
Arthur da Silva Pinto

ADÆQVATIO

PONTO UNIFICANTE ENTRE
VERITAS REI E *VERITAS INTELLECTVS*
NO PENSAMENTO DE



Editora Fundação Fênix

de **TOMÁS**
AQUINO

A presente obra busca trazer a importância da discussão acerca dos transcendentais, presente na reflexão filosófica da Idade Média, mais especificamente, durante o século XIII. Mostrar-se-á que esta, presente de forma fecundativa na *Summa de bono* de Felipe o Chanceler e de modo gestativo nas obras de Alexandre de Hales e de Alberto Magno, veio a eclodir no pensamento de Tomás de Aquino – de modo especial em *Quaestiones disputatae de veritate*, *Summa Theologiae* e *In quattuor libros Sententiarum* – que foi capaz de expandir os conceitos elaborados pelos seus antecessores em concepções mais apuradas, dentre as quais, este trabalho focará na compreensão acerca do *verum*, o qual demonstra a *adaequatio* como noção mais precisa para este intento, tendo como escopo o ponto unificante de *veritas rei* e *veritas intellectus*. Esta compreensão, enfim, abrirá espaço para a possibilidade de colocar em pauta algumas considerações de como a fórmula de *adaequatio* pode repercutir na epistemologia tomasiana, enquanto processo – segundo o qual a quiddidade cognoscível de *res* se torna inteligível para o *intellectus* humano –, e se esta auxilia a compreender a fórmula da *adaequatio* tal como ela pertence ao transcendental *verum* como informação adicional acerca do transcendental *ens*.



Editora Fundação Fênix



ADÆQVATIO:
PONTO UNIFICANTE ENTRE VERITAS REI E VERITAS INTELLECTVS
NO PENSAMENTO DE TOMÁS DE AQUINO

Série Filosofia

Conselho Editorial

Editor

Agemir Bavaresco

Conselho Científico

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel
Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

Conselho Editorial

Augusto Jobim do Amaral
Cleide Calgaro
Draiton Gonzaga de Souza
Evandro Pontel
Everton Miguel Maciel
Fabián Ludueña Romandini
Fabio Caprio Leite de Castro
Fabio Caires Coreia
Gabriela Lafetá
Ingo Wolfgang Sarlet
Isis Hochmann de Freitas
Jardel de Carvalho Costa
Jair Inácio Tauchen
Jozivan Guedes

Lucio Alvaro Marques
Nelson Costa Fossatti
Norman Roland Madarasz
Nuno Pereira Castanheira
Nythamar de Oliveira
Orci Paulino Bretanha Teixeira
Oneide Perius
Raimundo Rajobac
Renata Guadagnin
Ricardo Timm de Souza
Rosana Pizzatto
Rosalvo Schütz
Rosemary Sadami Arai Shinkai
Sandro Chignola

Arthur da Silva Pinto

ADÆQVATIO:
PONTO UNIFICANTE ENTRE *VERITAS REI* E *VERITAS INTELLECTVS*
NO PENSAMENTO DE TOMÁS DE AQUINO



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2021

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Capa: Luciane Colbeich

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –

http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

A publicação da presente obra teve o apoio da CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.



Série Filosofia – 58

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Arthur da Silva Pinto

PINTO, Arthur da Silva. *ADÆQVATIO*: ponto unificante entre *veritas rei* e *veritas intellectus* no pensamento de Tomás de Aquino. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2021.

180p.

ISBN – 978-65-87424-77-4



<https://doi.org/10.36592/9786587424774>

Disponível em: <https://www.fundarfenix.com.br>

CDD-100

1. Transcendentais. 2. *adaequatio*. 3. *verum*. 4. verdade da coisa. 5. verdade do intelecto.

Índice para catálogo sistemático – Filosofia e disciplinas relacionadas – 100

Aos meus antepassados, na esperança de honrá-los.

«CONVENIENTIAM ERGO ENTIS AD APPETITVM
EXPRIMIT HOC NOMEN 'BONVM' [...]. CONEVIENTIAM
VERO ENTIS AD INTELLECTVM EXPRIMIT HOC NOMEN
'VERVM'. [...] HOC EST ERGO QVOD ADDIT VERVM SVpra
ENS, SCILICET CONFORMITATEM SIVE ADÆQVATIONEM
REI ET INTELLECTVS»

– De ver., q.1, a.1.

AGRADECIMENTOS

Quero iniciar agradecendo ao Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich. Mais do que um orientador, ele tem sido para mim um verdadeiro mestre. Da mesma maneira, estendo meus agradecimentos à Editora Fundação Fênix que tornou a publicação deste estudo uma realidade.

Sou grato imensamente a todos que, de alguma forma, se fizeram presentes neste trabalho. Com certeza, sem todo apoio que eu tive esta pesquisa não teria sido possível.

Quero iniciar agradecendo ao Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich. Mais do que um orientador, ele tem sido para mim um verdadeiro mestre.

Além daquele me orientou durante este período, agradeço do mesmo modo os Profs. Drs. Alfredo Carlos Storck e Pedro Gilberto Leite Jr., bem como, o Doutorando Guido José Rey Alt, os quais, com muita seriedade, competência, profissionalismo e justiça, se colocaram a avaliar meu trabalho.

Igualmente, estendo minha gratidão à Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e à Congregação Marista por todo suporte que me conferiu por meio da eficácia da estrutura de sua instituição de ensino. Também quero mencionar neste agradecimento os demais professores do Programa de Pós-Graduação de Filosofia da mesma Universidade, os Profs. Drs. Agemir Bavaresco, Nythamar Hilario Fernandes de Oliveira Jr., Norman Roland Madarasz, Fabio Caprio Leite de Castro, Draiton Gonzaga de Souza, Claudio Gonçalves de Almeida, Nuno Miguel Castanheira Pereira e a Prof^a Dra. Caroline Izidoro Marim. Além desses, agradeço, do mesmo modo, o Prof. Dr. Klaus Peter Kristian Hilbert, PPG-História, por todo auxílio e motivação que me deu neste período.

Também agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoa de Nível Superior. Com certeza, os recursos financiados pela CAPES foi fundamental para que meus estudos seguissem seu curso.

Ademais, sou grato pelo Colégio Sinodal da Paz. Além de ter sido o principal responsável por minha educação básica, também tem sido o espaço em que eu tenho podido retribuir à sociedade tudo aquilo que um dia outros fizeram por mim, ensinando-me e educando-me.

Por fim, não posso deixar de mencionar os meus amigos e familiares que estiveram junto a mim durante este tempo. Sem o carinho, a atenção e o afeto que me deram, seria muito mais difícil encarar este tempo com tanta alegria, empenho e trabalho duro. De modo especial, agradeço ao meu pai, Cláudio Joel Lopes Pinto (1958-2016), cuja memória dedico neste trabalho. Com ele, eu aprendi a sentir a "verdade".

