre Tomás e seus antecessores. Felipe o Chanceler, Alexandre de Hales e Alberto Magno coletaram definições da tradição para, então, determinar a *ratio* primeira de *verum*. Tomás, ao contrário, toma a investigação da questão “*quid est?*” como ponto de partida para a investigação sobre as condições de possibilidade de toda investigação que pretenda descobrir o que é ser algo. Para tal, o método utilizado é o da análise, conhecida entre os medievais como *resolutio*⁹⁷.

Tomás inicia sua investigação constatando a existência de duas formas de adquirir-se o conhecimento. “Tal como nas demonstrações é mister fazer-se a redução a alguns princípios por si conhecidos pelo intelecto, assim também ao se investigar o que uma certa coisa é”⁹⁸. Tomás apresenta-nos duas ordens do conhecimento que, segundo Aertsen⁹⁹, podem ser definidas como a ordem da *scientia* e a ordem da *definitio*. A primeira ocupar-se-ia da demonstração de uma proposição, ao passo que a segunda, da investigação acerca do que é ser algo. Ademais, é digno de nota que estas duas ordens estão em paralelo (*sicut... ita*), pois ambas requerem uma redução. Contudo, uma não pode ser reduzida à outra, porque a definição não pode ter uma estrutura proposicional, na medida em que não predica algo de um outro algo. Basta nos lembrarmos de que a definição de algo corresponde à essência de um determinado ente, a qual reproduz a simplicidade das idéias presentes na mente de Deus¹⁰⁰.

pena de Tomás. Contribui para isso o fato de a noção de *unum* ser definida por meio do modo da afirmação, ao passo que, nos demais textos, Tomás sempre o apresenta sob o modo da negação, como veremos adiante.

⁹⁷ Quanto ao método da *resolutio* e sua importância para o medievo e para o pensamento de Tomás de Aquino, cf. SALLES, S. d. S. *A resolutio como itinerário metafísico de Santo Tomás de Aquino: a elevação da *dynamis* aristotélica a *potentia essendi* nas *Quaestiones disputatae De Potentia Dei**. 2005. 329 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Centro de Teologia e Ciências Humanas, PUC-RIO, Rio de Janeiro, 2005, em especial f. 19: “A reconstrução das concepções medievais de análise ou *resolutio*, em especial a partir do itinerário metafísico de Tomás de Aquino, permite entrever um panorama do método escolástico completamente oposto àquele imaginado por Descartes. Como demonstrou Louis-M. Régis (1948), somente a investigação dos elementos que constituem o método filosófico das obras de Tomás de Aquino é suficiente para demover a imagem caricatural da escolástica proposta por Descartes”.

⁹⁸ TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 1, a. 1, co: “sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque.”

⁹⁹ Cf. AERTSEN, 2003, p. 82.

¹⁰⁰ A não-redução das duas ordens não implica em independência entre elas. De fato, Tomás afirma que o que é primeiro na segunda operação do intelecto, a saber, que algo não pode ser e não ser simultaneamente, depende da apreensão do que é primeiro na primeira operação do intelecto, isto é, a noção de *ens*. Cf. TOMÁS de Aquino. *In Met.* IV, lect. 6, n. 605: “E porque este princípio ‘é impossível ser e não ser simultaneamente’ depende da intelecção de *ens*, tal qual este princípio ‘o todo é maior que sua parte’, da intelecção de ‘todo’ e de ‘parte’: por esta razão, também esse princípio é naturalmente primeiro na segunda operação do intelecto, a saber, a que compõe e divide” [Et quia hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium, omne totum est maius sua parte, ex intellectu totius et partis: ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividitantis].

Porém a *scientia*¹⁰¹ pressupõe o conhecimento prévio de seus princípios, tal como afirmara o Estagirita nos *Analytica Posteriora*¹⁰². Porém, se a *scientia* deriva de algo anterior, não há como ter conhecimento científico de seus princípios. Assim, coloca-se o problema concernente ao fundamento do conhecimento científico.

Uma demonstração não pode ser reduzida infinitamente a premissas anteriores. O regresso ao infinito ameaça a possibilidade de haver *scientia*. Segundo Aristóteles¹⁰³, a análise (*ἀνάλυσις/resolutio*) não deve se interromper arbitrariamente, pois, nesse caso, não haveria conhecimento científico, mas hipotético. Isso significa dizer que a conclusão de uma demonstração repousaria na suposta veracidade de suas premissas. Contudo, essa conclusão não poderia ser dita “necessária”. De acordo com a teoria aristotélica, para se obter conhecimento científico, é necessário que a análise explicita, ao fim, os princípios da demonstração, os quais devem ser conhecidos por si. Consoante a isso, percebe-se que nem todo conhecimento humano é científico. Os princípios apreendem-se por intelecção¹⁰⁴.

Tomás de Aquino concorda com a teoria aristotélica e aplica o método da *resolutio* no âmbito da *definitio*. Assim como os princípios estão para a demonstração, a noção de *ens* está para a definição,

pois o primeiro que cai na imaginação do intelecto é o *ens*, sem o qual nada pode ser apreendido pelo intelecto, tal como o primeiro que cai na credulidade do intelecto são os axiomas, e mormente este: não serem os contraditórios simultaneamente verdadeiros. Donde todas as outras coisas incluem-se no *ens*, unitária e indistintamente, tal como no princípio¹⁰⁵.

A redução aplicada à ordem da *definitio* atinge seu fim ao manifestar as primeiras concepções do intelecto. Estas são primeiras, pois não são compreendidas a partir de nenhuma outra. Tal

¹⁰¹ Lembramos que o termo *scientia* significa um conhecimento fundado em “premissas verdadeiras, primeiras, imediatas, mais conhecidas do que a conclusão, anteriores a esta, e da qual são as causas” (*Anal. Post.*, I, 71, b 19-23). Assim, este conhecimento assume um duplo caráter. Ele é demonstrativo, pois é obtido por um processo de dedução, e, também, derivativo, na medida em que sua conclusão é causada, diretamente derivada, de suas premissas.

¹⁰² Cf. ARISTÓTELES. *Anal. Post.* I, 1, 71 a 1.

¹⁰³ Cf. Id. *Anal. Post.* I, 3.

¹⁰⁴ Cf. TOMÁS de Aquino. *ST II-II*, q. 1, a. 4, co: “Contudo, o intelecto assente a algo duplamente. Por um modo, porque a isto é movido pelo próprio objeto e este é ou conhecido por si mesmo, como é patente nos primeiros princípios, dos quais há intelecção; ou é conhecido por outro, como é patente acerca das conclusões, das quais há ciência” [Assentit autem alicui intellectus dupliciter. Uno modo, quia ad hoc movetur ab ipso obiecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus; vel est per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia.]. Pelo termo “intelecção”, queremos significar uma relação direta com um objeto qualquer, sem a necessidade de intermediação.

¹⁰⁵ TOMÁS de Aquino. *In I Sent.* d. 8, q. 1, a. 3, co: “Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu; sicut primum quod cadit in credulitate intellectus, sunt dignitates, et praecipue ista, contradictoria non esse simul vera: unde omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et indistincte, sicut in principio”.

qual ocorre com os primeiros princípios, a apreensão das primeiras concepções não se dá por meio de algum intermediário. Elas também são intuídas¹⁰⁶.

Neste sentido, o que por primeiro o intelecto concebe é a noção de *ens*¹⁰⁷. A esta noção, todas as demais se reduzem. É digno de nota que a *auctoritas* aduzida seja Avicena e não Aristóteles. Isso se compreende ao termos em mente que, ao afirmar o *ens* como resolução da pergunta “o que é algo?”, Tomás vai além da filosofia aristotélica. Segundo o *Philosophus*, o ente não pode fazer parte da definição por não ser um gênero. Desta forma, as dez categorias seriam os termos mais gerais que poderiam compô-la. Tomás estaria ciente de sua discordância

¹⁰⁶ Quanto à natureza da *resolutio*, Aertsen afirma que “Oeing-Hanhoff ha propuesto que – de acuerdo con Tomás –, el análisis de conceptos pertenece a la dialectica. Por medio de un proceso dialéctico, no es ciencia lo que se obtiene, sino creencia u opinón (*fides vel opinio*). Consecuentemente, el resultado de la *resolutio* en el *De veritate*, q. 1, a. 1, es opinión, un conocimiento que es dialécticamente probable, pero todavía no científicamente cierto. Sin embargo, esta interpretación entra en conflicto con el propósito de la exposición de Tomás. Él traza un paralelismo entre la resolución de proposiciones a principios evidentes en si mismos, y la resolución de definiciones a concepciones primeras. El término final de ambas reducciones no es un conocimiento probable, sino una primera intuición que es condición de que haya *scientia*. El análisis en *De veritate*, q. 1, a. 1, es una resolución del conocimiento”. AERTSEN. 2003, pp. 86-7. Parece-nos pertinente a crítica de Aertsen quanto ao caráter meramente provável atribuído ao resultado da *resolutio*. A leitura de Oeing-Hanhoff pode aplicar-se a Aristóteles, mas não a Tomás. Segundo o Estagirita, o fato de um raciocínio dialético não fornecer, necessariamente, um resultado que, por si mesmo, seja intuído, não implica que tal seja impossível. De fato, lê-se na *Ethica ad Nicomachum* (VI, 6, 1141 a 3-8) que, excluindo-se a *ἐπιστήμη*, a *φρόνησις* e a *σοφία*, a apreensão dos princípios dá-se por meio do *νοῦς*. Além disso, nos *Topica* (I, 2, 101 a 36-b 4), Aristóteles afirma ser a dialética o método mais apropriado para, a partir das reputadas opiniões (*ἑδόξα*), trazer a lume os primeiros princípios. Por fim, na *Metaphysica*, o primeiro princípio da *scientia*, a saber, o princípio de não-contradição, é considerado pelo Estagirita uma opinião. Neste sentido, pode-se ler nesta obra (IV, 3, 1005 b 32-4) que “todas as demonstrações se reduzem a esta última *opinião*: pois, por natureza, este *princípio* [é] também [princípio] de todos os outros axiomas” [παντες οἱ ἀποδεικνύντες εἰς ταύτην ἀνάγουσιν ἐσχάτην δόξαν φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωματῶν αὕτη πάντων - tradução nossa; grifos nossos]. Nesta passagem, Aristóteles identifica uma opinião a um princípio. Mas, e em relação a Tomás de Aquino? A resposta a essa questão encontra-se no *In Met.* IV, lect. 6, nn 603-5. Tomás retoma o paralelismo entre a ordem da *scientia* e a ordem da *definitio*. “Todas as demonstrações reduzem suas proposições a esta proposição [é impossível ser e não ser ao mesmo tempo], assim como à última opinião comum a todas: pois ela é naturalmente o princípio e o axioma de todos os axiomas” [603 – Omnes demonstrationes reducunt suas propositiones in hanc propositionem [impossibile est esse et non esse simul], sicut in ultimam opinionem omnibus communem: ipsa enim est naturaliter principium et dignitas omnium dignitatum]. Contudo, mais a frente, Tomás fundamenta o que o próprio Aristóteles não havia fundamentado. Tomás afirma que “este princípio ‘é impossível ser e não-ser simultaneamente’ depende da inteligência do *ens*, tal qual este princípio ‘o todo é maior que sua parte’, da inteligência de ‘todo’ e ‘parte’” [605 – Hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium, omne totum est maius sua parte, ex intellectu totius et partis]. Dito de outra forma, o Aquinate está defendendo que só pode negar o princípio de não-contradição quem não sabe o que *ens* significa. Tomás fundamenta o “não-hipotético” (*ἀνυπόθετον*) que Aristóteles utiliza para descrever o princípio de não-contradição (*Met.* IV, 3, 1005 b 14). Portanto, a interpretação de Oeing-Hanhoff parece aproximar-se mais da teoria aristotélica do que da tomasiana, tornando a crítica de Aertsen pertinente.

¹⁰⁷ Cf. TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 1, a. 1, co: “Contudo, isto que o intelecto por primeiro concebe quase como o mais conhecido e no qual resolve todas as concepções é o *ens*” [Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens]; Id. *De verit.* q. 21, a. 1, co: “Como o *ens* é o que por primeiro cai na concepção do intelecto” [Cum autem ens sit id quod primo cadit in conceptione intellectus.]; Id. *ST*, I, q. 5, a. 2, co: “O *ens* cai por primeiro na concepção do intelecto” [Primo autem in conceptione intellectus cadit ens]; Id. *ST*, I, q. 16, a. 4, ad 2: “O intelecto apreende por primeiro o próprio *ens*” [Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens]; Id. *ST*, I-II, q. 94, a. 2, co: “Pois aquilo que por primeiro cai na apreensão é o *ens*, cuja inteligência inclui-se em qualquer coisa que apreende” [Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit]. Cf. WADDELL. 2003, p. 201. Deve ser sublinhado que Tomás, ao fazer do *ens* o objeto próprio do intelecto, legitima a Metafísica como uma ciência humana, pois seu objeto próprio, o *ens universale*, é o objeto próprio do intelecto. Cf. AERTSEN. 1998, p. 262.

em relação a Aristóteles, pois, além de Avicena ser a autoridade citada no início do *De verit.* q. 1, a.1 – fato esse que se repete em *De verit.* q. 21, a.1 e encontra-se implícito em *In I Sent.* d. 8, q. 1, a. 3 – encontramos, no comentário à *Metaphysica* de Aristóteles, a afirmação do *ens* como o que cai primeiro na concepção do intelecto feita em primeira pessoa¹⁰⁸. Apesar de ausente em seus antecessores, a recorrência a Avicena se mostra interessante para Tomás, pois fora o filósofo persa que havia proposto um paralelismo entre a ordem da *definitio* e a ordem da *scientia* para justificar a tese segundo a qual há noções primárias impressas no intelecto¹⁰⁹. Este paralelismo, como vimos, é essencial à teoria do *De verit.* q. 1, a.1¹¹⁰.

Não obstante, Tomás não concorda com Avicena em pontos fundamentais. Segundo o persa, as primeiras noções inscrevem-se na alma por meio de uma primeira impressão (*impressio*); elas são concebidas como emanções do Intelecto Agente Cósmico¹¹¹. Por sua vez, é mister notar que Tomás utiliza o termo *conceptio*, que expressa a atividade interna do intelecto humano quando forma as primeiras noções. Dito de outra forma, segundo Tomás, o que o intelecto humano compreende se forma no *próprio* intelecto. Além disso, Tomás afirma o *ens*, e apenas ele, como resposta à *resolutio* da pergunta “o que é?”. De fato,

aquilo que, por primeiro, o intelecto concebe quase como o mais conhecido e ao qual resolve todas as concepções é o *ens*, como diz Avicena no princípio de sua *Metafísica*. Donde ser necessário que todas as outras concepções do intelecto sejam obtidas a partir de uma adição ao *ens*¹¹².

¹⁰⁸ TOMÁS de Aquino. *In Met.* IV, lect. 6, n. 605: “Na primeira operação há algo primeiro, o que cai na concepção do intelecto, a saber: isto que *digo ens*” [in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod *dico ens*. – grifos nossos]. Quanto à referência implícita a Avicena no *In I Sent.* d. 8, q. 1, a. 3, é mister ter-se em mente que, nesse texto, Tomás estabelece um paralelismo entre a imaginação do intelecto (*imaginatio intellectus*) e a credulidade do intelecto (*credulitas intellectus*) para descrever, respectivamente, a primeira e a segunda operações do intelecto. Deve-se notar que tal nomenclatura é exatamente a mesma utilizada por Avicena (*Met.* I, 5) para tal fim. Por fim, quanto ao conhecimento de Tomás sobre a origem árabe desses termos, cf. TOMÁS de Aquino. *De spirit. creat.*, a. 9, ad 6: “Pois Aristóteles atribui, no terceiro livro *Sobre a alma*, estas duas operações, a saber: uma, a qual chama “inteligência indivisível”, pela qual o intelecto apreende, por si só, o que é a essência [*quid*] de alguma coisa, e a isto os árabes chamam “formação” ou “*imaginação*” pelo intelecto. Porém, apresenta outra, a saber, a “composição e divisão dos intelectos”, que os árabes chamam “*credulidade*” ou “*fé*” [Has enim duas operationes intellectus Aristoteles assignat in III de anima. Unam scilicet quam vocat intelligentiam indivisibilem, qua videlicet intellectus apprehendit quod quid est alicuius rei, et hanc Arabes vocant formationem, vel *imaginationem* per intellectum. Aliam vero ponit, scilicet compositionem et divisionem intellectuum, quam Arabes vocant *credulitatem* vel fidem. – grifos nossos]

¹⁰⁹ Cf. AVICENNA Latinus. *Met.* I, 5,

¹¹⁰ É significativo que Tomás apresente uma concepção de ‘*intellectus*’ de cunho aviceniano. De fato, “existe un *intellectus* dans un sens plus strict, qui se situe dans la ligne d’Avicenne. A cet ‘*intellectus*’-là appartient la connaissance de concepts et de jugements premiers, où il n’est plus question d’abstraction au sens strict, mais d’intelligibles premiers; ils constituent l’objet de ce que saint Thomas appelle la ‘*cognitio naturalis*’. Cette doctrine est influencée très fortement par la doctrine avicennienne des premiers intelligible”. WIELE. 1954, p. 555.

¹¹¹ Cf. AERTSEN. 2003, p. 90.

¹¹² TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 1, a. 1, co: “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”.

Contudo, surge um novo problema: se o *ens* possui a primazia, e as demais concepções do intelecto se originam por adição ao *ens*, como tal adição pode se efetivar? A questão sobre a adição ao *ens* torna-se um problema, pois, acompanhando Aristóteles, Tomás nega que o *ens* seja um gênero¹¹³. Portanto, a adição não pode ocorrer por meio de uma diferença. Também não pode se dar ao modo de um acidente em relação à substância, pois tudo o que existe é *ens*. Nesse sentido, “todas as outras coisas estão, de algum modo, incluídas no *ens*, unitária e indistintamente, assim como em um princípio¹¹⁴”.