LISTA DE ABREVIATÖES

Agostinho de Hipona:

De Trin. – *De Trinitate.*

Solil. – *Soliloquia*

Alberto Magno:

Albert. Super Dionysium – *Super Dionysium De divinis nominibus.*

De bono – *De bono.*

Alexandre de Hales:

S. Th. fratris – *Summa theologica.*

Avicena:

Metaph. – *Liber de philosophia prima sive scientia divina.*

Aristóteles:

Anal. Post. – *Analytica Posteriora.*

De an. – *De anima*

De int. – *De interpretatione (Peri hermeneias).*

Et. nic.; Et. eud. – *Ética Nicomaquea; Ética Eudemia.*

Met. – *Metaphysica.*

Meteor. – *Meteora.*

Top. – *Tópicos.*

Boaventura:

Brevi. – *Breviloquium.*

Itin. – *Itinerarium mentis in Deum.*

Dionísio o Areopagita:

Div. Nom. – *The Divine Names & the Mystical Theology.*

Felipe o Chanceler:

S. de bono – *Summa de bono.*

Guilherme de Ockham:

Script. in I sent. – *Scriptum in I sententiarum.*

Henrique de Gand:

Summa quaest. – *Summa quaestionum ordinarium*

Proclo

Lib. de Caus. – *Liber de Causis.*

Tomas de Aquino:

Contra Gent. – *Summa contra Gentiles.*

De caus. – *Super librum de causis expositio.*

De ente et es. – *De ente et essentia.*

De pot. – *Quaestiones Disputatae de Potentia.*

De ver. – *Quaestiones Disputatae de Veritate.*

De vir. – *Quaestiones Disputatae de Virtutibus.*

In Anal. Post. – *In libro Posteriorum Analyticorum.*

In de an. – *Sententia libri de anima.*

In de Trin. – *Super Boethium de Trinitate.*

In Met. – *In Libris Metaphysicorum.*

In peryerm. – *Expositio libri Peryermeneias.*

In Phys. – *In Libros Physicorum.*

In Sent. – *In quattuor libros Sententiarum.*

Quodl. – *Quaestiones De Quodlibet.*

S. Th. – *Summa Theologiæ*¹.

¹ Na epígrafe 3.3, tomou-se a tradução feita por Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, a saber: TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia [Primeira Parte – Questões 84-89]*. 2. ed. Uberlândia: EDUFU, 2016. No decorrer da dissertação em que se fizer uso das contribuições do tradutor mencionado, utilizar-se-á para citar suas reflexões e comentários a nota TOMÁS DE AQUINO, 2016.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1. A GÊNESE DA TEORIA DOS TRANSCENDENTAIS	23
1.1 Os traços gestativos dos transcendentais no século XIII	24
1.1.1. Felipe o Chanceler	24
1.1.2. Alexandre de Hales.....	39
1.1.3. Alberto Magno	50
2. TOMÁS DE AQUINO E A TEORIA DOS TRANSCENDENTAIS	65
2.1. <i>Resolutio</i> : o <i>ens</i> como a primeira noção do intelecto.....	66
2.1.1. A problemática do <i>ens</i> em Tomás de Aquino	74
2.1.2. A adição ao <i>ens</i> e suas dimensões categoriais	81
2.2. Os transcendentais como os modos gerais do <i>ens</i> e sua derivação subsequente	90
3. O VERVM E A ADÆQVATIO NA FILOSOFIA DE TOMÁS DE AQUINO	105
3.1. A concepção tomista acerca do <i>Verum</i>	107
3.1.1. <i>Veritas rei</i> e <i>veritas intellectus</i>	110
3.1.2. O <i>verum</i> enquanto transcendental.....	118
3.2. <i>Adæquatio</i> como definição de <i>verum</i>	132
3.2.1. <i>Adæquatio</i> : o ponto unificante entre <i>veritas rei</i> e <i>veritas intellectus</i>	137
3.3. Repercussões de <i>verum</i> e de <i>adæquatio</i> na epistemologia tomasiana	145
CONSIDERAÇÕES FINAIS	163
REFERÊNCIAS	175

INTRODUÇÃO

Por que estudar Tomás de Aquino hoje? Qual importância pode o pensamento do medieval ter? Por que falar acerca da filosofia medieval – se é que existiu filosofia medieval! – nos dias hodiernos, já que, desde o advento da modernidade, a perspectiva objetiva das formas abstratas e dos sistemas realistas das essências passaram a dar lugar à emergência do subjetivismo como ponto central do edifício cogitativo que culminou como uma das tendências mais abrangente da filosofia contemporânea?

No entanto, desvalorizar totalmente a estrutura reflexiva medieval, como se ela simplesmente fosse algo a ser engavetado, também não demonstra ser uma postura condizente com a seriedade acadêmica tão requerida hoje em dia. Ora, se por um lado defende-se que o pensamento do medieval foi construído sobre a fundamentação da dogmática católica, desde os princípios da Patrística, por outro, porém, argui-se que as ponderações acerca da fé aparentam demonstrar seu valor justamente por não abdicar da sistemática filosófica dos primeiros pensadores gregos, senão desenvolvendo-a, tanto a partir do contato entre a Igreja e as classes eruditas helênicas ao anunciar-lhes o εὐαγγέλιον (*euangélion*) quanto, posteriormente, quando a escolástica se propõe a estabelecer, com a ideia de *scientia*, um diálogo inter-religioso com os pensadores semitas emergentes.

Não por menos, de acordo com Henri-Dominique Gardeil¹, Essa questão tem sido ao longo dos anos, objeto de vivas discussões, as quais por um lado os especialistas têm defendido a existência de uma filosofia medieval e por outro sustentam que este pensamento do medieval não era uma autêntica filosofia, uma vez que fora elaborada sob o domínio sintético do dogma. Por isso, antes de afirmar qualquer coisa sobre o pensamento medieval e, por conseguinte, acerca da estrutura reflexiva de Tomás de Aquino, vale questionar-se se a “filosofia medieval” como um todo é realmente *philosophica*.

Neste sentido, de acordo com Jan Adrianus Aertsen, todo estudante da história intelectual deste período sabe por experiência própria que esta não é uma

¹ Cf. GARDEIL, 1967a, p. 47.

questão retórica, já que, a hierarquia dos saberes constituía seu itinerário partindo das *Sacris Scripturis*, seguindo pelos escritos dos *sanctorum*, sendo permeados pelas *sententias magistrorum*, para enfim chegar aos *philosophos*. Todo esse sistema, no entanto, servirá de base para muitas reflexões que se tornarão emergentes nas especulações filosóficas a partir das primeiras décadas do século anterior.²

No entanto, como se sabe, Aertsen não foi o primeiro a investigar a filosofia do medievo na contemporaneidade. Quem primeiramente tratou de buscar responder quão filosófica é a filosofia medieval foi o teórico francês Etienne Gilson. Ora, demonstrando-se como o precursor deste quadro, em seu escrito *L'espirit de la philosophie médiéval*³, o pensador sustenta a tese de que falar em filosofia medieval significa necessariamente tratar de uma *philosophie Chrétienne*, ou seja, de uma “filosofia cristã”. Neste sentido, a revelação seria a auxiliar indispensável para a razão, cujas bases de compreensão da realidade se sustentavam na então chamada “metafísica do Êxodo”, na qual Deus se revelara a Moisés como « Ego sum qui sum ».