O problema da adição ao *ens* encontra sua tematização no *De verit.* q. 21, a. 1. Nesse texto, Tomás apresenta três modos pelos quais algo pode ser acrescido a alguma coisa. Pelo primeiro, a adição se dá a partir de algo que esteja fora da essência da coisa. Pelo segundo modo, quando algo a contrai ou a determina. Por fim, pelo terceiro, a adição é puramente conceitual. Assim, percebe-se que a adição ao *ens universale* só pode ocorrer pelo terceiro modo. Por sua vez, mediante o texto do *De verit.* q. 1, a. 1, Tomás afirma que uma determinação ulterior do *ens* só é possível a partir de uma explicação do que, desde sempre, já está contido sob a noção de *ens*, mas que este termo não expressa. Tal determinação só pode ocorrer mediante seus modos internos. Assim, a adição ao *ens* apresenta-se como explicação modal.

Neste sentido, o texto do *De verit.* q. 1, a. 1 apresenta dois modos, a saber: o modo especial (*modus specialis*) e o modo geral (*modus generalis*). O primeiro corresponde ao segundo modo de adição ao *ens* apresentado no *De verit.* q. 21, a. 1, ao passo que o modo geral corresponde ao terceiro modo¹¹⁵. Por meio do modo especial, obtêm-se as categorias como as primeiras determinações do *ens*. Elas contraem o *ens* aplicando-o a alguma natureza ou essência. Este modo de dizer o *ens* se divide mediante os diversos graus de entidade que, por sua vez, implicam em diversos modos de ser (*modi essendi*). Dito de outra forma, os modos de ser são o fundamento dos diversos gêneros supremos, pois, aos modos de ser, correspondem os modos de predicar (*modi praedicandi*), as categorias¹¹⁶.

¹¹³ Cf. ARISTÓTELES. *Met.* III, 3, 998 b 14 – 999 a 27. A sétima aporia indaga se os primeiros gêneros são princípios das coisas. Se *ens* é gênero, é necessária uma diferença para dividi-lo em espécies. Contudo, a diferença não pode estar contida no próprio gênero. Também não pode ser algo que não seja *ens*, pois seria nada. Logo, conclui o Estagirita, *ens* não pode ser gênero.

¹¹⁴ TOMÁS de Aquino. *In I Sent.* d. 8, q. 1, a. 3, co: “omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et indistincte, sicut in principio”

¹¹⁵ Quanto ao primeiro modo de adição ao *ens* apresentado no *De verit.* q. 21, a. 1, este corresponde à adição a um determinado ente particular, “pois não há coisa alguma da natureza que esteja a parte da essência do ente universal” [*De verit.* q. 21, a. 1, co: “nulla enim res naturae est quae sit extra essentiam entis universalis”].

¹¹⁶ Cf. TOMÁS de Aquino. *In Met.* V, lect. 9, n. 890: “Porque ‘de quantos [modos] é dito o *ens*’, isto é, por quantos modos algo é predicado, ‘de tantos é significado ser’, isto é, por tantos modos algo é significado ser. E, por causa disto, estes, nos quais divide-se o *ens* por primeiro, são ditos ser “predicamentos” [categorias], porque

As dez categorias se diferenciam mediante os diversos *modi essendi* que, assim, se expressam em diversos *modi praedicandi*. Contudo, *Ens* não se predica das dez categorias univocamente, mas mediante os *modi essendi*; ao se predicar algo de outra coisa, afirma-se que este algo é esta outra coisa.

Contudo, os modos de ser são proporcionais aos modos de predicar. Pois, ao predicar algo de outro algo, dizemos este ser aquele: donde também os dez gêneros do *ens* dizerem-se os dez predicamentos¹¹⁷.

Assim, torna-se patente que as categorias não se reduzem entre si, pois cada uma expressa um modo distinto de ser, nem se reduzem a um gênero, pois cada uma já é um gênero supremo¹¹⁸. As dez categorias expressam diferentes *modi essendi* do *ens*, quando este é tomado de forma particular. *Ens* é predicado primeiramente da substância, exemplo dado por Tomás, e posteriormente dos acidentes. Dito de outra forma, *ens* é predicado analogicamente das 10 categorias. Por sua vez, esta analogia se fundamenta nos graus de participação dos acidentes no ser da substância, descritos pelos diversos *modi essendi*, originando os diversos *modi praedicandi*. Na medida em que cada categoria descreve um grau de participação que lhe é próprio, cada categoria só é capaz de dizer o *ens* de modo especial, particular. Este modo não é exógeno ao *ens* nem destrói sua unidade, pois não há “ente a” e “ente b”, mas “ente dito de modo a” e “ente dito de modo b”.

Não obstante, os modos especiais do ente não são os únicos abordados pelo texto do *De verit.* q. 1, a. 1. Além deles, os modos gerais, os transcendentais, também são tematizados. Portanto, devemos voltar-nos sobre eles a partir de agora. Sobre estes modos do ente, dois aspectos devem ser considerados, a saber: a noção de transcendentalidade e o problema da adição ao *ens* em nível transcendental.

Mediante o primeiro ponto, deve-se distinguir duas perspectivas. A primeira pauta-se pela *resolutio*. Neste sentido, Tomás emprega o termo *prima* para referir-se aos

distinguem-se segundo diversos modos de predicar [quia *quoties ens dicitur*, idest quot modis aliquid praedicatur, *toties esse significatur*, idest tot modis significatur aliquid esse. Et propter hoc ea in quae dividitur ens primo, dicuntur esse praedicamenta, quia distinguuntur secundum diversum modum praedicandi].

¹¹⁷ TOMÁS de Aquino. *In Phys.* III, lect. 5, n. 322: “Modi autem essendi proportionales sunt modis praedicandi. Praedicando enim aliquid de aliquo altero, dicimus hoc esse illud: unde et decem genera entis dicuntur decem praedicamenta”.

¹¹⁸ Dada a irredutibilidade entre as categorias, pode-se concluir que a noção de *ens* não se predica da substância e dos acidentes de modo unívoco, o que pressuporia um gênero acima delas, mas *secundum prius et posterius*, isto é, a predicação se dá por analogia. A substância se diz *ens per se*, ao passo que os acidentes se dizem *ens in alio*. É digno de nota que a noção de analogia não figure em nenhum dos três textos-base. No entanto, Aertsen afirma que “hay una conexión intrínseca entre la afirmación de que el ente no es género, que es transcendental, y la de que es predicable análogamente”. AERTSEN. 2003, p. 97. De fato, pode-se ler em *In Met.* XI, lect. 1, n. 2170: “É, contudo, verdade que *unum* e *ens* não são gêneros, mas são *analogamente* comuns a todas as coisas” [Est autem veritas, quod unum et ens non sunt genera, sed sunt omnibus communia *analogice* – grifos nossos].

transcendentais, pois são as primeiras concepções do intelecto. Por sua vez, tomados à luz da segunda perspectiva, a da extensão, os transcendentais são considerados *maxime communia*, pois sua aplicação não se restringe a um determinado tipo de *ens*. Assim, os modos gerais do ente são ditos transcendentais por transcenderem as categorias, seus modos especiais. Contudo, isso não implica em uma realidade extra-categorial, mas que os transcendentais perpassam todas as categorias¹¹⁹.

De acordo com o segundo aspecto, o problema da adição ao *ens* é colocado no horizonte da co-extensividade dos transcendentais. A questão indaga se os modos gerais acrescentam ou não algo ao *ens*. No primeiro caso, os transcendentais contrairiam o *ens* a um determinado modo de ser. Dito de outra forma, eles comportar-se-iam como os modos especiais do ente, as categorias. Porém, no segundo caso, haveria o risco de *nugatio*, de redundância, em se afirmar *ens bonum*, *ens verum* e *ens unum*¹²⁰. A resposta a esta questão encontra-se no *De verit.* q. 21, a. 1. Em nível transcendental, a adição ao *ens* dá-se pelo terceiro modo. Como foi visto acima, Tomás afirma que, por este modo de adição ao *ens*, o acréscimo é apenas de razão (*rationis tantum*). Dito de outro modo, os transcendentais expressam conceitualmente o que o termo (*nomen*) *ens* não expressa, não havendo, portanto, diferença *in re*. Aqui, a teoria do *De Interpretatione*¹²¹ é pressuposta. De acordo com esta teoria, as palavras não significam diretamente as coisas, mas mediante às concepções do intelecto. A tríade *nomen-ratio-res* encontra-se, aqui, presente¹²².

Esta tríade será importante para a resolução de um outro problema. Como vimos no capítulo anterior, desde Felipe o Chanceler, a teoria dos transcendentais afirma a conversibilidade entre eles. Alberto Magno já distinguira três tipos de conversibilidade¹²³.

¹¹⁹ De fato, a Escolástica parece ter considerado a noção de “transcendental” como oposta à noção de “categorial”. Neste sentido, um ente que possua o acidente da brancura possui uma essência contraída pela categoria da qualidade, ao passo que um ente dito verdadeiro não apresenta nenhuma contração de sua essência. Nisto consiste propriamente a oposição entre os modos gerais do ente e seus modos especiais: enquanto estes contraem a essência do ente a um determinado modo de ser, aqueles em nada delimitam o ser do ente. Dito de outra forma, os modos especiais limitam a noção de *ens* à uma determinada categoria, ao passo que tal não ocorre com os modos gerais. Segundo Maestre, “el acto de ser supera enteramente todo el orden de lo categorial (el ámbito de los “modos de ser”); es el acto que hace que algo sea, no de un modo u outro, sino que sea – en el sentido fuerte de existir – bajo cualquier modo. En la terminología tomista, se dice que el *actus essendi* es un acto “transcendental” porque trasciende todo el orden de las categorías o tipos de entes, afectando al ente con independencia del tipo predicamental al que pertenezca. Dicho acto transcendental se refiere directamente al ente *en cuanto ente*”. MAESTRE. 1995, p. 441.

¹²⁰ Cf. TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 1, a. 1, sc 1: “É uma redundância a inútil repetição do mesmo. Logo, se o *verum* fosse o mesmo que o *ens*, seria uma redundância enquanto é dito *ens verum*, e isto é falso. Logo, não são o mesmo” [Nugatio est eiusdem inutilis repetitio. Si ergo verum esset idem quod ens, esset nugatio, dum dicitur ens verum; quod falsum est. Ergo non sunt idem.]

¹²¹ Cf. ARISTÓTELES. *De Int.* 1, 16 a 3-4.

¹²² Cf. TOMÁS de Aquino. *In peri Her I*, lect. 2.

¹²³ Cf. *Supra*, f. 30.

Contudo, ao definir esta noção, Tomás a associa com a noção de “predicação”¹²⁴. Consoante a isto, o Aquinate apresenta dois tipos de conversibilidade. Mediante o primeiro, dois termos distintos significam a mesma coisa pela mesma *ratio*. Estes são os sinônimos. De acordo com o segundo, há identidade apenas em relação ao sujeito ou suposto. Por esse tipo, os transcendentais são ditos conversíveis. A esta distinção, subjaz a regra de predicação, segundo a qual os sujeitos são tomados materialmente (*materialiter*), referindo-se ao suposto, ao passo que o predicado toma-se formalmente (*formaliter*), referindo-se à natureza significada. Portanto, “la identidad de los transcendentales es material: la extensión de sus supuestos es la misma”¹²⁵.

Ao termos isto em mente, possuímos as informações necessárias para considerarmos a derivação dos transcendentais em Tomás de Aquino. Portanto, passemos a ela.

2.2 – A derivação dos transcendentais

De acordo com o Aquinate, os modos gerais de ser, os transcendentais, dividem-se em dois grandes grupos, dependendo de como se considera o *ens*. Assim, tem-se os transcendentais absolutos, quando o *ens* é tomado em si (*in se*), e os relacionais, quando se considera um único ente em relação a outro (*in ordine ad aliud*).

Por sua vez, os transcendentais absolutos são divididos mediante os modos de dizer (*modi dicendi*) o *ens*. Desta forma, pelo modo da afirmação, o *ens* diz-se *res*: este termo afirma que o *ens* possui uma essência. Ao definir este modo geral, Tomás sinaliza à *ratio entis*. “*Ens* indica o ato de ser”¹²⁶, afirma o Aquinate. Assim, pelo ato de ser (*actus essendi*), algo é *ens*. Dito de outra maneira, o ato de ser é o que faz a forma passar a *ens*, pois “la forma es un acto tal que permanece todavía en potencia para otro acto, a saber, la existencia (el acto de ser)”¹²⁷. Deve ser sublinhado que, ao afirmar que a *ratio entis* é o ato de ser, Tomás justifica, implicitamente, a afirmação que fizera, mediante a qual a substância significa “ente por si”. A noção de *ens* pressupõe o ser (*esse*), mas este se concretiza apenas no existente em ato, o *ens*, assim como o amar, no amante e o saber, no sapiente. Neste sentido, explica-se a atribuição

¹²⁴ Cf. TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 1, a. 2, arg. 2. “Pois ser conversível é predicar-se reciprocamente” [converti enim est conversim praedicari].

¹²⁵ AERTSEN. 2003, p. 102. Conferir também LOBATO. 1991, p. 210.

¹²⁶ TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 1, a. 1, co: “ens sumitur ab actu essendi”.

¹²⁷ GILSON. 1979, p. 259.

desta noção à substância: de todos os dez possíveis modos especiais de ser, ela é a única que subsiste concretamente.

Além disso, ao que tudo indica, os comentadores de Tomás de Aquino não têm discutido o fato de *ens* e *res* marcarem, em âmbito transcendental, a distinção fundamental em todo *ens creatum*, a saber, a distinção real entre existência e essência. Retirando sua *ratio* do ato de ser, o termo “*ens*” afirma que uma criatura veio a ser, que existe. Ao contrário do que Fabro e Gilson afirmam, a noção de ente *não* é obtida apenas por meio da segunda operação do intelecto, o juízo. “*Ens*” não diz “algo existe”, mas “existe”, expressão que não contém em si um juízo¹²⁸. De fato, o termo “*ens*” não implica, por si mesmo, na noção de “algo”. Prova disto, no *De verit.* q. 1, a. 1, “algo” (*aliquid*) figura como um transcendental relacional, como veremos a seguir, por expressar um conteúdo conceitual não explícito no termo *ens*, tal qual os demais modos gerais de ser¹²⁹.

Por sua vez, o termo “*res*” afirma que um ente possui uma essência ou quiddidade¹³⁰. Neste sentido, defendemos que Tomás compreende este termo como sinônimo de “essência”. Um primeiro indício deste fato encontra-se em *In Met.* IV, lect. 2, n. 553, onde Tomás afirma que “deve-se saber que este termo, “homem”, impõe-se pela quiddidade ou natureza do homem, e este termo, “coisa”, impõe-se apenas pela quiddidade; porém, este termo “ente” impõe-se pelo ato de ser”¹³¹. Contudo, uma prova mais substancial encontra-se no *De ente et essentia*. De fato, o Aquinate afirma que, “ente e essência são o que, por primeiro, são concebidos pelo intelecto, como diz Avicena no princípio de sua *Metafísica*”¹³². Não obstante, o filósofo persa não fala em “essência”, mas em *res*. Afirma Avicena: “Portanto, dizemos que *ens*, *res* e *necesse* são tais que, de pronto, imprimem-se na alma pela primeira impressão”¹³³. Assim, há fortes indícios de que Tomás lê o termo *res* como sinônimo de “essência”¹³⁴.

Além disso, tendo-se isso em mente, a tese da primazia do *ens* ganha um novo contorno. Ao apresentá-lo como o que é primeiro na primeira operação do intelecto, como o

¹²⁸ Cf. AERTSEN. 2003, pp. 174-5.

¹²⁹ Cf. FABRO. 1966; GILSON. 1979.

¹³⁰ Cf. TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 1, a. 1, co: “O termo “coisa” exprime a quiddidade ou essência do ente” [nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis]

¹³¹ TOMÁS de Aquino. *In Met.* IV, lect. 2, n. 553: “Sciendum est enim quod hoc nomen homo, imponitur a quidditate, sive a natura hominis; et hoc nomen res imponitur a quidditate tantum; hoc vero nomen ens, imponitur ab actu essendi”.

¹³² TOMÁS de Aquino. *De ente*, pro: “ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in principio suae metaphysicae”.

¹³³ AVICENNA Latinus. *Met.* I, 5: “Dicemus igitur quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione”.

¹³⁴ Não vamos desenvolver este tema aqui. Tal seria inviável. Esta hipótese, por si, já seria uma tese. Neste sentido, deixaremos este desenvolvimento para uma futura pesquisa.

resultado da *resolutio*, Tomás corrige a tese aviceniana segundo a qual a existência é acrescentada à essência, ou seja, que a existência se predica da essência pelo modo do acidente (*ad modum accidentis*). A primazia do *ens* em relação à *res* depende da primazia da existência em relação à essência¹³⁵.

Após este pequeno *intermezzo*, devemos retornar à derivação dos transcendentais. A segunda maneira de se dizer o *ens* dá-se pelo modo da negação. Assim, surge a noção de *unum*, que afirma ser o *ens* indiviso em si¹³⁶. Como vimos antes¹³⁷, a única adição possível à noção de *ens* é uma adição puramente conceitual. Assim, mediante o texto do *De verit.* q. 21, a. 1, o termo *unum* acrescenta uma negação ao *ens*, a saber, a indivisão. Por fim, segundo o texto do *In I Sent.* d. 8, q. 1, a. 3, por acrescentar apenas a indivisão, *unum* está mais próximo de *ens*¹³⁸.

O segundo grupo dos modos gerais do *ens*, que se constitui nos transcendentais relacionais, funda-se, como já dissemos, na consideração de um único *ens* em relação a outro (*unum ens in ordine ad aliud*). Tomás subdivide este grupo assumindo por parâmetro a divisão (*divisio*) e a conveniência (*convenientia*) entre os entes. Mediante a divisão, o *ens* é dito *aliquid*, pois está dividido dos outros. O Aquinate lembra que a língua latina utiliza o termo *aliquid* com o sentido de *aliud quid*¹³⁹. Percebe-se que a derivação de *aliquid* se dá em decorrência direta à derivação de *unum*, pois, à indivisão absoluta do *unum*, contrapõe-se a divisão relativa do *aliquid*. Portanto, podemos considerar que estas duas noções são imediatamente posteriores à de *res*, pois é graças a sua essência que um ente é indiviso em si e dividido de outros.

¹³⁵ Cf. TOMÁS de Aquino. *In Met.* IV, lect. 2, n. 556-8.