Neste seguimento, dado que a filosofia contemporânea conhecia o fato de que todo pensamento teórico se encontra nutrido pela experiência pré-reflexiva, esta última deveria ser permeada pela fé cristã. Todavia, Jan Aertsen traz objeções sobre a “filosofia cristã”. Segundo o mesmo, o caráter histórico da obra gilsoniana coloca o monge como o verdadeiro filósofo de Cristo, trazendo a tendência em reduzir o pensamento medieval enquanto filosofia da religião, além de que tais sustentações colocavam a filosofia em submissão à teologia, o que poderia conduzir à liquidificação daquela nesta última⁴. Assim sendo, considerar Tomás de Aquino apenas como um grande teólogo pode levar a sua carga filosófica – que é grande! – a ser marginalizada.

² Cf. AERTSEN, 2003. Aproveita-se aqui para mencionar que esta obra foi importantíssima para que se estabelecesse a reflexão acerca da Filosofia Medieval como pensamento transcendental. As respectivas citações tiradas do texto de Aertsen, assim como as demais que não estão em português, quando tomadas diretamente, serão também referenciadas com o fragmento de acordo língua própria do texto. Isso vale também para os textos em latim; além da pesquisa se focar na reflexão filosófica, o presente estudo também se dedicou no trabalho de algumas traduções que não se fizeram disponíveis nas obras presentes nas Referências Bibliográficas.

³ Cf. GILSON, 2006.

⁴ Cf. AERTSEN, 2003, p. 20.

Não obstante, a “filosofia cristã” enquanto definição de pensamento medieval aos poucos foi dando lugar a um novo momento da contemporaneidade intelectual marcado pelo “giro linguístico”⁵, no qual se buscava aproximar as análises etimológicas escolásticas das problemáticas lançadas a partir da filosofia da linguagem. Neste cenário, as *artes sermocinales* do *trivium* exercem o papel primordial em trabalhar a lógica e a semântica, conectando os conceitos analíticos capitais de “significado” e “significância” com os termos escolásticos *significatio* e *suppositio*⁶. Entretanto, como bem defende o medievalista holandês, esta forma de análise centra-se demasiadamente no método – que tem sua importância nas análises medievais contemporâneas – o que pode acabar por distanciar-se do conteúdo principal do modo medieval de filosofar⁷.

Posteriormente, o foco linguístico-semântico cedeu espaço ao “aristotelismo ético” de Alain de Libera. Neste sentido, seu enfoque no filosofar está em qualquer pessoa que viva de acordo com a boa ordem natural, adquirindo, por conseguinte, o fim último da natureza humana. Não obstante, essa sua forma de compreender as reflexões medievais de modo naturalista se põe contra a “salvação filosófica” de Gilson, vendo, na Faculdade de Artes Liberais um modo de trazer autonomia à filosofia, já que, fora das Universidades, a inserção das línguas vernáculas e o ascetismo filosófico de Dante e Meister Eckhart expõem a experiência do pensamento vinculado à “desprofissionalização” da filosofia⁸. Este modo de compreender a filosofia medieval, embora tenha sido importantíssimo para desmistificar o período medieval enquanto “idade das trevas” acabou por centrar-se demasiadamente em alguns expoentes, deixando de lado grandes nomes do pensamento escolástico, entre eles, o do Doutor Angélico. Por este motivo, Jan Aertsen argui que entender a filosofia medieval enquanto pensamento

⁵ Cf. *Ibidem*, p. 21.

⁶ Para maiores aprofundamentos da influência do pensamento medieval na filosofia analítica e na filosofia da linguagem, a obra *The History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*, contém uma variada contribuições de artigos e ensaios que expõem muito bem a problemática comentada (cf. KRETZMANN; KENNY; STUMP et al. (Orgs.), 1982).

⁷ Cf. AERTSEN, 2003, p. 24.

⁸ Cf. DE LIBERA, 1999, p. 15.

transcendental vem a ser possivelmente o modo mais completo de compreender filosoficamente o que foi este período de reflexão⁹.

Trazida muitas vezes como a máxima de Descartes¹⁰, a sentença « *Cogito ergo sum* » define a antropologia do filósofo francês como *res cogitans*. Na inovação de seu pensamento, o fundamento sólido para poder-se chegar à verdade precisa passar pelo crivo subjetivo da racionalidade suposto na análise dedutiva; tal reflexão dará início a uma série de pensamentos, os quais serão tidos como próprios da filosofia moderna. Contudo, ao se pensar em filosofia medieval enquanto pensamento transcendental e seu viés metodológico interposto não apenas na *compositio* – itinerário que parte dos efeitos para chegar à causa –, mas de modo especial na *resolutio* – contrário à *compositio*, parte da causa para o efeito, representando no pensamento do medievo, uma lógica alternativa à da dialética clássica que aparenta muito aproximar-se da filosofia analítica contemporânea –, as distâncias ideológicas entre o medievo e a modernidade aparentam estar cada vez mais próximas do que se pensara.

Para sustentar a sua tese, Jan Aertsen toma como exemplo a análise de quatro *theologi*: Boaventura, Tomás de Aquino, Duns Escoto e Mestre Eckhart. Primeiramente, ele coloca que Boaventura argui que o divino pode ser contemplado enquanto o ser mesmo, já que este seria propriamente o primeiro nome de Deus. Por conseguinte, o pensador holandês segue afirmando que, se o intelecto conhece alguma realidade por sua definição, logo, tal definição deve ser formada por algo superior, isto é, por conceitos mais universais, os quais são definidos por outros conceitos mais gerais, até se chegar à concepção mais universal¹¹ cujas propriedades são inevitavelmente dotadas das ideias de perfeição ou imperfeição, mutabilidade ou permanência, bem como, dependência ou absolutez. Neste seguimento, as imperfeições se dão a conhecer por determinações positivas, as quais apenas são possíveis se o intelecto criado – portanto, imperfeito – for assistido pelo entendimento do ser mais absoluto. Defendendo, por fim, que a primeira das coisas intelectuais é o ser primeiro¹².

⁹ Cf. AERTSEN, 2003, p. 25-28.

¹⁰ Cf. DESCARTES, 2012, p. 62.