¹³⁶ Cf. TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 1, a. 1, co: “Contudo, a negação absolutamente conseqüente a todo *ens* é a indivisão e este termo “*unum*” a exprime: pois *unum* não é outro que *ens* indiviso” [Negatio autem consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum].

¹³⁷ Cf. *Supra*, f. 40.

¹³⁸ Sertillanges afirma “que estas tres nociones elementales: *la cosa, alguna cosa y lo indiviso* concurren a integrar la primera grande noción transcendental salida de la idea de ser y aplicable a todo ser, a saber: la idea de *unidad*. SERTILLANGES. 1946, p. 39. contudo, parece-nos equivocada a interpretação deste autor. Em primeiro lugar, no *De verit.* q. 1, a. 1, a derivação da noção de *unum* é imediatamente anterior à noção de *aliquid*. Em um texto no qual Tomás segue a ordem do mais simples ao mais complexo, a prioridade do *unum* em relação ao *aliquid* não parece ser menor monta. Em segundo lugar, e mais importante, os transcendentais são as noções mais simples que se encontram no intelecto humano. Portanto, se a noção de *unum* é composta por “coisa”, “alguma coisa” e “indivisão”, *unum* é necessariamente uma noção composta. Dito de outra forma, a interpretação de Sertillanges nega a esta noção uma de suas principais características: a simplicidade.

¹³⁹ É digno de nota que a expressão *aliud quid* possa ser considerada um sinônimo para *alia*, na qual é subentendida *alia res*. Se considerarmos que *res* expressa a essência do *ens*, a expressão *alia (res)*, tomada como sinônimo de *aliud quid* e, portanto de *aliquid*, concorre para uma melhor compreensão da tese que apresentamos sobre a distinção entre *ens* e *res*. Assim, mais uma vez, a primazia do *ens* em relação à *res* se evidencia.

De acordo com a conveniência entre os entes, deparamo-nos com um modo relacional mais positivo. Contudo, para a existência desse modo, é pressuposta a existência de algo que seja apto a convir, conformar-se, com todos os entes. Tomás, baseando-se na autoridade de Aristóteles, afirma que este algo é a alma humana, “que, de certo modo, é todas as coisas”¹⁴⁰. Não obstante, esta consideração acerca da alma não é feita de modo arbitrário? De forma alguma! A tese segundo a qual o *ens* é o que por primeiro cai na concepção do intelecto fundamenta essa consideração, pois sua afirmação como objeto próprio do intelecto implica na capacidade da alma humana conformar-se a todos os entes¹⁴¹.

Prosseguindo, Tomás identifica dois modos pelos quais se estabelece a conveniência entre alma humana e *ens*. Estes dois modos fundam-se nas duas potências da alma. Portanto, o *ens* se diz *verum* quando se considera a conveniência assumindo-se por parâmetro a potência cognitiva, pois esta relação propicia a atualização do intelecto, acrescentando uma relação do *ens* com a forma exemplar, o exemplar divino¹⁴². Por sua vez, tomando-se a potência apetitiva, a conveniência é expressa pelo termo *bonum*. Este termo expressa a relação do *ens* com a causa final, pois “*bonum*” indica o *ens* perfectivo de outro pelo modo do fim¹⁴³.

Contudo, o que se apurou até aqui? Faz-se necessária uma organização das informações levantadas.

¹⁴⁰ Cf. ARISTÓTELES. *De anima* III, 8, 431 b 21.

¹⁴¹ Cf. AERTSEN. 2002, p. 51: “Um aspecto filosoficamente importante de sua [de Tomás] doutrina é a idéia de que ‘o ente’ e ‘a mente’ não pertencem a domínios opostos, mas estão em acordo, em harmonia (*convenientia*)” [A philosophical important aspect of his [Thomas’] doctrine is the idea that ‘being’ and ‘the mind’ do not belong to opposite domains, but are in concord or harmony (*convenientia*)].

¹⁴² Cf. TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 1, a. 1, co: “Este termo, *verum*, exprime a conveniência do ente ao intelecto” [Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum]; Id. *De verit.* q. 21, a. 1, co: “O intelecto que apreende o conceito de *ens* é por ele aperfeiçoado. Porém, o *ens* não está nele segundo o ser natural, e, portanto, o *verum* acrescenta a ele este modo de aperfeiçoar” [ab ente perficitur intellectus, qui percipit rationem entis. Nec tamen ens est in eo secundum esse naturale; et ideo hunc modum perficiendi addit verum super ens]; Id. *In I Sent.* d. 8, q. 1, a. 3, co: “O *verum* [acrescenta] uma relação com a forma exemplar [...] ou uma relação com a potência cognoscitiva” [verum [addit] relationem ad formam exemplarem [...] vel relationem ad virtutem cognoscitivam].

¹⁴³ Cf. TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 1, a. 1, co: “Logo, este termo, *bonum*, exprime a conveniência do ente ao apetite [Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum]; Id. *In I Sent.* d. 8, q. 1, a. 3, co: “Mas o *bonum* [acrescenta] a relação com o fim” [sed bonum [addit] relationem ad finem]; Id. *De verit.* q. 21, a. 1, co: “O *ens* é perfectivo de outro, não apenas segundo o conceito da espécie, mas também segundo o ser que tem na natureza das coisas. E, por este modo, o *bonum* é perfectivo. [...] Contudo, enquanto um único *ens*, segundo o seu ser, é perfectivo de outro e consumativo, tem o conceito do fim a respeito deste que, por ele, aperfeiçoa-se; e é por isso que todos que definem retamente o *bonum* colocam em seu conceito algo que pertence à relação com o fim. [...] Portanto, por primeiro e principalmente, diz-se *bonum* o *ens* perfectivo de outro pelo modo do fim” [Ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura. Et per hunc modum est perfectivum bonum. [...] In quantum autem unum ens secundum esse suum est perfectivum alterius et consummativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur; et inde est quod omnes recte definiens bonum ponunt in ratione eius aliquid quod pertinet ad habitudinem finis. [...] Sic ergo primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis].

2.3 – Considerações parciais II

Em primeiro lugar, deve-se ressaltar o caráter não-dogmático na consideração do *ens* como princípio da definição. Sem esta noção, nenhuma outra pode ser formulada, nem mesmo o princípio de não-contradição¹⁴⁴, o que implica na impossibilidade de formular-se qualquer discurso racional.

Além disso, o paralelismo entre a ordem da *scientia* e a da *definitio* não é tão explícito em Aristóteles. Neste sentido, a partir de Avicena, Tomás estende ao conhecimento das definições o método da *resolutio*, que o Estagirita aplicara, na busca de um princípio, apenas às proposições.

Ao considerarmos os transcendentais, percebe-se uma inovação na filosofia de Tomás em relação à de Aristóteles. De acordo com o Aquinate, as categorias expressam modos *especiais* de ser, os gêneros supremos que contraem o ente, e não seus modos *gerais* de ser. Com efeito, o Estagirita apresentara as categorias como os modos gerais de ser, não admitindo nada acima delas. Contudo, Tomás nega esta tese. Acima das categorias estão os transcendentais, que a todas perpassam¹⁴⁵.

Em relação aos textos-base, encontramos duas coincidências e duas diferenças mais proeminentes. A primeira coincidência consiste na primazia do *ens*. Nos três textos que nos centramos, os transcendentais explicam o *ens*, pois esta noção é pressuposta por eles.

A segunda característica que permanece em todos os textos constitui-se na divisão dos transcendentais em dois grandes grupos. No *De verit.* q. 1, a. 1, a divisão se estabelece na consideração da noção de *ens* ora absolutamente, ora em relação com outro *ens*, ao passo que no *De verit.* q. 21, a. 1 e no *In I Sent.* d. 8, q. 1, a. 3, a oposição se dá entre o transcendental que expressa uma negação e os que expressam uma relação. A despeito do que caracteriza cada grupo, é digno de nota que os dois grupos sempre se fazem presentes.

Por sua vez, concernente à primeira diferença, verifica-se uma variação no número das noções transcendentais. No *De verit.* q. 1, a. 1, Tomás apresenta seis modos gerais de ser, ao passo que, nos demais textos, a lista se reduz a quatro. Constatamos a tendência entre os

¹⁴⁴ Cf. *Supra*, f. 36, nota 106 para o texto de Tomás.

¹⁴⁵ Cf. MAESTRE. 1995, p. 444: "Tomás de Aquino, por el contrario, supera el planteamiento aristotélico en un doble sentido: 1) Conservando la suprema actualidad de la forma – sustancial – en el orden del predicamento (*modus essendi*). 2) Inaugurando la cuestión sobre un nuevo orden, superior y más radical ("transcendental") en el que la forma necesita, a su vez, ser actualizada por el *actus essendi*, no para constituir "tal" ente, sino para estructurar con él "el ente en cuanto tal" (*ens qua ens*)".

comentadores a pensar que no *De verit.* q. 21, a. 1 e no *In I Sent.* d. 8, q. 1, a. 3, Tomás apresenta uma “lista reduzida”, sendo que a “completa” figuraria apenas no *De verit.* q. 1, a. 1. Contudo, parece-nos que a ausência dos transcendentais ditos de origem árabe (*res* e *aliquid*) naqueles dois textos não se explica por uma mera questão de “lista reduzida”, mas, antes, pelos assuntos tratados.

No *In I Sent.* d. 8, q. 1, a. 3, o artigo discute a ordem dos nomes divinos. Assim, tendo-se em mente as relações entre *ens* e *res* expostas anteriormente¹⁴⁶, seria impróprio predicar *res* de Deus, pois, nele, essência e existência se identificam. Concernente ao *aliquid*, Deus não se encontra em uma relação real com outros entes. Dito de outra forma, as criaturas dependem de Deus, mas Ele não depende delas. Nele, *res* reduz-se a *ens* e *aliquid*, a *unum*¹⁴⁷.

Considerando o *De verit.* q. 21, a. 1, o tema tratado se refere aos modos de adição ao *ens*. A conversibilidade entre os transcendentais garante a identidade do suposto. Dito de outra forma, é a mesma a realidade referida pelos predicados transcendentais. Assim, *res* não pode acrescentar nada ao *ens*, pois se ele existe em ato, necessariamente possui uma essência que lhe é intrínseca. Ou seja, o *ens* não recebe uma essência “de fora”; ao vir a ser, ele já a possui. Neste sentido, percebe-se também a impossibilidade de acrescentar-se ao *ens* uma outra essência, diferente da sua, sem transformá-lo em uma outra coisa. Portanto, não há sentido, ao se tratar dos modos de adição ao *ens*, em se falar do *aliquid*, *aliud quid*, *alia* (*res*).

Não obstante, o *De verit.* q. 1, a. 1 centra-se no questionamento sobre a verdade. O cerne da discussão não consiste em Deus nem nos modos de adição ao *ens*, mas no modo de predicá-lo. Prova disso, não há, no corpo do artigo, uma única referência a Deus, nem as Sagradas Escrituras figuram como autoridade aduzida. Além disso, são mencionados apenas dois modos de adição ao *ens* e isto na medida em que concorrem para a explicação dos *modi praedicandi entis*. Portanto, parece-nos correto afirmar que, neste texto, Tomás de Aquino apresenta os predicados transcendentais do *ens commune* ou do *ens qua ens*. Dito de outra maneira, o sujeito das propriedades transcendentais não é, em primeiro lugar, Deus, mas o *ens universale*¹⁴⁸. Os seis transcendentais pertencem a ele. Na discussão sobre os nomes divinos e

¹⁴⁶ Cf. *Supra*, ff. 42-3.

¹⁴⁷ É digno de nota que Tomás de Aquino elenque, ao responder o quinto argumento em contrário do *De verit.* q. 1, a. 1, o qual trata de Deus, apenas quatro transcendentais, a saber, *ens*, *unum*, *verum* e *bonum*. Este fato parece concorrer a favor de nossa tese, segundo a qual, por não se aplicarem à divindade, *res* e *aliquid* não são considerados na discussão sobre Deus. Cf. *De verit.* q. 1, a. 1, ad 5 sc.

¹⁴⁸ Cf. É interessante notar que, Duns Scotus, ao modificar a noção de *ens* (*ens* é um conceito, anterior a qualquer predicação), pode tanto incluir na concepção de transcendental os atributos disjuntivos e as perfeições puras, quanto reduzir a lista dos transcendentais conversíveis com o *ens* às noções predicadas de Deus, os “transcendentais teológicos”, a saber, *unum*, *verum* e *bonum*. Cf. DUNS Scotus, *Opus Oxoniense* I, d. 8, q. 3, nn. 113-5; quanto à expressão “transcendentais teológicos”, cf. LOBATO. 1991, pp. 218-9.

sobre os modos de adição aos *ens*, Tomás só poderia abordar, devido ao conteúdo do tema, os três transcendentais tradicionais (*unum*, *verum* e *bonum*)

A segunda grande diferença refere-se à derivação dos transcendentais *verum* e *bonum*. De fato, no *In I Sent.* d. 8, q. 1, a. 3, são consideradas as relações com respeito à causalidade formal, no caso do *verum*, e final, no do *bonum*. No *De verit.* q. 1, a. 1, são tomados em relação à alma humana e suas potências. Por fim, no *De verit.* q. 21, a. 1, *verum* e *bonum* são considerados segundo os dois modos em que o *ens* pode ser perfectivo, a saber, ou mediante sua espécie (*species*) ou de acordo com o seu ser (*esse*). Isso indicaria que o Aquinate teria dúvidas quanto às noções de *verum* e *bonum*? Tal não parece ser o caso. Para resolver esta questão, devemos ter presente que *verum* e *bonum* são transcendentais *relacionais*. De fato, nos três textos-base, estas noções descrevem uma relação. Assim, a hipótese levantada por Aertsen perece-nos muito interessante. Segundo este autor, Tomás considera as relações estabelecidas por *verum* e *bonum* ora na perspectiva da alma humana com o *ens*, ora na do *ens* com a alma humana¹⁴⁹.

Por fim, gostaríamos de tecer alguns comentários a respeito da teoria de Tomás em relação às de Felipe o Chanceler, Alexandre de Hales e Alberto Magno. Ao contrário deles, o Aquinate não pressupõe, simplesmente, a existência dos *communissima*. Antes, ele procura mostrar sua necessidade. Para tal, Tomás de Aquino utiliza o método da *resolutio*. Como resultado, além de *maxime communia* na perspectiva da extensão, os transcendentais também são *prima conceptiones* na ordem cognoscitiva.

Além disso, Tomás também discorda de seus antecessores em relação ao número dos transcendentais. A lista apresentada pelo Aquinate possui seis transcendentais¹⁵⁰: a explicação do *ens* tem em vista sua essência (*res*), sua indivisibilidade (*unum*), sua divisão de outros (*aliquid*), sua cognoscibilidade (*verum*) e sua apetitibilidade (*bonum*). Esta expansão que se verifica na teoria de Tomás de Aquino tem por fundamento a rejeição da consideração dos transcendentais na tríplice causalidade divina. Com efeito, verifica-se a ausência de uma base teológica para os transcendentais nos três textos que analisamos.

Assim como Alexandre de Hales e Alberto Magno, Tomás de Aquino não centra sua sistematização dos transcendentais na noção de indivisão, mas, antes, na própria noção de *ens*. Os modos gerais de ser surgem a partir da consideração do *ens* em relação consigo mesmo ou com outro *ens*. Porém, é digno de nota que Tomás vá além desses dois filósofos. De fato, o

¹⁴⁹ Cf. AERTSEN. 2003, p. 108.

¹⁵⁰ Há uma discussão entre os comentadores de Tomás de Aquino sobre a transcendentalidade da noção de *pulchrum*. Contudo, preferimos não adentrar nessa discussão, pois esta noção não figura nos três textos-base adotados neste capítulo. Quanto a esta noção, cf. AERTSEN. 2003, pp. 325-47, Id. 1991, p. 75. POUILLON. 1946, LOBATO. 1965, especialmente pp. 47-54, GRIEF. 1963, pp. 163-182, ECO. 1983, MAURER. 1983.

Aquinate cinde a noção aristotélica de *unum*, aceita tanto por Alexandre quanto por Alberto. Segundo Tomás, *unum* significa apenas o *ens* indiviso; ser dividido dos outros significa *aliquid*¹⁵¹.

Também em concordância com estes dois filósofos, o Aquinate reconhece o lugar privilegiado do homem em relação aos demais entes. A alma humana é o ente que pode ser todos os entes. Tomás aceita esta tese aristotélica e, por meio dela, deriva o *verum* e o *bonum*¹⁵². Não obstante a relação com a alma já estar presente em Alexandre de Hales, este autor baseia-se em um motivo trinitário. Considerando o homem como imagem da trindade devido às três faculdades existentes em sua alma, o mestre de Hales não deriva apenas *verum* e *bonum* desta relação, mas também a noção de *unum*¹⁵³.

Dentre as três ordens apresentadas por Alexandre, a que mais exerce influência na teoria de Tomás é a ordem ontológica. Assim como na *Summa theologica*, encontramos nos três textos-base o *ens* considerado ora absoluta, ora relativamente e a subdivisão em termos de divisão e conformidade. Contudo, em Tomás, a divisão relacional não é expressa pela noção de *verum*, mas pela de *aliquid*. Além disso, não apenas o *bonum*, mas também o *verum* é considerado segundo a conveniência.

Concluindo, cabe ressaltar a influência de Alberto Magno. Como vimos no capítulo anterior, o antigo mestre de Tomás estabeleceu *verum* e *bonum* mediante a relação com algo extrínseco¹⁵⁴. Logo, estas noções acrescentam algo positivo ao *ens*. Alberto fundamenta a transcendentalidade de *verum* e *bonum* por meio da causalidade divina¹⁵⁵. Tomás herda de seu mestre o caráter relacional destas noções, mas, como já exposto, não aceita o fundamento teológico.

Dito isto, estamos prontos para passarmos ao próximo capítulo. Vejamos mais detidamente o transcendental *verum*.

¹⁵¹ Cf. TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 1, a. 1, co: “Donde, tal como o *ens* diz-se *unum*, enquanto é indiviso em si, assim, diz-se *aliquid*, enquanto está dividido dos outros” [unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum].

¹⁵² Quanto ao *verum*, Aertsen afirma que “em Tomás, o caráter transcendental do verdadeiro inclui, podemos dizer, a abertura transcendental do homem” [in Thomas, the transcendental character of the true includes, we might say, man’s transcendental openness]. AERTSEN. 2002, p. 51.

¹⁵³ Cf. *Supra*, f. 25, nota 67 para o texto de Alexandre de Hales.

¹⁵⁴ Cf. *Supra*, f. 32.

¹⁵⁵ Cf. *Supra*, ff. 28-30.

Capítulo 3 – A noção de *verum*

A noção de *verum*, junto com a noção de *bonum*, caracteriza a originalidade dos filósofos medievais. Aristóteles trabalhara a conversibilidade entre *ens* e *unum*, ao passo que Avicena tratou de *res*, *ens*, *unum* e *aliquid*. Contudo, apesar de Aristóteles assinalar algumas características do *bonum* transcendental¹⁵⁶ e Duns Scotus, implicitamente, tentar remeter a origem da noção de *verum* ao Estagirita¹⁵⁷, a tematização destas noções, em nível transcendental, é uma característica marcante da filosofia produzida a partir do século XIII.

No tocante a Tomás de Aquino, a transcendentalidade do *verum* e a noção de verdade são abordadas, principalmente, em três textos. São eles, em ordem cronológica: *In I Sent.* d.19, q. 5 (1252-6), *De verit.* q. 1 (1256-9) e *Summa theologiae*, I, q. 16 (1265-8).

Visando responder à questão “o que é a verdade? (*quid est veritas?*)”, o texto do *De verit.* q. 1, a. 1 examina, após considerar a transcendentalidade da noção de *verum*, algumas definições apresentadas ao longo da história da filosofia. O *verum*, devido à sua conversibilidade com a noção de *ens*, também pode ser dito de muitos modos. É interessante reparar que todos os períodos da filosofia são contemplados. A filosofia grega é representada pela autoridade de Aristóteles; a patrística, por Agostinho e Hilário; a filosofia árabe, por Avicena; a filosofia medieval recente, por Anselmo. Além destas definições, Tomás também apresenta a *adaequatio* e a atribui a Isaac Israeli¹⁵⁸. Por fim, Tomás apresenta uma definição anônima. Alguns (*quidam*) definem o *verum* como a “indivisão do ser e daquilo que é” (*indivisio esse et id quod est*)¹⁵⁹.

Contudo, o texto do *In I Sent.* d.19, q. 5, a. 1 fornece-nos um indício. Nele, Tomás qualifica esta definição anônima como “magistral” (*magistralis*), isto é, dos mestres (*magistorum*). De fato, como foi abordado no primeiro capítulo, esta é a determinação

¹⁵⁶ Cf. ARISTÓTELES. *Et. Nic.* I, 5, 1096 a 19 seg.

¹⁵⁷ Cf. DUNS Scotus. *Ord.* I, d. 8, pars 1 a q. 3, n. 126 seg.

¹⁵⁸ É digno de nota que esta fórmula não se encontra em nenhuma das obras de Isaac. Heidegger, no § 44 de *Ser e Tempo*, afirma que Tomás conheceu esta definição por meio de Avicena que, por sua vez, a conheceu por Isaac. Já os editores da *Opera Omnia* de Boaventura propõem que Tomás tenha colhido a fórmula da *adaequatio* do aristotelismo árabe de Averróis. Contudo, a origem da definição de verdade em termos de adequação permanece um mistério para os estudos de filosofia medieval. Cf. HEIDEGGER. 1967, S. 214 e BOAVENTURA. 1882, p. 707, nota 5.

¹⁵⁹ TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 1, a. 1, co: “Logo, segundo isto, a verdade ou o verdadeiro é definido triplamente. Por um modo, segundo isto que precede o conceito de verdade e no qual funda-se o verdadeiro, [...] e assim alguns [definem]: *verum* é a indivisão do ser e daquilo que é” [Secundum hoc ergo veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri. Uno modo secundum illud quod praecedit rationem veritatis, et in quo verum fundatur; [...] et quidam [definiunt] sic: verum est indivisio esse, et quod est].

apresentada, para a noção de *verum*, por Felipe o Chanceler¹⁶⁰. Segundo Aertsen, a definição apresentada pelo chanceler Felipe

muestra que los imperativos filosóficos subyacen a la incorporación de la verdad dentro de la teoría de los transcendentales. La definición “magistral” articula las dos consideraciones de la transcendentalidad de la verdad. Primera, la verdad debe concebirse de un modo puramente ontológico; cualquier relación con el intelecto debe ser eliminada. Segunda, la verdad debe concebirse como una negación, como un tipo de “indivisión.”¹⁶¹

A exclusão de qualquer relação com um sujeito cognoscente não é uma originalidade de Felipe. A definição agostiniana já realizara esta exclusão, pois, com uma relação deste cunho, o Hiponense temia que o conceito de verdade fosse relativizado¹⁶². Neste sentido, a verdade encontra-se na própria coisa, expressando sua inteligibilidade. Conclui-se, portanto, que seja idêntica “àquilo que é”. Com o vocabulário filosófico do século XIII, o *verum* é idêntico ao *ens*. Consoante ao que foi dito, percebe-se que, aos olhos dos filósofos deste século, é inerente à definição agostiniana o problema enfrentado por Felipe, a saber: como distinguir entre *ens* e *verum*?

É interessante notar que, embora a questão de Tomás seja “o que é a verdade?”, as objeções discutem se o *verum* é totalmente idêntico (*omnino idem*) ao *ens*. O Aquinate percebe que a expressão *omnino idem* oferece riscos. Se *a* é totalmente idêntico a *b*, a afirmação “*a é b*” seria uma redundância. Afirmar que “a estrela matutina é a estrela vespertina” é uma redundância para quem conhece o sentido e a referência das duas expressões. Porém, tal não ocorre quando afirmamos “o ente é verdadeiro”. Com efeito, o primeiro *sed contra* do *De verit.* q. 1, a. 1 centra-se nisso¹⁶³.

“La definición primaria de verdad que da Tomás contradice las dos condiciones que Felipe consideró esenciales para su transcendentalidad”, afirma Aertsen¹⁶⁴. Com efeito, a relação com o intelecto é essencial para o conceito de verdade apresentado por Tomás de Aquino. Esta tese perpassa os três textos-base. Prova disto, nos três, a autoridade de Aristóteles é aduzida. De acordo com a passagem citada pelo Aquinate, o lugar próprio da verdade é a

¹⁶⁰ Cf. *Supra*, ff. 19-20. Deve ser sublinhado que as cinco definições apresentadas por Felipe na *Summa de bono* figuram nos textos do Aquinate.

¹⁶¹ AERTSEN. 2003, p. 241. É digno de nota que a pergunta “o que é a verdade?” denota a mesma preocupação com o âmbito ontológico já manifestada por Felipe.

¹⁶² Este temor de Agostinho explica-se ao termos em mente que a definição *verum est id quod est* figura nos *Soliloquia*, obra do período de Cassiciaco. Neste período, é amplamente conhecido o debate agostiniano contra o ceticismo da Academia. Basta nos lembrarmos do *Contra academicos*. Assim, o temor de Agostinho quanto a uma relativização do conceito de verdade justifica-se devido à ameaça cética.

¹⁶³ Cf. *Supra*, f. 40, nota 120 para o texto deste *sed contra*.

¹⁶⁴ AERTSEN. 2003, p. 242.

mente¹⁶⁵. Contudo, esta tese oferece um obstáculo à formulação de um conceito de verdade puramente ontológico¹⁶⁶.

Consoante ao que foi dito, percebe-se que Tomás se encontra entre duas concepções de verdade. De acordo com a primeira, expressa pelas definições de Agostinho e de Felipe, “verdade” está relacionada com o *esse* em sentido forte, significando a existência extramental. Mediante a segunda, a noção de verdade relaciona-se com o *esse* da cópula, seguindo a autoridade de Aristóteles. A oposição entre a definição aristotélica e a agostiniana pode ser assim resumida: segundo o Estagirita¹⁶⁷, a verdade não é aquilo que é, mas *dizer* que é aquilo que é.

Não obstante, Tomás não assume uma posição “psicologista”. O reconhecimento de que há verdade em todos os entes é concorde com o pensamento do Aquinate. É mister notar que a autoridade de Aristóteles também é invocada para assegurar a conversibilidade entre *ens* e *verum*. A passagem ora aduzida afirma que as coisas têm verdade na mesma medida em que tem ser¹⁶⁸.

Tomás explica a afirmação de Aristóteles mediante a noção de ordem. Neste sentido, uma coisa está ordenada a seu ser assim como está ordenada à verdade. Portanto, ao apresentar uma dimensão ontológica da verdade, Tomás de Aquino reafirma a primazia do *ens*¹⁶⁹. Percebe-se que Tomás não se encontra apenas entre duas tradições, a grega e a cristã. O próprio Filósofo apresenta uma noção de *veritas intellectus* e uma de *veritas rei*. Logo, a questão que se apresenta a Tomás atém-se sobre a possível compatibilidade entre elas.

A resposta do Aquinate tende a ser afirmativa. É significativo que Tomás não recorra a Agostinho. Tal atitude poderia indicar que Aristóteles se contradiz no tocante à noção de verdade. Para demonstrar a compatibilidade entre estas duas concepções, Tomás recorre apenas ao Estagirita. Assim, surge a teoria segundo a qual o paralelismo entre a ordem do ser e a ordem da verdade significa que a *veritas rei* é a causa da *veritas intellectus*.

¹⁶⁵ Cf. ARISTÓTELES. *Met.* VI, 4, 1027 b 25-7.

¹⁶⁶ É significativo que a referência a Aristóteles figure como uma forma de oposição à definição agostiniana. Quanto a isto, cf. TOMÁS de Aquino. *In I Sent.* d. 19, q. 5, a. 1, ob. 1, na qual as definições de Agostinho e Felipe são citadas juntas e o corpo do artigo para a tese aristotélica; Id. *De verit.* q. 1, a. 1, ob. 1, para Agostinho, e co, para Aristóteles; a. 2, ob 4, para Agostinho, e sc. 2, para Aristóteles; Id. *ST I*, q. 16, a. 1, ob 1, para Agostinho, e sc, para Aristóteles, onde a oposição entre as duas autoridades é mais evidente.

¹⁶⁷ Cf. ARISTÓTELES. *Met.* IV, 7, 1011 b 26-7.

¹⁶⁸ Cf. ARISTÓTELES. *Met.* II, 1, 993 b 30-1.

¹⁶⁹ Cf. TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 1, a. 1, ad 5: “Segundo isto que algo tem de entidade, segundo isto é apta a adequar-se ao intelecto; e, assim, o conceito de *verum* segue-se ao conceito de *ens*” [secundum hoc quod aliquid habet de entitate, secundum hoc est natum adaequari intellectui; et sic ratio veri sequitur rationem entis]. Esta interpretação de Tomás resolve duas passagens problemáticas da *Metaphysica* de Aristóteles. Segundo a primeira, a filosofia é a ciência da verdade (*Met.* II, 1, 993b 20), ao passo que, de acordo com a segunda, o objeto da metafísica é o *ens qua ens* (*Met.* IV, 1, 1003 a 21). Mediante esta interpretação, Tomás concede uma unidade à Metafísica que está ausente na obra aristotélica.

Contudo, incluindo na noção de verdade a relação com o intelecto, Tomás nega as “condições de transcendentalidade” propostas por Felipe. De que forma, então, o Aquinate é capaz de assegurar a transcendentalidade do *verum*? Para responder a esta questão, é necessário compreendermos as noções de *veritas rei* e *veritas intellectus*. Neste sentido, explicitar estas noções e responder a esta questão constituem-se nos objetivos do presente capítulo.

3.1 – Analogia veri: *veritas rei* e *veritas intellectus*

Tomás encontra-se entre duas tradições. A neoplatônica, representada por Agostinho, Avicena e Anselmo, fornece-lhe uma definição de *veritas rei*. Por sua vez, a aristotélica, afirmando a adequação entre mente e realidade, apresenta-lhe a noção de *veritas intellectus*. Além disso, o Aquinate também encontra a noção de *veritas rei* nos textos do Filósofo. Portanto, desde seus primeiros escritos, a compatibilização destas duas noções constitui-se em um objetivo de Tomás de Aquino. O primeiro artigo do *In I Sent.* d. 19, q. 5, que se intitula “se a verdade é a essência da coisa” (*utrum veritas sit essentia rei*), demonstra essa preocupação.

Neste texto, Tomás apresenta três classes de coisas que os termos podem significar. A primeira é composta pelos entes extramentais. Estes são independentes da consideração da mente. A segunda se constitui nos entes intramentais, cuja existência se restringe à mente. Por fim, a terceira classe é formada pelas coisas que gozam de um fundamento extramental, mas dependem de uma operação do intelecto para se realizarem formalmente. A este último grupo, Tomás, em uma afirmação em primeira pessoa, atribui o conceito “verdade”¹⁷⁰.

A verdade funda-se mais no *esse* do que na *quidditas*. A noção de *ens*, como vimos antes, é imposta a partir do *actus essendi*¹⁷¹. É por meio da assimilação do ser da coisa que a relação de adequação, na qual consiste o conceito de verdade, se completa. A proposição “O unicórnio tem três chifres” não é nem verdadeira nem falsa, pois não existe unicórnio. Se “ser verdadeiro” significa atribuir ou retirar corretamente um predicado a um sujeito, a condição de possibilidade de predicção do *verum* consiste na existência do sujeito da proposição. Ao fazer a verdade fundar-se mais no *esse* do que na *quidditas*, Tomás estaria salvaguardando esta condição. Se algo existe realmente, se é um *ens*, é uma coisa (*res*), ou seja, possui uma

¹⁷⁰ Cf. TOMÁS de Aquino. *In I Sent.* d. 19, q. 5, a. 1, co: “Semelhantermente, digo sobre a verdade, que tem fundamento na coisa, mas seu conceito completa-se pela ação do intelecto” [Similiter dico de veritate, quod habet fundamentum in re, sed ratio ejus completur per actionem intellectus].

¹⁷¹ Cf. *Supra*, f. 41.

essência. Contudo, uma essência não implica em existência. Prova disso, os entes de razão existem apenas na mente¹⁷².

Desta forma, percebe-se que a verdade consiste na correspondência entre o intelecto e a coisa existente. Assim, para o Aquinate, a verdade existe, propriamente, no intelecto e, impropriamente, nas coisas. Uma coisa é dita “verdadeira” porque sua aparência naturalmente produz uma correta compreensão do que ela mesma é e é dita “falsa” quando ocorre o contrário.

Consoante a isto, compreende-se que *veritas rei* e *veritas intellectus* se reduzem ao ente que possui o *esse* no mais perfeito grau. Este é Deus, pois Ele é a causa do ser das coisas e Seu intelecto, causa dos demais intelectos. Ele é a causa da verdade porque é causa do ser. Assim, a máxima aristotélica, segundo a qual é a mesma a disposição no ser e na verdade, ganha uma nova interpretação. Há, portanto, três níveis de verdade. Ela encontra-se: no intelecto propriamente, na medida em que a apreensão corresponde à coisa; na coisa, uma vez que esta é a causa da verdade; em Deus, por Ele ser a causa das coisas e do intelecto.

Além disso, a natureza da verdade envolve tanto o *esse* da coisa quanto a assimilação do intelecto. Porém, ambos se remetem a Deus por Ele ser tanto a primeira causa eficiente quanto à primeira causa exemplar. Não obstante, cada criatura participa de sua própria existência criada, tal como cada intelecto criado participa de sua própria luz, pela qual conhece as coisas. A conclusão de Tomás é direta: há um *esse*, o divino, pelo qual as criaturas possuem o seu próprio *esse*, assim como há uma verdade, a divina, pela qual as demais coisas são verdadeiras. Isto justifica a afirmação tomasiana mediante a qual tanto o ser das coisas quanto o intelecto criado remontam a Deus¹⁷³.

Como afirmamos antes, o *verum* é predicado por analogia. A adequação entre intelecto e coisa é dita “verdadeira” de modo próprio, pois é nesta relação que se perfaz o conceito de verdade. A coisa é dita “verdadeira” por ser causa da verdade. Por sua vez, o conhecimento é considerado “verdadeiro” por ser o efeito da verdade. Contudo, se *verum* é predicado analogamente, não seria necessário haver uma única verdade, pela qual as coisas seriam ditas “verdadeiras”? Assim, torna-se mister a análise da noção de analogia.

¹⁷² Cf. PONFERRADA. 1986, p. 18: “La verdad tiene su entidad formal en el alma del cognoscente, aunque su fundamento material sean las cosas y más precisamente el acto de ser (“*ipsum esse*”) ya que al conocerlas como son se pose ella verdad.”

¹⁷³ Cf. Id. 1986, p. 20: “Dios es la verdad primera como es el ser primero; pero las cosas tienen un ser propio que fundamenta su verdad propia; el entendimiento humano tiene su operación propia, por la que la “razón” de la verdad se “completa”, tiene su perfección.”

Tomás distingue três acepções para o termo “analogia”¹⁷⁴. Segundo a primeira, a analogia se estabelece por meio da *intentio*, mas não do *esse*. A *intentio* existe em apenas um dos *relata*. Sua predicação dá-se *secundum prius et posterius*. Esta acepção é ilustrada com o famoso caso do termo *sanum*. Mediante a segunda, a predicação ocorre por meio do *esse*, mas não pela *intentio*. Os *relata* possuem o mesmo significado, mas não compartilham o *esse* da mesma forma. Na ordem da *intentio*, não há analogia, mas univocidade. O exemplo dado é o termo “corpo”, predicado dos corpos sublunares e supralunares. Por fim, de acordo com a terceira acepção, a analogia ocorre tanto pelo *esse* quanto pela *intentio*. Tal como o *ens* é dito da substância e dos acidentes, também os transcendentais são atribuídos a Deus e às criaturas: estão em ambos mediante o *esse* e a *intentio*, mas em diferentes graus de perfeição.