¹¹ Segundo Boaventura, a concepção mais geral é o ente e suas propriedades: *unum*, *verum* e *bonum*.

¹² Cf. AERTSEN, 2003, p. 28-29.

Tomás de Aquino, por sua vez, parte da ideia de convertibilidade de Aristóteles na qual *ente* e *unidade* são irreduzíveis um ao outro, posto que, ele não considerava plausível que outra forma substancial se fizesse presente em uma alma racional, visto que, nada é absolutamente único, com exceção daquela forma *única* que media a *existência* de tudo. Assim sendo, segue a compreensão de que o ser necessariamente é indiviso e o indiviso é o ser.

Em linhas perpendiculares, esta concepção tomista leva a reflexão ao encontro do pensamento de Duns Escoto, o qual, em sua teoria da univocidade, compreende que ente é o único conceito sem o qual nada pode ser conhecido. Por conseguinte, uma vez tendo esta função cognitiva, precisa ser absolutamente universal e simples a ponto de poder predicar da substância e dos acidentes – ou ainda, de Deus e do criado – e formular, enfim, aquilo que será chamado de ciência do ente, a qual se faz implícita em todo conhecer¹³.

Não obstante, a discussão imersa no modo de conhecer o ente também ressalta das controvérsias do Meister Eckhart, as quais operam instrutivamente para uma compreensão de uma metafísica axiomática, cuja tese apresenta os *termini generales*¹⁴ não como acidentes, senão enquanto *prima*, delineando, neste sentido, que estes termos gerais não são posteriores ao ente, mas sim anteriores¹⁵.

Neste escopo, o “ser primeiro” de Boaventura, a “convertibilidade” do ente e do uno no Aquinate, a “univocidade” do ente em Duns Escoto e os “primeiros termos gerais” em Eckhart, podem ser reduzidos a uma expressão que, quando introduzida no século XIII, se tornará caríssima à sua tradição: *Transcendentia*. Este conceito, por sua vez, denotará, segundo Jan Aertsen, aquilo que fundamenta a filosofia medieval como um modo de pensamento transcendental¹⁶.

Enfim, esta ordem de pensamento, no que lhe concerne, deve sua existência ao enfrentamento entre o entendimento cosmológico da filosofia e a explicação do mundo dada pela teologia, que os intelectuais do final do primeiro terço do milênio

¹³ Cf. *Ibidem*, p. 29-30.

¹⁴ Os termos gerais são compreendidos por Mestre Eckhart enquanto *unum*, *uerum* e *bonum*.

¹⁵ Cf. AERTSEN, 2003, p. 30.

¹⁶ As bases reflexivas do que é compreendido no medievo sobre os transcendentais transbordarão e permearão as considerações epistemológicas modernas, entre as quais, Kant se demonstra como o grande expoente do que será produzido sobre filosofia transcendental. Contudo, fica latente a análise da transcendentalidade composta por um e por outro (cf. AERTSEN, 2003, p. 32-33).

anterior tiveram de vivenciar a fim de conceber uma explicação filosófica compreensiva da realidade¹⁷. Neste contexto, buscar-se-á a fundamentação teórica do pensamento de Tomás de Aquino.

Dada sua fundamentação metafísica e, por conseguinte, o desenvolvimento da teoria dos transcendentais em seu pensamento, questionar-se-á se é possível compreender a *adæquatio* como aquela que é o ponto unificante entre a *veritas rei* e a *veritas intellectus*, a partir da análise filosófica da discussão sobre os transcendentais no pensamento de Tomás de Aquino.

Para responder tal pergunta, a presente proposta se valerá da linha de seguimento de, pelo menos, três obras de Tomás de Aquino, a saber: *In quattuor libros Sententiarum* (I, d.8), *Quæstiones disputatæ de veritate* (q.1 e q.21) e *Summa theologiæ* (I, q. 16), sob as chaves interpretativas embasadas na síntese analítica do holandês Jan Aertsen: *La Filosofía Medieval y los Transcendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino*. Sendo assim, buscar-se-á a possibilidade de explicitar a teoria tomista segundo seu fundamento lógico-metafísico, a partir do corpo filosófico aristotélico escolástico. Por fim, esta discussão abrirá um espaço para que sajam introduzidos alguns interesses epistemológicos, os quais serão abordados a partir do conteúdo contido nas questões 84-89 da *Pars Prima* da *Summa Theologiæ* do Aquinate, na qual ele discorre o modo em que acontece o conhecimento humano, compreendido aqui como importantíssimo para entender a problemática da *adaequatio*.

Tendo isso em mente, o itinerário cogitativo do Aquinate tem como pano de fundo o edifício sistematizado do estudo do ente enquanto ente. Para tanto, em um primeiro momento, ao tratar do problema da Metafísica Medieval como Teoria dos Transcendentais, buscar-se-á reconstruir, no primeiro capítulo, os passos dos predecessores da teoria dos transcendentais, a qual, pelos especialistas, é iniciada no século XIII com o Chanceler Felipe, seguida por Alexandre de Hales e Alberto Magno, sendo este último o mentor e mestre de Tomás de Aquino na ordem dominicana.

¹⁷ Cf. *Ibidem*, p. 31.

Ao se pensar na importância filosófica dos seus respectivos escritos, não se deve deixar de observar a importância que o termo *resolutio* terá na *Summa* de Felipe o Chanceler – o precursor do pensamento transcendental na Idade Média – e, conseqüentemente, no seu desenvolvimento das noções de *ens*, *unum*, *verum* e *bonum* na *Metafísica* de Tomás de Aquino. Por meio dessas bases, o segundo capítulo fundamentará a teoria dos transcendentais na filosofia do Aquinate, em que a noção de “ente” será capital para o desenvolvimento de seu pensamento.

Compreendidas as duas primeiras etapas, o terceiro terreno deste trabalho se faz preparado para que se possa germinar a compreensão – por meio do que se entendera por “ente” – da noção de “verdade”; e nesta, destacar o papel de “coisa” e de “intelecto”. Assim, perceber-se-á que, neste momento, o Doutor Angélico foi capaz de expandir os conceitos elaborados pelos seus antecessores, donde a definição de “verdade” enquanto *adæquatio* coloca-a como a noção aparentemente mais precisa para este intento, tendo como escopo o ponto unificante da verdade da coisa e da verdade do intelecto. Este entendimento, enfim, possibilitará a abordagem de como a fórmula de *adaequatio* pode repercutir na epistemologia de Tomás de Aquino, enquanto processo – segundo o qual a quiddidade cognoscível do transcendental “coisa” se torna inteligível para o intelecto humano –, e se esta auxilia a compreensão da fórmula de *adaequatio* tal como ela pertence ao transcendental *verum* como informação adicional acerca do transcendental “ente”.