Na predicação do termo *verum*, como dissemos, há três momentos a se considerar, a saber: a coisa, ou a entidade existente; a adequação de coisa e intelecto; o conhecimento da coisa no intelecto cognoscente. Assim sendo, qual seria o primeiro *relatum* da *analogia veri*? Tomás esclarece que o primeiro *relatum* de qualquer analogia é o que possui a completa e perfeita realização da natureza predicada. Constitui-se em erro acreditar que este *relatum* tenha de identificar-se com a causa desta natureza. Por sua vez, o conhecimento é um movimento, mediante o qual a forma de uma coisa é assimilada pela alma. Não obstante, toda perfeição de um movimento está em seu término. Na medida em que “é necessário que o conhecido esteja no cognoscente ao modo do cognoscente”¹⁷⁵, esta assimilação, que se constitui no conhecimento, encontra seu término na alma. Assim, a noção de *verum* descreve, primeiramente, este movimento de assimilação, sobre o qual se diz adequação de coisa e intelecto: o primeiro *relatum*, ao qual o conceito de verdade será aplicado, se constitui nesta adequação. Consoante a isto, diz-se que a verdade está propriamente no intelecto e impropriamente nas coisas.

É digna de nota a exemplificação da *analogia veri* com o tradicional caso de *sanum*. O Aquinate aduz este exemplo com duas finalidades. Ora ressalta-se a semelhança entre as predicações destas duas noções, ora sua diferença. À semelhança de *sanum*, o primeiro termo na *analogia veri* não se identifica com a causa da verdade¹⁷⁶. Contudo, *verum* diferencia-se de

¹⁷⁴ Cf. TOMÁS de Aquino. *In I Sent.* d. 19, q. 5, a. 2, ad 1.

¹⁷⁵ TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 1, a. 2, co: “Oportet enim quod cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis”.

¹⁷⁶ Cf. TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 1, a. 2, co: “‘Sadio’ diz-se por primeiro do animal, no qual, primeiramente, é encontrado o perfeito conceito de saúde, ainda que o remédio diga-se sadio enquanto causa da saúde. E por isso, embora ‘verdadeiro’ diga-se por anterioridade e posterioridade de diversas coisas, é necessário que antes se diga dele em que, por primeiro, encontra-se o completo conceito de verdade” [*sanum per prius dicitur de animali, in quo primo perfecta ratio sanitatis invenitur, quamvis medicina dicatur sana ut effectiva sanitatis. Et ideo, cum verum dicatur per prius et posterius de pluribus, oportet quod de illo per prius dicatur in quo primo invenitur completa ratio veritatis*].

sanum, pois este encontra-se apenas no animal, ao passo que aquele, intrínseco tanto nas criaturas quanto em Deus¹⁷⁷.

De acordo com o que foi exposto, percebe-se que a verdade encontra-se propriamente no intelecto. Contudo, este possui duas operações. Resta determinar qual delas é o lugar próprio da verdade.

Se *veritas est adaequatio intellectus et rei*, a verdade encontra-se propriamente na segunda operação, a que compõe e divide. A primeira, responsável pela apreensão da essência da coisa, fornece algo próprio da coisa, não do intelecto. Próprio a ele, o juízo, é produzido apenas pela segunda operação. Uma vez que a verdade “é conhecida pelo intelecto na medida em que o intelecto reflete sobre seu ato, não apenas na medida em que conhece seu ato, mas na medida em que conhece a proporção entre ele e a coisa”¹⁷⁸, é necessário que o conteúdo do juízo seja adequado à coisa. Dito de outra forma, a verdade pressupõe que o intelecto julgue a afirmação ou a negação por ele concebida corresponder de fato a um estado de coisas, pois a relação de adequação pressupõe a diversidade¹⁷⁹.

Após estas considerações sobre a *veritas intellectus*, devemos passar à *veritas rei*. Mediante o que foi dito, a verdade é predicada imprópria e secundariamente das coisas. Neste sentido, seria lícito colocar-nos a seguinte questão: a *veritas rei* não seria uma propriedade atribuída extrinsecamente a elas?

A coisa natural encontra-se entre dois intelectos, o divino e o humano. O intelecto divino é a primeira medida, pois, ao criar, concede o modo de ser, a medida, à coisa. Esta, mensurada pelo intelecto divino, constitui-se na segunda medida por mensurar o intelecto

¹⁷⁷ Cf. TOMÁS de Aquino. *In I Sent.* d. 19, q. 5, a. 2, ad 1: “O conceito de saúde refere-se ao animal, à urina e ao regime diversamente, segundo a anterioridade e a posterioridade; porém, não segundo a diversidade do ser, porque o ser da saúde não existe a não ser no animal. [...] Digo que a verdade e a bondade, e todas as coisas desta sorte, dizem-se analogamente sobre Deus e as criaturas. Donde, é necessário que, segundo seu ser, todas estas coisas existam em Deus e nas criaturas, segundo a razão de maior ou menor perfeição” [intentionis sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode, secundum prius et posterius; non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali. [...] Dico, quod veritas et bonitas et omnia hujusmodi dicuntur analogice de Deo et creaturis. Unde oportet quod secundum suum esse omnia haec in Deo sint, et in creaturis secundum rationem majoris perfectionis et minoris].

¹⁷⁸ TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 1, a. 9, co: “Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem”. Cf. *In Met.* VI, lect. 4, n. 1236.

¹⁷⁹ Cf. TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 1, a. 3, co: “O conceito de *verum* consiste na adequação de coisa e intelecto. Contudo, algo não se adequa a si mesmo, pois a igualdade é dos diversos. Donde a verdade encontrar-se por primeiro lá, no intelecto, onde por primeiro o intelecto começa a ter algo próprio que a coisa fora da alma não tem, mas algo a ela correspondente, entre os quais a adequação pode ser aplicada” [veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus; idem autem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est; unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens, inter quae adaequatio attendi potest]. Cf. também PONFERRADA. 1986, p. 21: “No basta que el entendimiento capte las cosas como son: sino que debe juzgar que esa captación es conforme a lo real; debe haber una reflexión sobre el acto intelectual.”; SEGURA. 1988, p. 163: “El entendimiento reflexiona juzgando la semejanza, y así, la conoce como adecuada o no a la realidad. Por eso sólo en esta segunda operación hay verdad.”

humano. Contudo, nosso intelecto é mensurado pelas coisas naturais, mensurando apenas as artificiais. Neste sentido, a primeira medida é una, mas a segunda é múltipla, dada a multiplicidade das coisas. Portanto, há tantas verdades criadas quantas coisas às quais o intelecto possa se adequar. Mesmo que só houvesse uma medida, continuaria a haver múltiplas verdades criadas, pois a verdade não é a medida, mas a adequação. Dito de outro modo, há tantas verdades quanto há adequações em diversos intelectos. Portanto, as coisas são denominadas “verdadeiras” porque, nelas, a verdade se identifica com sua forma, que lhe é intrínseca. Assim, a *veritas rei* é intrínseca à coisa, pois esta é medida pelo intelecto divino.

Disto, apreendem-se duas teses. Mediante a primeira, podemos afirmar que a verdade no homem é verdade. A verdade no homem não é “menos verdade” do que a de Deus. “Quando alguém fala a verdade, não pode ser vencido, a despeito de com quem disputa”¹⁸⁰. A verdade está propriamente no intelecto humano, assim como no intelecto divino. Contudo, neste, ela está primeiramente, ao passo que, naquele, secundariamente¹⁸¹.

A segunda tese concerne à dependência da verdade criada em relação ao intelecto. Se o intelecto criado não existisse, não haveria *veritas intellectus*, mas ainda haveria verdade criada. A *veritas rei* ainda se conformaria ao intelecto divino. Contudo, se, *per impossibile*, o intelecto divino não existisse, nem a *veritas rei* existiria, pois não haveria um intelecto ao qual se adequar¹⁸².

Desta forma, explicitam-se dois argumentos que justificam a *veritas rei* no ente criado. Por um lado, ele é assumido como medido pelo intelecto divino. Por outro, é capaz de medir, de ser inteligido, e de produzir a *veritas intellectus* no intelecto humano. Neste sentido,

¹⁸⁰ TOMÁS de Aquino. *Super Iob*, c. 13: “Cum aliquis veritatem loquitur, vinci non potest cum quocumque disputat.”

¹⁸¹ TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 1, a. 4, co: “Logo, a verdade está no intelecto divino por primeiro e propriamente. Todavia, no intelecto humano, própria, mas secundariamente. Contudo, nas coisas, imprópria e secundariamente” [Est ergo veritas in intellectu divino quidem primo et proprie; in intellectu vero humano proprie quidem sed secundario; in rebus autem improprie et secundario].

¹⁸² TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 1, a. 2, co: “Logo, a coisa natural, constituída entre dois intelectos, é dita ‘verdadeira’ segundo a adequação a ambos, pois, segundo a adequação ao intelecto divino, é dita ‘verdadeira’ enquanto cumpre isto a que foi ordenada pelo intelecto divino [...]. Contudo, segundo a adequação ao intelecto humano, é dita ‘verdadeira’, enquanto é natural de si fazer uma estimativa verdadeira [...]. Contudo, o primeiro conceito de verdade inere à coisa anteriormente do que o segundo, porque, antes, há a sua comparação ao intelecto divino do que ao humano; donde, também se o intelecto humano não existisse, as coisas ainda seriam ditas ‘verdadeiras’ em ordem ao intelecto divino. Mas, se ambos os intelectos, permanecendo as coisas, *per impossibile*, fossem eliminados, o conceito de verdade não permaneceria de modo algum” [Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum [...]; secundum autem adaequationem ad intellectum humanum dicitur res vera, in quantum est nata de se facere veram aestimationem; [...]. Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda, quia prius est eius comparatio ad intellectum divinum quam humanum; unde, etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res verae dicerentur in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, rebus remanentibus per impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo ratio veritatis remaneret].

percebe-se como Tomás, por meio da *analogia veri*, resolve tanto a aparente contradição aristotélica quanto o confronto entre as tradições aristotélica e agostiniana.

Contudo, se a verdade está propriamente no intelecto, como preservar a transcendentalidade da noção de *verum*?

3.2 – O transcendental *verum*

Como vimos no capítulo anterior, a investigação sobre “o que é a verdade” conduz Tomás ao questionamento pelas condições de possibilidade em determinar o que é ser algo. Por sua vez, este questionamento o leva à formulação de sua teoria dos transcendentais.

Na elaboração desta teoria, a tese aristotélica, segundo a qual a alma é, de certo modo, todas as coisas, ganha um especial relevo. O homem possui uma abertura transcendental¹⁸³. As substâncias cognoscentes são capazes de ter não só a sua própria forma, mas também as formas de todos os entes. Elas são, em certo sentido, todos os entes. Portanto, à semelhança de Deus, a perfeição do universo inteiro pode estar nelas.

Não obstante, a teoria de Tomás não implica em uma posição solipsista. A alma possui duas potências, a saber: a cognitiva e a apetitiva. Uma coisa pode estar na alma por meio de sua *species*. Assim, a potência cognitiva, expressão do intelecto, é expressa pelo transcendental *verum*. Porém, a vontade, caracterizada pela potência apetitiva, faz com que a alma incline-se à própria coisa. Esta inclinação é marcada pelo transcendental *bonum*. A tríade *ens-verum-bonum* corresponde à *alma-intelecto-vontade*.

Além disso, os transcendentais absolutos se correlacionam com os relacionais. *Unum* e *aliquid* se complementam, como Tomás afirma, pois ser indiviso em si implica em estar dividido dos outros¹⁸⁴. Por sua vez, a conformidade do *ens* com a vontade se constitui na inclinação desta a um ente em seu próprio ser. Há, portanto, uma relação entre o *ens* e o *bonum*. Por fim, a conformidade entre ente e intelecto é a adequação pela qual o *ens*, por meio de sua essência, é assimilado pelo intelecto. Explicita-se, assim, a relação *res-verum*.

Porém, há duas grandes diferenças entre o *verum* e o *bonum*. A primeira concerne ao movimento entre as coisas e a alma. O *verum* descreve uma assimilação, um movimento que parte das coisas em direção à alma. Contudo, o *bonum* afirma uma inclinação, um movimento

¹⁸³ Cf. AERTSEN. 1998, p. 262; Id. 2002, p. 51; Id. 2003, p. 255. Wiele já falara em uma “ouverture de l’esprit”. Cf. WIELE. 1954, p. 552.

¹⁸⁴ Cf. TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 1, a. 1, co.

da alma em direção às coisas mesmas. A segunda diferença afirma a superioridade das substâncias cognoscentes. Apenas estas são capazes de conhecer a verdade, apesar de todas as coisas desejarem o bem.

Até aqui, nossa análise revelou que tudo o que é verdadeiro possui uma relação com o conhecimento. Tudo o que é cognoscível o é na medida em que tem ser (*esse*). Como conclusão, a verdade é conversível com o *ens*, mas acrescenta a ele uma relação com o intelecto¹⁸⁵. Porém, a verdade está no intelecto, ao passo que sua causa é um ente extramental. Assim, para preservar a transcendentalidade do *verum*, é necessário que Tomás explique a conversibilidade entre ele e o *ens*. Neste sentido, a argumentação de *ST I*, q. 16, a. 3 deve ser desdobrada.

Segundo Aertsen¹⁸⁶, a noção de *actus essendi* assume a função de termo médio. De acordo com este comentador, uma coisa é “verdadeira” (*veritas rei*) enquanto é capaz de produzir uma estimativa verdadeira (*veritas intellectus*) de si mesma. O que é verdadeiro, é cognoscível. Tudo o que é cognoscível o é na medida em que é ato. Por sua vez, uma coisa existente em ato é chamada *ens*. Assim, o *actus essendi* surge como fundamento da entidade e da inteligibilidade das coisas. Portanto, conclui-se que todo ente é verdadeiro e todo verdadeiro é ente. Dito de outra forma, *ens* e *verum* são conversíveis.

O *esse* é, portanto, a base da conversibilidade entre *ens* e *verum*. Contudo, como vimos, o *ens* não participa do intelecto em seu próprio ser. É por meio de sua *species* que ele se conforma com o intelecto¹⁸⁷, aspecto esse expresso pelo transcendental *res*. Desta forma, a conversibilidade entre *ens* e *res* garante sua inteligibilidade.

Contudo, a conversibilidade entre *verum* e *ens* não implica na negação da tese aristotélica, segundo a qual a verdade está no intelecto? Tomás está consciente desta questão. Prova disto, os textos do Aquinate apresentam a objeção contrária, a saber: se a verdade está no intelecto e o *ens* nas coisas, ambos não são conversíveis¹⁸⁸.

¹⁸⁵ Cf. TOMÁS de Aquino. *ST I*, q. 16, a. 3, co: “Tal como o *bonum* tem a noção de apetecível, assim o *verum* tem uma ordem ao conhecimento. Contudo, qualquer coisa é cognoscível na mesma medida em que tem ser. [...] E, por isso, tal como o *bonum* é conversível com o *ens*, assim também o *verum*. Porém, tal como o *bonum* acrescenta ao *ens* o conceito de apetecível, assim também o *verum*, a comparação ao intelecto” [sicut bonum habet rationem appetibilis, ita verum habet ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem in quantum habet de esse, intantum est cognoscibile. [...] Et ideo, sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum. Sed tamen, sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparisonem ad intellectum].

¹⁸⁶ Cf. AERTSEN. 2003, p. 258.

¹⁸⁷ Cf. TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 21, a. 1.

¹⁸⁸ Cf. TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 1, a. 2, arg. 1: “Pois o *verum* é conversível com o *ens*. Mas o *ens* encontra-se principalmente nas coisas do que na alma. Logo, também o *verum*” [Verum enim [...] convertitur cum ente. Sed ens principalius invenitur in rebus quam apud animam. Ergo et verum]; Id. *ST I*. q. 16, a. 3, arg. 1: “Parece que o *verum* e o *ens* não são conversíveis. Pois o *verum* está propriamente no intelecto [...]. Contudo, o *ens* está nas coisas. Logo, não são conversíveis.” [Videtur quod verum et ens non convertantur. Verum enim est proprie in intellectu [...]. Ens autem proprie est in rebus. Ergo non convertuntur].

A resposta de Tomás inicia-se com uma distinção. A verdade está tanto nas coisas (*veritas rei*) quanto no intelecto (*veritas intellectus*). Consoante a isto, o Aquinate reconhece que a clássica noção de conversibilidade, mediante a qual dois termos são conversíveis segundo o suposto, pode ser aplicada apenas à *veritas rei*. A fim de preservar a conversibilidade também com a *veritas intellectus*, Tomás é obrigado a introduzir uma distinção interna naquela noção. A conversibilidade segundo o suposto passa a ser denominada “conversibilidade por predicação” (*per praedicationem*). A *veritas intellectus* é dita conversível com o *ens* pelo segundo tipo, denominado “conversibilidade por consequência” (*per consequentia*). Por este tipo, afirma-se a conversibilidade entre o que manifesta, o *ens*, com o que é manifestado, a *veritas intellectus*¹⁸⁹.

Uma segunda objeção pode ser levantada quanto à conversibilidade entre *ens* e *verum*. Se dois predicados não possuem a mesma extensão, ambos não podem ser conversíveis¹⁹⁰. Esta objeção se desfaz ao termos em mente a dupla acepção do termo *esse*. De fato, a *veritas intellectus* possui uma maior extensão do que o *esse* tomado no sentido de “existência”. Contudo, a conversibilidade entre *ens* e *verum* se mantém, pois “verdade” é coextensiva com o ser da cópula. O não-ente é cognoscível na medida em que é um *ens rationis*¹⁹¹.

Por fim, a conversibilidade poderia ser questionada quanto à relação de anterioridade e posterioridade entre *ens* e *verum*. A verdade seria anterior ao *ens*, pois tudo o que é inteligido o é na medida em que é verdadeiro. Dito de outra forma, o ente é sempre o ente que é inteligido.