Por conseguinte, perceber o elo unificante entre realidade e intelecto compreendido pelo Aquinate será o ponto em questão da pesquisa, cujo empenho procurará – alicerçada na síntese e análise das obras já mencionadas – cursar os longos passos dos doutos pensadores do mundo medieval do século XIII que, já, bem antes, demarcaram o caminho seguido pelo Doutor Angélico, o qual apresenta grandiosidade no empenho empregado em seus escritos, a partir da audácia de percorrer este terreno que tanto mais maravilhoso se mostrou quanto mais íngreme aparentou ser.

1. A GÊNESE DA TEORIA DOS TRANSCENDENTAIS

A teoria dos transcendentais é uma doutrina acerca daquilo que é primeiro. Ora, a busca por aquilo que deveria estar em primeiro lugar, ou melhor, ser o princípio ou ἀρχή (*arché*) já configurava, desde seus primórdios, aquilo que vem a ser a estrutura do pensar filosófico. No entanto, a marca distintiva no questionamento escolástico se foca naquilo que é primeiro, ou ainda, naquilo que seria a *arché* da ordem cognitiva¹. Neste sentido, a gênese da teoria dos transcendentais, no século XIII, aparenta estar, acima de tudo, conectada com um interesse epistemológico.

Assim sendo, deve-se afirmar que o começo da teoria dos transcendentais em Tomás de Aquino tem o seu marco no centro escolar da cristandade da baixa idade média, a Universidade de Paris, a partir de três personagens centrais²: primeiramente, Felipe o Chanceler, seguido do franciscano Alexandre de Hales e, enfim, do dominicano Alberto Magno³, cujo seguimento de seus estudos se deu às margens do Reno, por decorrência do novo *studium generale* do qual ficara encarregado, em Colônia.

Os três fazem parte do recebimento da filosofia greco-árabe e o seu aristotelismo subsequente, no ocidente, que iniciara algumas décadas antes, no

¹ Em seu artigo intitulado "What is first and Most Fundamental? The beginnings of Transcendental Philosophy", Jan Aertsen discorre acerca da importância das onze questões introdutórias da obra de Felipe o Chanceler, *Summa de bono*, e de como o termo *transcendentia* ainda se faz latente em outro termo, *prima*, "as primeiras", usado para abordar sobre as noções de "ser", "uno", "verdadeiro" e "bom". Neste escopo, o medievalista holandês aponta para a importância da compreensão dos transcendentais, na tradição medieval, para tratar dessas noções que são tidas como as primeiras (*prima*) concebidas pelo intelecto (cf. AERTSEN, J. "What is first and Most Fundamental? The beginnings of Transcendental Philosophy". In: AERTSEN; SPEER, 1998, pp. 177-181).

² Esses três personagens são elencados, dada sua influência no pensamento de Tomás de Aquino: os dois primeiros (Felipe o Chanceler e Alexandre de Hales), além de tomarem posições renomadíssimas na Universidade de Paris – é exatamente lá que o Doutor Angélico viria a estudar mais tarde –, desenvolvem começam por desenvolver suas respectivas reflexões sobre os transcendentais; já o último, Alberto Magno, dá-se em Colônia, quando ele mesmo foi acompanhado diretamente pelo Aquinate. Não obstante, embora não seja um ponto a ser discursado neste trabalho, é interessante considerar que Boaventura de Bagnoregio também desenvolve uma teoria dos transcendentais (cf. *Brevi.*, I, c.6; *Itin.*, III, c.3), a qual também é considerada como uma das principais teorias desenvolvidas no século XIII.

³ Cf. AERTSEN, 2003, p. 35: "El primer desarrollo de los transcendentales se encuentra en tres pensadores, cuya actividad transcurrió en la Universidad de París [...]; en la primera mitad del siglo XIII: Felipe el Canciller, así llamado porque fue *Cancellarius* de la Universidad desde 1218 hasta su muerte en 1236; Alejandro de Hales (+1245) que ocupó la primera cátedra de los franciscanos de teología desde 1236; y Alberto Magno (+1280), que ocupó una de las dos cátedras de los dominicos en la Facultad de teología de 1242 a 1248. [...]".

século XII. Diante do que foi dito, nas páginas seguintes, buscar-se-á, trazendo o panorama histórico da gênese da teoria dos transcendentais, demonstrar de que modo o pensamento do Doutor Angélico contribui para esta problemática filosófica.

1.1 Os traços gestativos dos Transcendentais no século XIII

Em um primeiro momento, este encontro é concebido somente enquanto uma adaptação parcial e apologética de todo o arcabouço dogmático da tradição cristã iniciada com a Patrística. Contudo, nota-se que a reflexão teológica do século XIII começa por mostrar uma nova preocupação frente ao choque cultural vigente que se iniciara na Europa: definir *cientificamente* o objeto e o método da teologia⁴. Assim sendo, a opção por uma explicação naturalista da realidade vai se apresentando como a alternativa mais adequada.

Entretanto, embora o naturalismo aristotélico gradualmente se fizesse presente, a tradição eclesiástica e a sua doutrina alicerçada na defesa da fé entrepunham a razão sobre os laços platônicos da fundamentação no τὸν ἀγαθόν (*tòn agathón*), já que, desde seu confronto com o maniqueísmo afirmara inúmeras vezes a indispensável primazia do bem. Ora, esta primeira colocação parece ser plausivelmente considerável, de acordo com Jan Aertsen, visto que, é justamente arguindo sobre o *bonum* que a História da Filosofia terá – em Felipe o Chanceler – o “primeiro tratado sobre as propriedades transcendentais”.

1.1.1. Felipe o Chanceler

Escritas no início do século XIII, as questões introdutórias da *Summa* de Felipe o Chanceler constituem aquilo que se conhece como a primeira formulação da teoria dos transcendentais. Nesta, o autor coloca o termo principal, a saber, o *bonum*, em relação com os termos *ens*, *unum*, e *verum*, chamando-os de “os primeiros”, posto que não há conceitos anteriores nos quais estes possam ser reduzidos, bem como segue na sua mesma compreensão do autor: “os conceitos mais universais, contudo,

⁴ Cf. DE LIBERA, 2004, p. 376.

são: o ente, o uno, o verdadeiro e o bom", posto que "o ente, o uno, o verdadeiro e o bom são os primeiros [...]. São ditas simplesmente as primeiras intenções, pois não há antes destas algo que se faça reduzir (*resolutio*). Assim, antes dos primeiros (*prima*) não há algo que venha em definição deles"⁵

De acordo com Aertsen⁶, em sua obra *Medieval Philosophy as Transcendental Thought, From Philip the Chancellor to Francisco Suárez*, o primeiro investigador que assinalou a importância de Felipe o Chanceler para a teoria dos transcendentais foi o francês Henri Pouillon, ao publicar seu artigo intitulado "O primeiro tratado das propriedades transcendentais, a 'Summa de bono' do Chanceler Felipe"⁷, em 1939. Neste sentido, embora o nome "primeiro tratado", em *lato sensu* seja verdade, dado o fato de que o Chanceler parisiense nunca escreveu um tratado específico sobre esse ponto, Henri Pouillon estabelece que as onze questões introdutórias da *Summa de bono*, escritas entre 1225 e 1228, contêm a primeira formulação da teoria dos transcendentais.