Tomás distingue duas formas de se inteligir uma coisa sem a outra. Mediante a primeira, algo só pode ser inteligido se a outra coisa existir. O *ens* só pode ser inteligido se for

¹⁸⁹ Cf. TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 1, a. 2, ad. 1: “O *verum* é dito antes do intelecto verdadeiro e, posteriormente, da coisa adequada a ele. E, por ambos os modos, é conversível com o *ens*, mas de formas diversas, porque, segundo isto que é dito da coisa, é conversível com o *ens* por predicação [...]. Contudo, se é considerado pelo que é dito do intelecto, assim é conversível com o *ens* extramental, não por predicação, mas por consequência” [verum per prius dicitur de intellectu vero, et per posterius de re sibi adaequata; et utroque modo convertitur cum ente, sed diversimode, quia secundum quod dicitur de rebus, convertitur cum ente per praedicationem [...]. Si autem accipiatur prout dicitur de intellectu, sic convertitur cum ente quod est extra animam, non per praedicationem, sed per consequentiam]; Id. *ST I.* q. 16, a. 3, ad. 1: “O *verum* está nas coisas e no intelecto [...]. Contudo, o *verum* que está nas coisas é conversível com o *ens* de acordo com a substância. Mas o *verum* que está no intelecto é conversível com o *ens* como o que manifesta com o manifestado. Pois isto pertence ao conceito de *verum* [...] Ainda que possa ser dito que também o *ens* está nas coisas e no intelecto, tal qual o *verum*, embora o *verum*, principalmente no intelecto, o *ens*, porém, principalmente nas coisas” [verum est in rebus et in intellectu [...]. Verum autem quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam. Sed verum quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato. Hoc enim est de ratione veri [...] Quamvis posset dici quod etiam ens est in rebus et in intellectu, sicut et verum; licet verum principaliter in intellectu, ens vero principaliter in rebus].

¹⁹⁰ Cf. TOMÁS de Aquino. *ST I.* q. 16, a. 3, arg. 2; Id. *De verit.* q. 1, a. 1, arg. 7.

¹⁹¹ Cf. TOMÁS de Aquino. *ST I.* q. 16, a. 3, ad 2: “O não-ente não tem em si por onde ser conhecido, mas é conhecido na medida em que o intelecto o torna cognoscível. Donde o *verum* funda-se no *ens*, enquanto o não-ente é um certo ente de razão, apreendido pela razão” [non ens non habet in se unde cognoscatur, sed cognoscitur inquantum intellectus facit illud cognoscibile. Unde verum fundatur in ente, inquantum non ens est quoddam ens rationis, apprehensum scilicet a ratione]; Cf. Também Id. *De verit.* q. 1, a. 1, ad 7 e Id. *In I Sent.* d. 19, q. 5, a. 1, ad 5.

inteligível (*veritas rei*). Não se pode separar o *ens* do *verum*, pois eles são conversíveis. Não obstante, de acordo com a segunda forma, algo não pode nem ser pensado sem a outra coisa. Tal não é o caso entre *ens* e *verum*. Podemos pensar em algo sem pensar que é verdadeiro, ou seja, sem pensar em seu aspecto inteligível, mas não o inverso. Isto ocorre, pois o *ens* é a primeira concepção do intelecto e, portanto, faz parte da composição da *ratio veri*¹⁹².

Após termos visto como a conversibilidade entre *ens* e *verum* é assegurada por Tomás de Aquino, resta-nos analisar em que estas duas noções se diferenciam. Como já foi abordado¹⁹³, o Aquinate defende, ao contrário de Felipe e Agostinho, que a noção de *verum* acrescenta à de *ens* uma relação com o intelecto. Se este é o caso, uma possível objeção poderia indagar se o conceito de *veritas rei* descreve algum tipo de relação, na medida em que se constitui na entidade da coisa.

Uma objeção deste cunho não representa uma séria ameaça à teoria tomasiana. Encontrando-se entre dois intelectos, o humano e o divino, a coisa é dita verdadeira por produzir um juízo que realmente corresponda a ela. Assim, o conceito de *veritas rei* não se constitui apenas na entidade da coisa, mas também na relação de adequação com o intelecto, seja ele humano ou divino. De acordo com Tomás,

nas coisas criadas, a verdade encontra-se nas coisas e no intelecto [...]: no intelecto, segundo o que é adequado às coisas das quais tem a noção; contudo, nas coisas, segundo o que reproduzem do intelecto divino, que delas é a medida, tal qual a arte é a medida de todos os artefatos. E, por outro modo, segundo que são aptas a produzirem de si uma apreensão verdadeira no intelecto humano, que é mensurado pelas coisas [...]. Contudo, a coisa existente fora da alma, por meio de sua essência, reproduz a arte do intelecto divino e, por meio dela, é apta a produzir uma apreensão verdadeira no intelecto humano, forma por meio da qual qualquer coisa também tem o ser. Donde, a verdade das coisas existentes inclui em seu conceito a entidade delas e acrescenta a relação de adequação ao intelecto humano ou divino¹⁹⁴.

¹⁹² Cf. TOMÁS de Aquino. *ST I*. q. 16, a. 3, ad 3: “Quando é dito que o *ens* não pode ser apreendido sem o conceito do *verum*, isto pode ser inteligido duplamente. Por um modo, que o *ens* não é apreendido a não ser que o conceito de *verum* acompanhe a apreensão do *ens*. E assim, a asserção é verdadeira. Por outro modo, poderia ser assim inteligido, que o *ens* não poderia ser apreendido, a não ser que o conceito de *verum* fosse apreendido. E isto é falso, pois o *verum* não pode ser apreendido a não ser que o conceito de *ens* seja apreendido, porque o *ens* cai no conceito de *verum*” [cum dicitur quod ens non potest apprehendi sine ratione veri, hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo, ita quod non apprehendatur ens, nisi ratio veri assequatur apprehensionem entis. Et sic locutio habet veritatem. Alio modo posset sic intelligi, quod ens non posset apprehendi, nisi apprehenderetur ratio veri. Et hoc falsum est. Sed verum non potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis, quia ens cadit in ratione veri]; Cf. também Id. *De verit.* q. 1, a. 1, ad 3 e Id. *In I Sent.* d. 19, q. 5, a. 1, ad 2.

¹⁹³ Cf. *Supra*, ff. 44; 50-1; 53-6.

¹⁹⁴ Cf. TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 1, a. 8, co: “In rebus creatis invenitur veritas in rebus et in intellectu [...]: in intellectu quidem secundum quod adaequatur rebus quarum notionem habet; in rebus autem secundum quod imitantur intellectum divinum, qui est earum mensura, sicut ars est mensura omnium artificiatorum; et alio modo secundum quod sunt natae facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, qui per res mensuratur [...]. Res autem existens extra animam, per formam suam imitatur artem divini intellectus, et per eandem nata est facere veram apprehensionem in intellectu humano, per quam etiam formam unaquaque res esse habet; unde veritas rerum existentium includit in sui ratione entitatem earum, et superaddit habitudinem adaequationis ad intellectum humanum vel divinum.

Garantida a relação com o intelecto, é lícito perguntar-nos: qual a natureza desta relação que a noção de *verum* acrescenta à de *ens*?

De acordo com Tomás, uma relação pode ocorrer de duas formas. Quando os relata são interdependentes, a relação é dita “real”. A relação “ser pai de” necessariamente pressupõe dois membros, o que é pai e o que é filho. Um não pode existir sem o outro.

Contudo, existe um segundo tipo de relação, dita “apenas de razão” (*rationis tantum*). Quando uma coisa funciona tal qual a medida de outra, o que é mensurado depende realmente do que mensura, mas não o inverso¹⁹⁵.

Neste sentido, o *verum* acrescenta ao *ens* uma relação de razão com o intelecto. Não obstante, na medida em que a coisa natural encontra-se entre dois intelectos, é possível afirmar duas relações de razão. Assim, há a relação entre a coisa e o intelecto humano, pela qual surge a *veritas intellectus*, e a relação entre o intelecto divino e a coisa, produzindo a *veritas rei*. De fato, a coisa natural mensura o intelecto humano, mas é mensurada pelo intelecto divino.

A partir do que foi exposto, percebe-se que a *veritas rei* não é própria ao intelecto humano, mas ao divino, pois esta baseia-se no *actus essendi*, concedido por Deus no ato da criação e que, por sua vez, fundamenta a cognoscibilidade da coisa. Desta forma, pode-se dizer que, em certo sentido, a *veritas rei* surge no intelecto humano de modo accidental¹⁹⁶, pois a coisa natural independe do intelecto humano.

É significativo que esta dupla relação da coisa com o intelecto se fundamente na dupla acepção do termo “forma”. É mister ter-se em mente que, na *Summa theologiae*, o questionamento sobre o conceito de verdade surge na discussão sobre a *scientia Dei*. Em *ST I*, q. 15, a. 1, Tomás esclarece o que entende por “forma”. Este termo possui uma dupla acepção. De acordo com a primeira, é denominado “forma” o exemplar de alguma coisa, por meio do

¹⁹⁵ Cf. TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 21, a. 1, co.

¹⁹⁶ Cf. TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 1, a. 4, co: “Contudo, a verdade que é dita das coisas em comparação ao intelecto humano é, em certo sentido, accidental às coisas porque supondo que o intelecto humano não existisse nem pudesse existir, ainda assim a coisa permaneceria em sua essência. Mas a verdade que delas é dita em comparação ao intelecto divino, acompanha-as inseparavelmente, visto que nem poderiam subsistir a não ser por meio do intelecto divino que as produz no ser” [veritas autem quae dicitur de rebus in comparatione ad intellectum humanum, est rebus quodammodo accidentalis, quia posito quod intellectus humanus non esset nec esse posset, adhuc res in sua essentia permaneret. Sed veritas quae de eis dicitur in comparatione ad intellectum divinum eis inseparabiliter communicatur: cum nec subsistere possint nisi per intellectum divinum eas in esse producentem]; Id. *ST I*, q. 16, a. 1, co: “Contudo, a coisa inteligida pode ter uma ordem a algum intelecto seja por si, seja por acidente. Tem, por si, uma ordem ao intelecto pelo qual depende segundo seu ser; contudo, por acidente, ao intelecto pelo qual é cognoscível” [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].

qual esta coisa é produzida. Mediante a segunda, o termo indica o princípio do conhecimento, “segundo o qual as formas das coisas conhecidas são ditas existir no cognoscente”¹⁹⁷.

Quando Deus cria, age como um artífice ao produzir um artefato. Ele traz em si a forma das coisas, compreendida mediante a primeira acepção do termo. Portanto, a criatura, por corresponder ao exemplar divino, é dependente deste intelecto que a produz.

Porém, o homem possui a forma das coisas naturais de acordo com a segunda acepção de “forma”. Enquanto cognoscente, ele apreende a forma das coisas como princípio do conhecimento. Consoante a isto, percebe-se que as coisas independem do intelecto humano, mas seu conhecimento depende delas, fato este que caracteriza a relação de razão entre o conhecimento humano e as coisas.

Por fim, cumpre ressaltar que, através deste caráter accidental da *veritas rei* em relação ao intelecto humano, Tomás justifica a ausência da relação com o intelecto nas definições de “verdade” de cunho neoplatônico. Se a definição descreve a essência de alguma coisa, o que é accidental não deve fazer parte da definição¹⁹⁸.

3.3 – Considerações parciais III

A investigação do presente capítulo demonstrou que a noção de *verum* acrescenta ao *ens* uma relação de razão com o intelecto. Alberto Magno já definira o *verum* desta forma¹⁹⁹. Tomás concorda com o antigo mestre. Os transcendentais relacionais não podem acrescentar à

¹⁹⁷ Cf. TOMÁS de Aquino. *ST I*, q. 15, a.1, co: “Contudo, a forma de alguma coisa, existente fora desta, pode existir de dois modos, quer como seu exemplar, do qual é dito [ser] a forma, quer como princípio de seu conhecimento, segundo o qual as formas das coisas conhecidas são ditas existir no cognoscente” [forma autem alicuius rei praeter ipsam existens, ad duo esse potest, vel ut sit exemplar eius cuius dicitur forma; vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente].

¹⁹⁸ Cf. TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 1, a. 2, ad 4: “Agostinho fala sobre a visão do intelecto humano, da qual a verdade da coisa não depende, pois são muitas as coisas que não são conhecidas pelo nosso intelecto. Todavia, não há coisa alguma que o intelecto divino não conheça em ato e o intelecto humano, em potência, visto o intelecto agente ser dito “pelo qual tudo se faz”, o intelecto possível ‘pelo qual se torna todas as coisas’. Onde, na definição da coisa verdadeira, pode-se colocar a visão em ato do intelecto divino, não, porém do intelecto humano, a não ser em potência” [Augustinus loquitur de visione intellectus humani, a qua rei veritas non dependet. Sunt enim multae res quae nostro intellectu non cognoscuntur; nulla tamen res est quam intellectus divinus non cognoscat actu, et intellectus humanus in potentia; cum intellectus agens dicatur quo est omnia facere, intellectus possibilis quo est omnia fieri. Unde in definitione rei verae potest poni visio in actu intellectus divini, non autem intellectus humani nisi in potentia]; Id. *ST I*, q. 16, a. 1, ad 1: “Agostinho fala sobre a verdade da coisa e exclui deste conceito de verdade a comparação com o nosso intelecto. Com efeito, isto que é por acidente exclui-se de qualquer definição” [Augustinus loquitur de veritate rei; et excludit a ratione huius veritatis, comparisonem ad intellectum nostrum. Nam id quod est per accidens, ab unaquaque definitione excluditur].

¹⁹⁹ Cf. *Supra*, ff. 29-30.

noção de *ens* uma relação real. Neste caso, haveria o acréscimo de uma realidade. Dito de outra forma, tanto para Alberto quanto para Tomás, uma relação real pertence ao âmbito categorial.

Além disso, por descrever uma relação de razão, a noção de verdade depende de uma medida. Para o intelecto humano, as coisas naturais são a medida do intelecto especulativo, ao passo que o intelecto prático é a medida das coisas artificiais. Assim, a relação com o intelecto humano é acidental para as coisas naturais, pois ele não é a causa do ser delas. A *veritas rei* expressa a relação da coisa com o exemplar divino. Ela se fundamenta em sua própria forma, na medida em que realiza o exemplar divino. Por isso, no *In I Sent.* d. 8, q. 1, a. 3, o *verum* aparece definido como um acréscimo de uma relação com a forma exemplar²⁰⁰.

Neste sentido, percebe-se que as definições apresentadas por Agostinho e por Felipe centram-se apenas na *veritas rei*, fundamento da *veritas intellectus*. Portanto, elas são deficientes quando tem-se por objetivo apresentar uma definição formal da *ratio veri*.

Quanto ao local da verdade, esta encontra-se no intelecto e, no homem, na operação que compõe e divide. Contudo, para que a verdade possa existir, não é suficiente que o intelecto formule um juízo correspondente a um estado de coisas. É necessário um momento reflexivo. Dito de outra forma, o intelecto deve afirmar ou negar que o conteúdo do juízo corresponde a este estado de coisas.

Contudo, a *veritas intellectus* pode ser compreendida como verdade do intelecto divino ou do intelecto humano. Consoante a isto, afirmar que há uma única verdade pela qual as outras coisas são verdadeiras não seria um erro, pois a verdade das coisas se constitui em sua entidade adequada ao intelecto divino. Porém, isso não impede que haja múltiplas verdades, porque há múltiplas entidades e múltiplas adequações no intelecto humano. Este é o fundamento da original tese do Aquinate, mediante a qual a verdade no homem é tão “verdadeira” quanto a verdade em Deus.

Todavia, a existência, em âmbito antropológico, de múltiplas verdades não implica em um relativismo epistemológico? A resposta a esta questão repousa no conceito de *adaequatio*. Portanto, passemos à sua análise.

²⁰⁰ Cf. *Supra*, f. 44.

Capítulo 4 – O conceito de *adaequatio*

Nossa investigação teve por objetivo indagar como o conceito de *adaequatio* permite que Tomás compatibilize as noções de *veritas rei* e *veritas intellectus*. O caminho palmilhado até aqui mostrou-se frutífero, pois, no presente momento, já se atingiu a resposta a essa questão, não obstante, de modo disperso.

Neste sentido, o presente capítulo visa sistematizar esta resposta. Para tanto, o dividiremos em dois momentos. No primeiro, apresentaremos a *adaequatio* como um conceito relacional. Este passo será importante para a compreensão de como ela consegue unificar os conceitos de *veritas rei* e *veritas intellectus* em uma única definição. Isto se explicitará por meio de sua dupla formulação, e que, por sua vez, se constitui no segundo momento deste capítulo.

4.1 – A *adaequatio* como conceito relacional

Ao contrário do que muitas vezes se defende, a fórmula *adaequatio intellectus et rei* não se constitui na “definição medieval de verdade”. A partir de uma perspectiva histórico-filosófica, esta tese é incorreta. Tomás de Aquino é o único filósofo medieval a apresentá-la como definição primária de verdade²⁰¹. Em seus contemporâneos, a *adaequatio* assume apenas uma importância secundária.

A consideração da *adaequatio* como conceito formal da verdade representa um desenvolvimento no pensamento de Tomás. Em *In I Sent.* d. 19, q. 5, a.1, o Aquinate apresenta a definição de verdade dada por Anselmo de Aosta, mediante a qual a verdade é a retidão perceptível apenas pela mente, como a “que compreende todas as acepções de verdade”²⁰². Contudo, na *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 1, a definição anselmiana é substituída pela fórmula da *adaequatio*. Esta substituição já se percebe no *De verit.* q. 1, a. 1, cronologicamente intermediário.

²⁰¹ Cf. AERTSEN. 2003, p. 249. O Aquinate utiliza como sinônimos de *adaequatio* os termos *conformitas* (conformidade), *concordia* (concordância), *convenientia* (conveniência) e seus derivados.

²⁰² TOMÁS de Aquino. *In I Sent.* d. 19, q. 5, a. 1, co: “Comprehendens omnes veritatis acceptiones.” Cf. MATOS. 1959, p. 52 “Tendo assim estabelecido seu modo de ver, o mestre empreende a classificação das definições da verdade formuladas antes dele (I, d. 19, q. 5, a. 1, c.). Entre todas, ele prefere a de Anselmo: *veritas est rectitudo sola mente perceptibilis, por ser a mais completa.*”

Neste texto, Tomás divide as múltiplas definições de verdade legadas pela tradição, assumindo por parâmetro os três elementos contidos na fórmula da *adaequatio*, a saber: a coisa (*res*), o intelecto (*intellectus*) e a relação entre ambos. Ao considerar a coisa, o parâmetro assumido é a entidade da coisa, a causa da noção de *verum*. Por sua vez, ao tomar o intelecto por fundamento, Tomás considera o efeito decorrente da verdade, isto é, o conhecimento. Por fim, ao assumir a relação em si entre coisa e intelecto, a classificação centra-se na definição formal de verdade²⁰³. É mister notarmos que, no *De verit.* q. 1, a. 1, a definição de Anselmo em termos de retidão encontra-se subordinada à noção de adequação, “pois esta retidão diz-se segundo uma certa adequação”²⁰⁴. Mas, o que leva o Aquinate a eleger a *adaequatio* como definição primária de verdade?

Ao que tudo indica, Tomás fora seduzido pelo poder de síntese da formulação em termos de adequação²⁰⁵. A fórmula *adaequatio intellectus et rei* contempla os dois membros essenciais para a obtenção da verdade e, portanto, do conhecimento. As definições que se centram tanto na causa da verdade quanto em seu efeito são consideradas deficientes por contemplarem apenas um membro da relação. Não obstante, o conceito de *adaequatio* contempla tanto a causa da verdade quanto seu efeito decorrente. Neste sentido, as definições que consideram seja a causa seja o efeito da verdade seriam definições secundárias a esta em termos de adequação. Esta anterioridade e posteridade em relação aos possíveis modos de se definir a verdade é o que caracteriza a *analogia veri*. A doutrina da analogia aplica-se, tradicionalmente, à noção de *ens* (*analogia entis*). Contudo, dada a conversibilidade entre *ens* e *verum*, Tomás também a aplica a esta última noção, o que consiste em uma inovação sua. A doutrina da *analogia veri* tenta determinar a relação entre a *veritas rei* e a *veritas intellectus*²⁰⁶.

Contudo, o que apuramos até aqui? Que o conceito de *adaequatio* é um conceito extremamente relacional. Mas, de onde vem este caráter relacional? Para respondermos a esta pergunta, é necessário termos em mente o que a *adaequatio* conceitualiza, a saber: a verdade. Dito de outra forma, a *adaequatio* descreve quando o termo *verum* pode ser predicado. Assim, para compreendermos o caráter relacional da *adaequatio*, é mister retornarmos a esta noção.

²⁰³ Cf. TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 1, a. 1, co: “Logo, segundo isto, a verdade ou o verdadeiro define-se triplamente. Por um modo, segundo isto que precede o conhecimento da verdade e no qual se funda o *verum*. [...] Por outro modo, define-se segundo isto no qual se realiza formalmente o conceito de *verum*. [...] Pelo terceiro modo, define-se *verum* segundo o efeito conseqüente” [Secundum hoc ergo veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri. Uno modo secundum illud quod praecedit rationem veritatis, et in quo verum fundatur. [...] Alio modo definitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur. [...] Tertio modo definitur verum, secundum effectum consequentem].

²⁰⁴ TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 1, a. 1, co: “Rectitudo enim ista secundum adaequationem quamdam dicitur.”

²⁰⁵ Cf. SERTILLANGES. 1946, p. 51.

²⁰⁶ Cf. *Supra*, ff. 52-5.

A conveniência do *ens* à potência cognitiva é expressa pelo termo *verum*. Este predicado aplica-se à concordância, à adequação, do *ens* à potência cognitiva da alma. Mediante ao que foi exposto, o *verum* estabelece uma relação entre dois *relata*. Por sua vez, esta relação deverá estar contida na definição de verdade. Portanto, quando Tomás afirma que esta relação é descrita pela fórmula *adaequatio intellectus et rei*²⁰⁷, compreende-se sua meta: a adequação é capaz de descrever, em uma sucinta expressão, tanto o tipo de relação que caracteriza a noção de *verum* quanto os dois *relata* que a compõem.

Por fim, resta-nos considerar como a *adaequatio* unifica os conceitos de *veritas rei* e *veritas intellectus*. Assim, passemos a esta consideração.

4.2 – *Veritas est adaequatio intellectus et rei*

Como se evidenciou, a *adaequatio* expressa o caráter relacional da verdade. Esta não é uma negação, como afirmara Felipe o Chanceler, mas uma relação entre *res* e *intellectus*. A noção de verdade deve, essencialmente, contemplar o intelecto, pois o conhecimento é um processo de assimilação, e seu resultado, a *veritas intellectus*. Por sua vez, a relação da coisa com o intelecto também não pode ser desprezada, na medida em que a cognoscibilidade da coisa, a *veritas rei*, é a condição de possibilidade para a conformação entre intelecto e coisa.

Situada entre dois intelectos, o humano e o divino, a coisa natural relaciona-se com eles de formas distintas. 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. De fato, há verdade no intelecto humano quando este se conforma à coisa, e fala-se em verdade da coisa por esta reproduzir o exemplar divino mediante sua entidade.

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. Dito de outra forma, a entidade da coisa é a condição de possibilidade para que o intelecto se conforme a ela. A *veritas rei* consiste, para o intelecto

²⁰⁷ Cf. TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 1, a. 1, co: “Logo, a primeira comparação do *ens* ao intelecto é que o *ens* concorde com o intelecto, concordância esta dita adequação do intelecto e da coisa e, nisto, completa-se formalmente o conceito de *verum*” [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.].

criado, em uma adequação em potência. Consoante a isto, percebe-se que a coisa natural não pode se adequar ao intelecto criado, mas está necessariamente adequada ao exemplar divino.

Mas, como uma fórmula tão sucinta quanto esta, *veritas est adaequatio intellectus et rei*, guarda em si todas estas características?

Como vimos no capítulo anterior, a *adaequatio* é uma relação que ocorre entre dois termos distintos²⁰⁸. Estabelecendo-se entre coisa e intelecto, é necessário que cada termo da relação contribua com algo próprio. Assim, a coisa é representada por sua *species*, apreendida pela primeira operação do intelecto, e que se constitui na semelhança de sua essência. Por sua vez, o intelecto apresenta um juízo, afirmando ou negando que tais e tais propriedades pertencem à coisa extramental. Dito de outra forma, a definição da *ratio veri* em termos de adequação implica em se afirmar a segunda operação do intelecto como o lugar da verdade. Por meio da primeira operação, o intelecto ainda não possui algo distinto da coisa. De fato, a *species* é semelhante à sua essência. Porém, o juízo é algo existente no intelecto e distinto da coisa. Na medida em que não há juízo fora da segunda operação do intelecto, a ela deve-se atribuir o lugar da verdade²⁰⁹.

A fórmula *adaequatio intellectus et rei* pode ser desdobrada, contemplando as múltiplas acepções possíveis do termo “verdade”. Consoante a isto, a adequação pode se dizer da coisa ao intelecto (*rei ad intellectum*), pois um ente artificial ou uma norma prescrita deve adequar-se ao intelecto que os concebe. Assim, a *adaequatio* descreve a verdade do intelecto prático.

O segundo desdobramento visa o intelecto especulativo. De acordo com este desdobramento, a adequação se dá do intelecto à coisa (*intellectus ad rem*). De fato, é o intelecto humano que deve adequar-se ao ente natural, não o inverso²¹⁰. Desta forma, Tomás inviabiliza qualquer possibilidade de relativismo epistemológico.

²⁰⁸ Cf. *Supra*, f. 55.

²⁰⁹ Cf. TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 1, a. 3, co: “O conceito de verdade encontra-se, primeiramente, lá no intelecto, onde primeiramente o intelecto começa a ter algo próprio que a coisa fora da alma não tem, mas que corresponda a ela, entre as quais pode aplicar-se a adequação. Contudo, o intelecto que forma a quiddidade das coisas não tem a não ser a semelhança da coisa existente fora da alma, tal qual também o sentido, enquanto recebe a espécie sensível. Mas, quando começa a julgar sobre a coisa apreendida, então o próprio juízo do intelecto é algo próprio a ele, e isto não se encontra fora na coisa. Mas, quando o que está fora na coisa é adequado a ele, diz-se ‘juízo verdadeiro’. Assim, o intelecto julga sobre a coisa apreendida quando diz ser ou não ser algo, e isto é do intelecto que compõe e divide” [ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens, inter quae adaequatio attendi potest. Intellectus autem formans quidditatem rerum, non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem sensibilis; sed quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum; tunc autem iudicat intellectus de re apprehensa quando dicit aliquid esse vel non esse, quod est intellectus componentis et dividensis]

²¹⁰ Cf. TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 1, a. 2, co: “A coisa é comparada de um modo ao intelecto prático, de outro, ao especulativo. Pois o intelecto prático causa as coisas, donde ser medida das coisas que são feitas por ele. Mas o intelecto especulativo, porque recebe as coisas, é, de certa forma, movido pelas próprias coisas e, assim, as coisas o mensuram” [Res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim

Assim, responde-se a questão que permanecera pendente ao término do capítulo anterior. Apesar de haver múltiplas verdades criadas, tanto por haver várias entidades quanto várias adequações da mesma entidade, a teoria tomasiana não implica em um relativismo epistemológico, pois a coisa natural não é construída pelo intelecto criado, como ocorre nas teorias do conhecimento da filosofia moderna. Dito de outra forma, é o intelecto criado que deve se adequar à coisa natural. Portanto, ao termos vários intelectos adequando-se à coisa, a verdade será a mesma para todos, pois a entidade da coisa, fundamento da *veritas intellectus*, será a mesma para eles. É significativo que, aqui, Tomás pressuponha a teoria aristotélica da *De interpretatione*, segundo a qual as palavras faladas são signos das afecções da alma e estas, signos das coisas. Embora as palavras faladas sejam diferentes em diferentes povos, as afecções da alma são idênticas, pois as coisas, das quais são signos, são as mesmas²¹¹. Torna-se patente a influência desta teoria aristotélica quando o Aquinate afirma “que *verum* diz-se primeiramente sobre a verdade do intelecto, e sobre o enunciado diz-se enquanto é signo desta verdade.”²¹² Portanto, a teoria tomasiana pressupõe uma realidade objetiva, anterior à predicação da verdade e parâmetro para esta.

No âmbito teológico, a coisa natural é dita verdadeira por sua essência corresponder às idéias presentes no intelecto divino. Dizer “uma coisa é verdadeira” significa dizer “uma coisa é genuína”. Portanto, a adequação da coisa ao intelecto (*adaequatio rei ad intellectum*) que, no âmbito antropológico, descreve a verdade do intelecto prático, também descreve a verdade em relação ao intelecto divino²¹³.

Além disso, Tomás atribui a verdade intrinsecamente a Deus e às criaturas pelo terceiro tipo de analogia, tal qual tratamos antes²¹⁴. Porém, também afirma, ao longo de sua obra, que a verdade consiste em uma relação de adequação. Neste sentido, seria lícito perguntar-nos: se a verdade é intrínseca a Deus, como a *adaequatio* aplica-se a Ele?

O Aquinate afirma que o termo *veritas* pode ser duplamente atribuído a Deus, a saber, quer metaforicamente (*metaphorice*), quer propriamente (*proprie*). É atribuído da primeira

practicus causat res, unde est mensura rerum quae per ipsum fiunt: sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mesurant ipsum.].

²¹¹ Cf. ARISTÓTELES. *De inter.* 1, 16 a 3-9.

²¹² TOMÁS de Aquino. *In I Sent.* d. 19, q. 5, a. 1, co: “quod verum per prius dicitur de veritate intellectus, et de enuntiatione dicitur in quantum est signum illius veritatis.” Cf. também Id. *ST I*, q. 16, a. 7, co: “A verdade das coisas enunciadas não é outra senão a verdade do intelecto” [veritas enuntiationum non est aliud quam veritas intellectus].

²¹³ Cf. TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 1, a. 2, co: “A partir disto, é patente que as coisas naturais, a partir das quais nosso intelecto recebe a ciência, mensuram o nosso intelecto, [...] mas são mensuradas pelo intelecto divino, no qual todas as coisas estão, assim como todas as coisas artificiais [estão] no intelecto do artífice” [Ex quo patet quod res naturales, a quibus intellectus noster scientiam accipit, mesurant intellectum nostrum, [...] sed sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia sicut omnia artificiatia in intellectu artificis.].

²¹⁴ Cf. *Supra*, f. 54.

forma quando é dito da pessoa do Filho, que imita a perfeição do Pai. Esta atribuição seria metafórica, pois a noção de verdade não se restringe a apenas uma das pessoas da trindade, mas a Deus, uno e trino. Pela segunda, é necessário termos em mente que Deus entende toda a criação através de Sua própria essência. Contudo, Seu intelecto e Sua essência são idênticos. Neste sentido, a adequação não se dá em termos de uma medida e de algo mensurado, mas em termos de igualdade. Portanto, em Deus, a *veritas rei* identifica-se com a *veritas intellectus*²¹⁵. Nele, a verdade está formal, intrínseca, própria e maximamente.

Portanto, percebe-se como a *adaequatio* unifica as noções de *veritas rei* e *veritas intellectus*. Quando a fórmula *adaequatio intellectus et rei* é compreendida como *adaequatio rei ad intellectum*, é posto de manifesto a *veritas rei*. A coisa natural deve se conformar ao exemplar divino, tal qual o artefato, ao intelecto do artífice. Por sua vez, quando a adequação é concebida como *adaequatio intellectus ad rem*, vem a lume a *veritas intellectus*. De fato, é o intelecto criado que deve se conformar à coisa, não o contrário.

À guisa de conclusão, cumpre ressaltar não ser qualquer adequação que define a *ratio veri*, mas apenas a adequação da coisa e do intelecto, conhecida pelo próprio intelecto. Neste sentido, percebe-se o elevado poder de síntese do gênio de Tomás quando, ao término do corpo do primeiro artigo do *De verit.* q. 1, este filósofo apresenta *sua* própria noção de verdade compondo três definições legadas pela tradição.

De outro modo, [a verdade ou o verdadeiro] são definidos segundo isto em que o conceito de *verum* se perfaz formalmente. E, assim, diz Isaac que “a verdade é a adequação da coisa e do intelecto”, e Anselmo, no livro *Sobre a verdade*: “a verdade é a retidão só perceptível pela mente”, pois esta retidão diz-se segundo uma certa

²¹⁵ Cf. TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 1, a. 7, co: “A verdade pode ser duplamente considerada nas coisas divinas: por um modo, propriamente, por outro, quase metaforicamente. Pois, se a verdade for considerada propriamente, então suscitará a igualdade do intelecto divino e da coisa. E porque o intelecto divino por primeiro entende a coisa que é a sua própria essência, pela qual entende todas as outras, por esta razão também a verdade em Deus suscita principalmente a igualdade do intelecto divino e da coisa, que é a sua essência, e, conseqüentemente, do intelecto divino e das coisas criadas. Contudo, o intelecto divino e sua essência não se adequam mutuamente tal qual o que mensura e o que é mensurado, visto um não ser princípio do outro, mas são totalmente idênticos; donde a verdade resultante de tal igualdade não suscitar noção alguma de princípio, quer seja considerada por parte da essência, quer por parte do intelecto, dado haver total identidade. Pois, como em Deus é o mesmo o que entende e a coisa entendida, assim, Nele, é a mesma a verdade da coisa e a verdade do intelecto, sem conotação alguma de princípio” [veritas in divinis dupliciter accipi potest: uno modo proprie, alio modo quasi metaphorice. Si enim proprie accipiatur veritas, tunc importabit aequalitatem intellectus divini et rei. Et quia intellectus divinus primo intelligit rem quae est essentia sua, per quam omnia alia intelligit, ideo et veritas in Deo principaliter importat aequalitatem intellectus divini et rei, quae est essentia eius, et consequenter intellectus divini ad res creatas. Intellectus autem divinus et essentia sua non adaequantur ad invicem sicut mensurans et mensuratum, cum unum non sit principium alterius, sed sunt omnino idem; unde veritas ex tali aequalitate resultans nullam principii rationem importat, sive accipiatur ex parte essentiae, sive ex parte intellectus, quae una et eadem ibi est; sicuti enim ibi est idem intelligens et res intellecta, ita est ibi eadem veritas rei et veritas intellectus, sine aliqua connotatione principii].

adequação, e o Filósofo diz no quarto livro da *Metafísica* que “definimos o verdadeiro quando é dito ser o que é ou não ser o que não é”.²¹⁶

Nesta passagem, encontram-se os elementos que Tomás desenvolve ao longo da primeira questão do *De veritate*, a saber: a noção de *adaequatio*, oriunda de Isaac; o lugar da verdade no intelecto, expresso pelo *sola mente perceptibilis* de Anselmo; a atribuição da verdade à segunda operação do intelecto e a necessidade da reflexão deste sobre seu próprio juízo para a obtenção da adequação veritativa, presente na afirmação do Filósofo. Eis a teoria da verdade em Tomás de Aquino.

²¹⁶ Cf. TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 1, a. 1, co: “Alio modo definitur 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 in IV Metaphysic., quod definiens verum dicimus cum dicitur esse quod est, aut non esse quod non est.”

Conclusão

Tomás de Aquino é filho de seu tempo. Portanto, para abordarmos o conceito de *adaequatio* em seu pensamento foi necessário iniciarmos nossa investigação abordando o surgimento da teoria dos transcendentais na *Summa de bono* de Felipe o Chanceler e seu posterior desenvolvimento nas filosofias de Alexandre de Hales e Alberto Magno. Este primeiro passo nos forneceu alguns elementos para compreendermos os aspectos inovadores da teoria dos transcendentais elaborada por Tomás de Aquino.

Na teoria do Aquinate, encontramos a afirmação dos transcendentais como primeiras concepções do intelecto. Tomás não os concebe mais como impressões ou intenções. Dito de outra forma, o Aquinate defende que o intelecto deve operar sobre seu próprio objeto.

Através do método da *resolutio*, o *ens* surge como a primeira noção concebida pelo intelecto. Contudo, devido à sua máxima extensão, Tomás deve descobrir como esta noção é passível de adição. Neste sentido, duas possibilidades se evidenciam. Restringindo a *ratio entis* a um modo especial de ser, Tomás deriva as dez categorias. Por sua vez, acrescentando uma diferença apenas de razão (*rationis tantum*), que em nada restringe a *ratio entis*, vem a lume os modos gerais do *ens*, os transcendentais.