Parece que ao elaborar esse escrito, o chanceler Felipe tem a finalidade de definir – como já se apresenta de modo patente no título – a noção de *bonum*. Neste escopo, escrever uma obra com esse fim faz sentido no momento em que se traz à lembrança o crescente resgate do "dualismo maniqueísta", que se estendera até o século XII, por heresias difundidas no ocidente europeu, mas de modo especial, no sul da França⁸. Por conseguinte, é possível compreender as onze questões da *Summa de bono* enquanto um revide a esta "nova versão" do maniqueísmo por parte de Paris.

Segundo Jan Aertsen⁹, as onze questões (q.) são divididas em quatro grupos (g.):

(g.1) q.1-3;

⁵ S. *de bono*, q.9 prol., p.4: « communissima autem haec sunt: ens, unum, verum, bonum. [...] ens et unum et verum et bonum sunt prima [...]. Primae intentiones simplices dicuntur, quia non est ante ipsas in quæ fiat resolutio. Ante prima non est quod in eorum veniat definitionem ».

⁶ Cf. AERTSEN, 2012, p. 109-110.

⁷ Cf. POUILLON, 1939, p. 40-77.

⁸ Tal concepção se estende no momento em que se atenta à quarta questão introdutória, a qual questiona, exatamente, acerca da existência de um *summum bonum*, ao qual nenhum mal possa se opor. Todavia, parece ser extremamente difícil dizer qual heresia foi alvo das críticas de Felipe o Chanceler. Em meio às divergências entre os comentadores, De Libera atribui aos albigenses (cf. DE LIBERA, 1998, p. 381), enquanto Aertsen aponta para os cátaros (cf. AERTSEN, 2003, p. 38).

⁹ Cf. AERTSEN, 2003, p. 39-40.

(g.2) q.4;

(g.3) q.5-7;

(g.4) q.8-11.

Nesta ordem, o *g.1* foca-se nas *relationes communissimorum* (relações das noções mais gerais), ou seja, na relação do *bonum* com o *ens*, com o *unum* e com o *verum*. O *g.2* procura saber se é possível que a razão chegue à compreensão da existência do *Summum Bonum* ao qual nenhum mal possa ser atribuído. O *g.3* centra-se na relação entre o bem comum (*communiter*) e o bem próprio (*appropriatur*) de Deus, donde se quer saber se o bem mais alto acrescenta algo aos demais bens. Por fim, como modo introdutório do último grupo de questões, Felipe o Chanceler, nas questões 8 e 9, respectivamente, problematiza: "Ser e ser bom são o mesmo para as coisas criadas?"; e "A bondade é boa?"; ao que tudo indica, estes questionamentos advêm da obra boeciana *De hebdomadibus*, a qual busca responder como é possível as substâncias serem boas pelo fato de terem o ser, quando elas na verdade não são bens substanciais. Nesse seguimento, conclui Jan Aertsen que a sua incorporação à *Summa de bono* demonstra a conexão entre os primórdios do pensamento medieval e a sua extensão mais recente no desenvolvimento da teoria dos transcendentais. Por conseguinte, as q.8-9 desempenham um importante papel para que o *g.4* atribua e analise a divisão no bem criado: (a) o bem da natureza, (b) o bem genérico – o qual é resultante da ação humana – e (c) o bem da graça.

Todavia, ao preceder todo esse itinerário, no prólogo da *Summa de bono*, o Chanceler parisiense buscará, na alegoria emergida do capítulo 28 do Livro de Jó, a "prata" e o "ouro" enquanto seguimentos respectivos da *razão teórica* e da *razão prática*. Em seguimento, tendo o bem como fundamento, a primazia da *universalitas boni* vai sendo analisada por ele *ex communitate principiorum*, ou seja, a partir dos princípios mais comuns. Desse modo, é possível perceber que a *Summa de bono* termina por se apresentar um tanto distante de uma fixação estrita no *bonum*, já que, em torno deste, fazem-se presentes o *ens*, o *unum* e o *verum*, os quais são tidos por

ele como os *communissima*¹⁰ ou *primae intentiones*¹¹. Nesse seguimento, ele ordena de modo recíproco as noções respectivas de comunidade e propriedade, posto que os conceitos que são mais comuns são exatamente as primeiras "intenções", as quais impossibilitam qualquer redução a um conceito anterior. Logo, ambas as noções são mais comuns por serem as primeiras e são as primeiras por serem as mais comuns.

Diante disso, parece que o interesse principal de Felipe o Chanceler se encontra na intenção de conhecer o princípio de todas as coisas, uma vez que, sem essa concepção primeira, nenhum outro conhecimento, ou mesmo a fé, podem fazer-se possíveis¹². Desse modo, a partir do método investigativo por resolução¹³ (*resolutio; reductio*) ele estabelecerá o itinerário que desaguará nas noções mais comuns (*communissima*). Assim sendo, aquilo que é concebido primeiro (*primae intentiones*) se trata do princípio do conhecimento, isto é, *ens, unum, verum e bonum*, os quais são aquilo que fundamenta os demais conceitos a serem apreendidos, assim como também são os mais comuns (*communiter*), pois se estendem a todas as coisas.

Nesta ordem, a reciprocidade entre prioridade (*primae intentiones*) e comunidade (*com-munissima*) abre espaço para a reflexão sobre a convertibilidade dessas duas noções, para a qual o Chanceler Felipe utilizará o termo *convertuntur* enquanto instrumento para poder vir a definir o *bonum*.

De acordo com o que Aertsen¹⁴ indica, a origem da noção de convertibilidade se dá na teoria da predicação elaborada por Aristóteles em sua obra "Tópicos", na

¹⁰ Cf. *S. de bono*, prol.: « Communissima autem haec sunt: ens, unum, verum, bonum ». Também, cf. AERTSEN, 2003, p. 38: "Nosotros, sin embargo, hablamos ahora *communiter*, de manera que comprendemos el ser divino que es sin materia, ser racional, ser natural y ser moral". É interessante notar que, em *Summa de bono*, Felipe o Chanceler utiliza os termos *communissima* e *primae* em vez de *transcendentia*. No entanto, ele determina o *communiter*, na q.2, ad.3, enquanto a totalidade âmbitos da realidade, que é a característica marcante dos transcendentais.