Dentre estes, nossa pesquisa voltou-se sobre a noção de *verum*. Esta noção serviu-nos como via de acesso às discussões sobre os dois conceitos de verdade em jogo na filosofia tomasiana, a saber, os conceitos de *veritas rei* e *veritas intellectus*. Não obstante, tornou-se necessário justificar a afirmação do *verum* como transcendental. Para tanto, demonstrou-se que tanto a conversibilidade com o *ens* quanto o acréscimo puramente conceitual a esta noção são preservados.

Por fim, foi posto de manifesto que a *adaequatio* preserva o caráter relacional do *verum*. Decorrente deste caráter, a fórmula *adaequatio intellectus et rei* pode ser desdobrada em *adaequatio intellectus ad rem*, descrevendo a *veritas intellectus*, e em *adaequatio rei ad intellectum*, definindo a *veritas rei*. Por meio deste duplo desdobramento, percebe-se como o conceito de *adaequatio* unifica as noções de *veritas rei* e *veritas intellectus*.

Bibliografia²¹⁷

1 – Primária:

AGOSTINHO de Hipona. *De magistro*. In: Id. *Oeuvres de Saint Augustin*, 1^{re} Série: Opuscles VI. Dialogues Philosophiques. Bruges: Desclée, 1952.

_____. *Soliloquia*. In: Id. *Oeuvres de Saint Augustin*, 1^{re} Série: Opuscles V. Dialogues Philosophiques. Bruges: Desclée, 1948a.

_____. *Contra Academicos*. In: Id. *Oeuvres de Saint Augustin*, 1^{re} Série: Opuscles IV. Dialogues Philosophiques. Bruges: Desclée, 1948b.

_____. *De trinitate*. Madri: BAC, 1948c. (Obras de San Agustín; 5).

ALBERTO Magno. Id. *Super Dionysium De divinis nominibus*. Opera Omnia, XXXVII, 1 (*editio Coloniensis*), P. Simon (ed.), Münster, 1972.

_____. *De bono*. Opera Omnia, XXVIII (*editio Coloniensis*), H. Kühle (ed.), Münster, 1951.

ALEXANDRE de Hales. *Summa theologica*. Tomo 4 (*Prolegomena in librum III necnon in libros I et II "Summae Fratris Alexandri"*). ed. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, 1948.

_____. *Summa theologica*. Tomo 1. ed. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, 1924.

ARISTÓTELES. *Etica nicomachea*. Roma: Laterza, 2003.

_____. *Kategorien / Hermeneutic oder vom sprachlichen Ausdruck (De interpretatione)*. Hamburg: Felix Meiner, c1998a.

_____. *Erste Analytik, zweite Analytik*. Hamburg: Felix Meiner, c1998b.

²¹⁷ Cumpre ressaltar que, por uma questão de honestidade intelectual, encontram-se elencadas aqui não apenas as obras citadas ao longo do texto, mas também as que contribuíram indiretamente para sua produção.

_____. *Topik / neuntes Buch oder über die sophistischen Widerlegungsschlüsse*. Hamburg: Felix Meiner, 1997.

_____. *Über die Seele*. Hamburg: Felix Meiner, 1995.

_____. *Aristoteles' Metaphysik*. Hamburg: Felix Meiner, 1989-1991 (2 v.).

AVICENNA Latinus. *Liber de philosophia prima: sive, scientia divina*. Louvain : E. Peeters, 1977-1983. 3 v.

BOAVENTURA de Bagnoregio. *Escritos filosófico-teológicos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

_____. *Opera omnia*. Florentiam: Quaracchi, 1882 (v. 1).

BOÉCIO. *Contra Eutychen et Nestorium*. In: FILHO, J.S. *Os escritos teológicos de Boécio: tradução, introdução e notas*. 2000. 226 f. dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 2000.

_____. *De hebdomadibus*. In: FILHO. 2000.

DUNS Scotus. *Opera omnia*. Romae: Civitas Vaticana, 1956 (v. 4).

LIBER de causis. *O livro das causas: liber de causis*. Porto Alegre : EDIPUCRS, 2000.

TOMÁS DE AQUINO. *In quattuor libros Sententiarum*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzborg, 1980 a, (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, t. I).

_____. *Summa Theologiae*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzborg, 1980 b, (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, t. II), pp. 184-926.

_____. *Quaestiones Disputatae de Veritate*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzborg, 1980 c, (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, t. III), pp. 1-186.

_____. *De ente et essentia*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzborg, 1980d, (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, t. III).

_____. *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzborg, 1980e, (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, t. III).

_____. *In peri Hermeneias expositio*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzborg, 1980f, (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, t. III).

_____. *Super Iob expositio*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzborg, 1980g, (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, t. III).

_____. *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*. Torino: Marietti, 1977.

_____. *Physicorum Aristotelis*. Taurini: Marietti, 1965.

2 – Secundária:

AERTSEN, J. A. *La Filosofía medieval y los trascendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino*. Trad. de M. Aguerri e I. Zorroza. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2003.

_____. “Truth in Thomas Aquinas”. *Doctor Communis, Nova Series*, 2 (2002), pp. 50-4.

_____. “Is There a Medieval Philosophy?” *International Philosophical Quarterly*, 39/4 (1999), pp. 385-412.

_____. “The Philosophical Importance of the Doctrine of the Transcendentals in Thomas Aquinas”. *Revue Internationale de Philosophie* 52/204 (1998), pp. 249-68.

- _____. "Beauty in the Middle Ages: a Forgotten Transcendental?". *Medieval Philosophy and Theology*, 1 (1991), pp. 68-97.
- _____. "Die Lehre der Transzendentalien und die Metaphysik: der Kommentar von Thomas von Aquin zum IV Buch der *Metaphysica*". *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 35 (1988a), pp. 293-316.
- _____. "Die transzendentalienlehre bei Thomas von Aquin in ihren historischen Hintergründen und philosophischen Motiven". In: ZIMMERMENN, A. *Thomas von Aquin: Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen* (Miscellanea Medievalia 19). Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1988b, pp. 82-102
- _____. "Transzendental versus Kategorial: die Zwiespaltigkeit von Thomas Philosophie. Eine kritische Studie". *Vivarium*, 24 (1986), pp. 143-57.
- AYESTA, C. G. *Hombre y verdad: Gnoseología y antropología del conocimiento en las Q. d. de veritate*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2002.
- BAZÁN, C. "Thomas d'Aquin et les transcendants". *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 84 (2000), pp. 93-104.
- BEARDSLEY, P. J. "Another Look at the First Principles of Knowledge". *The Thomist*, 36 (1972), pp. 566-98.
- BERTI, E. "Osservazioni a proposito di verità e metafisica". *Doctor Communis. Nova Series*, 2 (2002), pp. 161-8.
- BUERSMEYER, K. A. "Aquinas on the *modi significandi*". *The Modern Schoolman*, 64 (1987), pp. 73-95.
- BURGOA, L. V. *El problema de la verdad*. Barcelona: Herder, 1964.

- BURRELL, D. B. "Aquinas and Islamic and Jewish Thinkers". In: KRETZMANN, N.; STUMP, E. S. (eds.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. New York: Cambridge University Press, 1993.
- CAMPODONICO, A. "Ragione speculativa e ragione pratica in Tommaso d'Aquino: analogie, differenze, sinergie". *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 89/2-3 (1997), pp. 267-98.
- CEVOLINI, A. "Realtà e riflessione. Introduzione al problema della verità". *Divus Thomas*, 104 (2001), pp. 121-49.
- CORCUERA, F. U. *Metafísica de la esencia. Un estudio desde Tomás de Aquino*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2001.
- DARGE, R. "Seinswahrheit und Erkenntniswahrheit. Francisco Suárez und die thomistische Lehre von der *analogia veri*". In: PICKAVÉ, M. (ed.) *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*. *Miscellanea Medievalia*, 30. Berlin - New York: Walter de Gruyter, 2003, pp. 246-65.
- DE BONI, L. A. "A antropologia cristã de Tomás de Aquino". In: COSTA, E. F. d.; COSTA, M. R. N. (orgs). *Temas tomistas em debate*. Recife: Instituto de Pesquisas Filosóficas Santo Tomás de Aquino, 2003.
- _____. *Filosofia medieval: textos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000a.
- _____. "Apresentação". In: ULLMANN, R. A. *A universidade medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000b.
- _____. "Apresentação". In: BOAVENTURA de Bagnoregio. *Escritos filosófico-teológicos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- DE LIBERA, A. *Pensar na Idade Média*. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- _____. *A Filosofia Medieval*. Trad. de Nicolas Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo, SP: Edições Loyola, 1998.

- DE RIJK, L. M. “The Aristotelian Background of Medieval *Transcendentia*”. In: PICKAVÉ, M. (ed.) *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*. Miscellanea Medievalia, 30. Berlin - New York: Walter de Gruyter, 2003, pp. 3-22.
- DESMAZIÈRES, A. “La *nouvelle théologie*, prémisse d'une théologie herméneutique? La controverse sur l'analogie de la vérité (1946-1949)”. *Revue Thomiste*, 104/1-2 (2004), pp. 241-72.
- DEWAN, L. “Which esse Gives the Answer to the Question *Is It?* for St. Thomas”. *Doctor Communis. Nova Series*, 3 (2002), pp. 80-97.
- _____. “A Note on Metaphysics and Truth”. *Doctor Communis, Nova Series*, 2 (2002), pp. 143-53.
- ECO, U. *The aesthetics of Thomas Aquinas*. Cambridge: Havard University Press, 1983.
- ELDERS, L. J. “Saint Thomas d'Aquin et Aristote”. *Revue Thomiste* 88 (1988), pp. 357-76.
- FABRO, C. “The Transcendentality of *ens – esse* and the Ground of Metaphysics”. *International Philosophical Quarterly*, 6 (1966), pp. 389-427.
- _____. *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. 3. ed. Torino: Internazionale, 1963.
- FILHO, J.S. *Os escritos teológicos de Boécio: tradução, introdução e notas*. 2000. 226 f. dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 2000.
- FLOUCAT, Y. “La vérité comme conformité selon saint Thomas d'Aquin”. *Revue Thomiste*, 104/1-2 (2004), pp. 49-102.

- GALLUZZO, G. "Il tema della verità nell'*Expositio libri Peryermenias* di Tommaso d'Aquino". *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 11 (2000), pp. 217-57.
- GILSON, E. *El ser y los filosofos*. Pamplona: Eunusa, 1979.
- GIRALT, E. F. "Verdad y Metafísica". *Doctor Communis, Nova Series*, 2 (2002), pp. 169-91.
- _____. "El concepto tradicional de verdad en Santo Tomás". *Espíritu* (1986), pp. 111-26.
- GORIS, W. (org.). *Die Metaphysik und das Gute: Aufsätze zu ihren Verhältnis in Antike und Mittelalter*. Jan A. Aertsen zu Ehren. Leuven: Peeters, 1999 (Recherches de Théologie et Philosophie médiévales. Bibliotheca 2).
- GRIEF, G. F. "The Relation between Transcendental and Aesthetical Beauty According to St. Thomas". *The Modern Schoolman* 40 (1963), pp. 163-82.
- HANKEY, W. J. "Why philosophy abides for Aquinas". *The Heythrop Journal*, 42/3 (jul. 2001), pp. 329-48.
- HEIDEGGER, M. *Sobre a essência da verdade*. Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1970.
- _____. *Sein und Zeit*. Tübinguen: Max Niemeyer Verlag, 1967.
- HENRY, D. P. "The Logical Grammar of the Transcendentals". *The Philosophical Quarterly* (Scotland) 43/173 (1993), pp. 431-46.
- JORDAN, M. D. "The Evidence of the Transcendentals and the Place of Beauty in Thomas Aquinas". *International Philosophical Quarterly* 29 (1989), pp. 393-407.
- _____. "The Grammar of esse: Re-Reading Thomas on the Transcendentals". *The Thomist* 44 (1980), pp. 1-26.

- KIRKHAM, R. L. *Teorias da Verdade: uma Introdução Crítica*. Trad. de Alessandro Zir. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2003.
- KRETZMANN, N. e STUMP, E. (orgs). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- KNASAS, J. F. X. “Transcendental Thomism and the Thomistic Texts”. *The Thomist* 54/1 (1990), pp. 81-95.
- LOBATO, A. “Santo Tomás de Aquino y la vía trascendental en Filosofía”. In: PICKAVÉ, M. (ed.) *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*. *Miscellanea Medievalia*, 30. Berlin - New York: Walter de Gruyter, 2003, pp. 163-78.
- _____. “Fundamento y desarrollo de los trascendentales en Santo Tomás de Aquino”. *Aquinas*, 34/2 (1991), pp. 203-21.
- _____. *Ser y belleza*. Barcelona: Herder, 1965.
- LOMBRAÑA, J. V. “Verdad y existencia según Sto. Tomás”. *Pensamiento* 59 (2003), pp. 257-68.
- _____. “La teoría constructivista de la verdad”. In: VILLEGAS FORERO, L. (ed.) *Verdad: Lógica, representación y mundo*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1996.
- MACDONALD, S. P. “The metaphysics of goodness and the doctrine of the transcendentals”. In: MACDONALD, S. P. (ed.). *Being and Goodness*. Ithaca: Cornell University Press, 1991, pp. 31-55.
- MAESTRE, J. M. B. “Sobre la superación del orden categorial en la metafísica tomista”. *Pensamiento*, 201/51 (1995), pp. 441-54.
- MARQUÉS, A. G. “La polemica sobre el ser en el Avicena y Averroes latinos”. *Anuario Filosófico*, 20/1 (1987), pp. 73-103.

- MATOS, C. L. d. *Um capítulo da história do tomismo: a teoria do conhecimento de Tomás de Aquino e sua fonte imediata*. São Paulo: [s. n.], 1959.
- MAURER, A. *About beauty: a thomistic interpretation*. Houston: Center for Thomistic Studies, 1983.
- MCINERNY, R. M. "Saint Thomas on *De hebdomadibus*." In: MACDONALD, S. P. (ed.). *Being and Goodness*. Ithaca: Cornell University Press, 1991, pp. 74-97.
- NASCIMENTO, C. *Santo Tomás de Aquino: O Boi Mudo da Sicília*. São Paulo, SP: EDUC, 2003.
- OEING-HANHOFF, L. *Ens et unum convertuntur: Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, 37/3: Münster in Westfalen: Aschendorff, 1953.*
- PERLER, D. "Ockhams Transformation des Transzendentalien". In: PICKAVÉ, M. (ed.) *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*. *Miscellanea Medievalia*, 30. Berlin - New York: Walter de Gruyter, 2003, pp. 361-82.
- PONFERRADA, G. E. "El tema de la verdad en Santo Tomás: sus fuentes". *Sapientia* 41 (1986), pp. 11-36.
- POUILLON, H. "La beauté, propriété transcendente chez les Scholastiques," *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 15 (1946), pp. 263-328.
- _____. "Le premier traité de propriétés transcendentales. La 'Summa de bono' du Chancelier Philippe". *Revue Néoscholastique de Philosophie* 42 (1939), pp. 40-77.
- PRESTIPINO, V. "Adequatio e razionalità." *Giornale di Metafisica* 32 (1977), pp. 205-16.

- RUFFINENGO, P. P. “L'*ipsum esse* non è ancora l'*actus essendi* di S. Tommaso”. *Aquinas* 38/3 (1995), pp. 631-5.
- SALLES, S. d. S. *A resolutio como itinerário metafísico de Santo Tomás de Aquino: a elevação da *dýnamis* aristotélica a *potentia essendi* nas *Quaestiones disputatae De Potentia Dei**. 2005. 329 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Centro de Teologia e Ciências Humanas, PUC-RIO, Rio de Janeiro, 2005
- SANCIPRIANO, M. “Pensiero e trascendenza”. *Aquinas* (1990), pp. 669-73.
- SEGOVIA, F. H. *Tomás de Aquino ante la crítica: La articulación trascendental de conocimiento y ser*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1992.
- SEGURA, C. “El ser de la verdad en la *Metafísica* de Aristóteles”. *Tópicos* 4/6 (1994), pp. 89-115.
- _____. “Verdad, juicio y reflexión según Tomás de Aquino”. *Anuario Filosófico* 21/1 (1988), pp. 159-69.
- SEIDL, H. “Metaphysics and Truth”. *Doctor Communis* (Nova Series) 2 (2002), pp. 154-60.
- SERTILLANGES, A.-D. *Santo Tomás de Aquino*. Trad. de José Luis de Izquierdo Hernández. Buenos Aires: DEDEBEC, 1945 (v.1).
- STEIN, E. *Seminário sobre a verdade: lições preliminares sobre o parágrafo 44 de *Sein und Zeit**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- TOMARCHIO, J. “Aquinas's Division of Being According to Modes of Existing”. *Review of Metaphysics* 54/3 (2000-2001), pp. 585-613.
- TORRELL, J-P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua Pessoa e sua Obra*. Trad. de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo, SP: Edições Loyola, 1999.

- VELDE, R. A. te, “Die Differenz in der Beziehung zwischen Wahrheit und Sein. Thomas' Kritik am augustinischen Wahrheitsverständnis”. In: PICKAVÉ, M. (ed.) *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*. Miscellanea Medievalia, 30. Berlin - New York: Walter de Gruyter, 2003, pp. 179-97.
- VENTIMIGLIA, G. “Quali sarebbero le novità della dottrina tomista dei trascendentali? Osservazioni sullo studio di Jan A. Aertsen”. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 89/2-3 (1997), pp. 407-27.
- _____. “Il trattato tomista sulle proprietà trascendentali dell'essere”. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 87/1 (1995), pp. 51-82.
- VILLAGRASA, J. “La *resolutio* come metodo della metafisica secondo Cornelio Fabro”. *Alpha Omega* 4 (2001), pp. 35-66.
- WADDELL, M. M. “Truth or Transcendentals: What Was St. Thomas's Intention at *De veritate* 1.1?” *The Thomist* 67 (2003), pp. 197-219.
- WIELE, J. V. “Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de saint Thomas”. *La revue philosophique de louvain*, 52 (1954), pp. 521-71.
- WIPPEL, J. F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*. Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy, 1: Washington: Catholic University of America Press, 2000.
- _____. “Truth in Thomas Aquinas” [2]. *The Review of Metaphysics* 43/3, 1990, pp. 543-67.
- _____. “Truth in Thomas Aquinas” [1]. *The Review of Metaphysics* 43/2, 1989, pp. 295-326.