¹¹ O termo *intentio*, denotaria um grande equívoco se tomado no sentido de atividade prática referida ao seu próprio objeto. É importante salientar que se justifica a tradução do termo *intentio* por "conceito", no momento em que o mesmo termo se trata de uma tradução feita para o latim do vocábulo árabe *ma'na*, o qual tem o mesmo significado de *ratio*, que é a tradução latina para o termo grego λόγος (cf. AERTSEN, 2003, p. 38-39). Assim sendo, 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.

¹² Cf. *S. de bono*, prol.

¹³ Cf. O termo "redução" em: ABBAGNANO, 1998, p. 836-837.

¹⁴ Cf. AERTSEN, 2003, p. 41

qual, ele argui que em um dado momento, um sujeito e um predicado, poderiam ser ditos convertíveis no caso de eles estarem relacionados intrinsecamente, no sentido de o predicado poder ser tanto a definição do sujeito quanto uma propriedade dele¹⁵. Ademais, o mesmo pensador grego coloca alhures a introdução da convertibilidade entre ser e uno¹⁶, a qual é seguida por Boécio, que afirmara a convertibilidade, empregando o termo *convertitur* a fim de caracterizar a relação entre ente e unidade. Por fim, Felipe o Chanceler, aplica a noção de convertibilidade a *bonum* e *ens*, a fim de expressar uma identidade real entre eles.

Nesta busca por definir o *bonum*, ele perceberá que bem e ente são convertíveis, uma vez que sobre tudo aquilo que se diga “que é” (*ens*) “é bom” (*bonum*), do mesmo modo acerca de tudo o que é compreendido como “bom” (*bonum*) também deve ser dito “que é” (*ens*)¹⁷. Contudo, observa-se que o ente não possui uma razão definitiva (*definitivam rationem*), logo, do mesmo modo não a tem o bem. Dentro desta lógica, essas noções tidas enquanto convertíveis, em um primeiro momento, serão dadas enquanto indefiníveis¹⁸.

Desse modo, embora a ideia de convertibilidade trazida pelo Chanceler Felipe não demonstre a transcendentalidade do bem, é possível arguir que esta última seja pressuposta, visto que, *bonum et ens convertuntur*, ou seja, o bem e o ente são convertíveis; em outras palavras, isso quer dizer que de um predicado é dito tanto a definição de seu sujeito quanto sua mesma propriedade. Dito isso, assim como a noção de *ens* se apresenta enquanto um conceito indefinível – naquilo que tange a definição de algo por meio das categorias –, a noção de *bonum* – por ser convertível com *ens* – também viria a assumir a mesma propriedade de *indefinibilidade*.

De acordo com Scott McDonald, em seu escrito “The metaphysics of goodness and the doctrine of the transcendentals”¹⁹, publicado em 1991, o termo “indefinibilidade” relativo à noção de *ens* é remetido à filosofia de Aristóteles, a partir do qual, quando se diz que algo é um ente não significa que este mesmo algo seja

¹⁵ Cf. *Top.* I, c8, 103b, n.7-17, p. 242-262.

¹⁶ Cf. *Met.* XI, c3, 1061a, n.15-18, p. 495

¹⁷ Cf. *S. de bono*, q1.

¹⁸ AERTSEN, 2003, p. 41: “[...] Lo que difiere del ente es la nada, pero el no-ente no puede ser una diferencia especificadora. Como el bien es tan común como el ente, el bien es del mismo modo indefinible”.

¹⁹ Cf. McDONALD. In: McDONALD, 1991, p. 33-34.

classificado, senão que sua classificação é possível. Neste seguimento, ao afirmar o *ens* enquanto transcendental não significa necessariamente uma noção classificatória, já que, a noção de *ens* seria aplicada às coisas antes mesmo de elas serem classificadas em alguma das dez categorias. Assim sendo, *ens* transcenderia às categorias mais básicas e, por seguinte, não seria definível por elas. A partir disso, deduzem-se dois atributos próprios do *ens*: se o *ens* transcende a qualquer categoria, é impossível que ele seja explicado por elas, pois, parece não haver algo mais geral do que ele. Ora, não havendo algo mais fundamental, logo o *ens* é indefinível a partir da sistemática composta por meio de *genus* e *species*. Ademais, por ser um transcendental, o *ens* é universalmente predicável. Dentro dessa lógica, a teoria dos transcendentais emerge da problemática, fundada no *ens*, acerca da predicação de *unum*, *verum* e *bonum* e, portanto, sobre onde eles deveriam ser colocados no esquema de classificação aristotélica.

Ademais, desta mesma tentativa de encontrar uma definição para as noções transcendentais convergentes, emerge uma nova problemática que será central na teoria medieval dos transcendentais: se os *comunissima* – *unum*, *verum* e *bonum* – são convertíveis com *ens*, como aqueles podem acrescentar algo a este último?²⁰

Este questionamento permite que Felipe o Chanceler dê continuidade à problemática, seguindo a ideia de que, mesmo que do bem se diga indefinível, dada sua convertibilidade com o ente, deve-se observar que *bonum*, por sua vez, possui *notificationes* (*notif.*), ou seja, “descrições”, as quais levantam a hipótese da possibilidade de definir o bem, que o teólogo parisiense demonstra, sendo composto por três derivações²¹:

(*notif.1*) “o bem é o apetecido por todas as coisas” ou “todas as coisas tendem ao bem”;

(*notif.2*) “o bem é multiplicativo e difusivo do ente”;

(*notif.3*) “o bem é o que tem a indivisão do ato respectivo à potência absolutamente, ou em certo sentido”.

Neste escopo, ainda que o argumento não se demonstre de modo evidente, dele é possível deduzir uma solução ao problema da definibilidade. Para tanto,

²⁰ Cf. AERTSEN, 2003, p. 42.

²¹ Respectivamente, cf.: *Div. Nom.*, c.4, n.4. *Et. nic.*; *Et eud.*, I, 1, 1094a.

parece que, em um primeiro momento, deve ser descartada a definição que toma o *ens* enquanto anterior ao *bonum*, caso contrário, o ente precisaria assumir a noção de *genus*, tendo uma *species* acrescentada. Ao mesmo tempo, se o que se busca é uma definição ao bem, algo deve ser-lhe acrescentado; logo, aquilo que lhe for acrescentado deve ser convertível com o *bonum*, uma vez que este último é convertível com o *ens*. Por consequência, o Chanceler Felipe argui que a diferença especificadora não pode ser acrescentada ao ente para limitar o alcance de referência do ente enquanto realidade (*ad contrahendum suppositum*), senão que somente pode ser acrescentado a partir de uma relação conceitual (*quantum ad rationem*).

Assim sendo, é possível inferir que o teólogo parisiense fundamenta a sua teoria dos transcendentais sobre a derivação *notif.3* procedente do conceito de bem – a saber: “o bem é o que tem a indivisão do ato respectivo à potência absolutamente falando (*simpliciter*), ou em certo sentido (*quodammodo*)”²² –, cuja preferência por esta definição se dá pela centralidade que ela proporciona no conceito de *indivisum*, ou ainda, indivisão²³, que é constituída da atribuição feita à relação entre ente e uno, a qual caracteriza o *germen* da teoria dos transcendentais desde o pensamento do próprio Aristóteles²⁴.

De fato, os significados de ambos qualificativos (*simpliciter* e *quodammodo*²⁵) permitem que o teólogo parisiense atribua *simpliciter* ao primeiro ser – uma vez que a potência é idêntica ao ato na essência divina – e referencie *quodammodo* às outras

²² S. *de bono*, q.1, p. 7: « dicimus autem rationem illam rationem primam et principalem: bonum est habens indivisionem actus a potentia simpliciter vel quodammodo ».

²³ Cf. AERTSEN, 2003, p. 42.

²⁴ Cf. *Met.* XI, c.3, 1061a, n.15-18, p. 495.

²⁵ Vale ressaltar aqui que a palavra latina *simpliciter* – diferente do que é traduzido habitualmente no latim ordinário por “simplesmente” – é assumida como um termo técnico nas obras desenvolvidas durante a escolástica, sendo algo perceptível, por conseguinte, na linguagem adotada nas reflexões de Tomás de Aquino. Desse modo, parece que o mais correto é, de fato, traduzir *simpliciter* por “absolutamente falando”, ou ainda, “em termos absolutos”. Esta noção, com efeito, contrasta – como pode ser visto na citação extraída de Felipe o Chanceler – com o termo *quodammodo*, cujo significado conserva a expressão de “em certo sentido”, ou ainda, “sob certa relação”. Não obstante, nota-se que na escolástica, este conceito tanto pode ser encontrado no mesmo adverbio latino (*quodammodo*) quanto em uma forma similar, a saber, *quidam*. Nos textos do Doutor Angélico, entretanto, é mais comum vê-lo fazendo uso da expressão *secundum quid*, a qual, por sua vez, também se contrapõe a *simpliciter*. Ter esses conceitos em mente pode auxiliar na posterior compreensão das noções hilemórficas do ente, como também das concepções de *per se* e *per accidens* na Metafísica de Tomás de Aquino (cf. FARIA, 1962, p. 838.923; RIDLER, 1968, p. 1552.1566.1720.1765; VIEIRA, 2016, p. 351.385).

coisas, posto que, suas essências possuem potência e, assim sendo, são imperfeitas. Com efeito, somente o ser primeiro é ato puro. As noções aristotélicas de ato e potência são, por sua vez, empregadas pelo Chanceler Felipe como uma especificação da *indivisio*, que se trata da noção central na definição de *bonum*.

Por conseguinte, se em um primeiro momento é perceptível que a introdução da obra *Summa de bono* não reserve um espaço visivelmente distinto à análise da relação *ens* e *unum*²⁶, no decorrer de seu escrito, a noção de indivisão se torna central para que a problemática da definibilidade do bem se pautem, em decorrência de sua convertibilidade ao ente, na indivisibilidade que o *uno* acrescenta conceitualmente ao *ens*. Destarte, ao reservar um lugar privilegiado à derivação *notif.3*, Felipe o Chanceler não somente assume, senão passa a expandir o modelo aristotélico²⁷, partindo da lógica de que, se o *unum* acrescenta a indivisão de modo conceitual ao *ens*, o *bonum* adiciona-lhe a noção de finalidade. Por conseguinte, na mesma proporção em que a convertibilidade reserva espaço para a identidade às noções *unum-verum-bonum* relativas ao *ens*, a adição, contudo, replica um lugar para a diferença na lógica dos transcendentais.

Em vista disso, na medida em que essas noções transcendentais estão alicerçadas – como já foram supracitadas –, a partir do modelo *ens-unum*, tem-se como premissa básica a definição de “unidade” e “ser indiviso”, cuja preferência a escolher este modelo se encontra em função de *unum* acrescentar algo a *ens*, sem que esta adição acarrete em uma extensão ao próprio *unum*. Ora, uma vez que a

²⁶ Cf. S. de Bono, prolog. Apud: AERTSEN, 2003, p. 39-40: Lembra-se aqui que o prólogo da *Suma de bono* não evidencia em um primeiro momento a centralidade da noção de *unum*, até porque ela apresenta as onze questões divididas em quatro grupos, sendo que (g.1) foca-se nas *relationes communissimum*, ou seja, na relação do *bonum* com o *ens*, com o *unum* e com o *verum*. (g.2) procura saber se é possível que a razão chegue à compreensão da existência do *Summum Bonum* ao qual nenhum mal possa ser atribuído. (g.3) centra-se na relação entre o bem comum (*communiter*) e o bem próprio (*appropriatur*) de Deus, donde se quer saber se o bem mais alto acrescenta algo aos demais bens. Por fim, (g.4) atribui e analisa a divisão no bem criado: (a) o bem da natureza, (b) o bem genérico – o qual é resultante da ação humana – e (c) o bem da graça.

²⁷ A expressão “indivisão” se tornará central na exposição de Felipe o Chanceler, e o eixo basilar nas demais teorias dos transcendentais elaboradas na Idade Média, em função de seu fundamento estar contido no primeiro modelo, elaborado por Aristóteles (cf. *Met.* IV, c.2, 1003b, 22-25), no qual Aristóteles relaciona ente e unidade. Ao dizer que ente e unidade indicam a mesma natureza, ele afirma isso no sentido de eles seguirem um ao outro, mas não pelo fato de estarem determinados por um terceiro conceito (λόγος), o pensador grego afirma que a unidade acrescenta-lhe uma negação a partir da noção de “in-divisibilidade do ente”. Desse modo, a inovação que Philippus Cancellarius traz a esta problemática é expandir o modelo aristotélico na relação *ens-unum-verum-bonum* (cf. AERTSEN, 2003, p. 46).

unidade acrescenta algo ao ente sem o ente vir a acrescentar algo à unidade, esta mesma unidade termina por conservar seu caráter transcendental e compreensivo, visto que, acrescenta algo (uma diferença) apenas conceitual, que se trata justamente de uma negação²⁸. Assim sendo, este modelo (*ens-unum*) estruturará a interpretação que o Chanceler Felipe fará na relação entre o *bonum* e o *ens*, tal como Jan Aertsen²⁹ traz:

[...] Mesmo que [eles] fossem, em um dado momento, convertíveis respectivamente à extensão e amplitude de seus supósitos (*suppositorum*), o bem vai mais além do ente conceitualmente (*ratione*), a saber, pelo fato de que é indiviso respectivamente à finalidade ou ao ato, que se chama perfeição".

Em decorrência disso, ter-se-á a chamada tese de dupla relação entre os transcendentais – que será adotada posteriormente, por Alexandre de Hales, Alberto Magno e Tomás de Aquino –, a qual estabelece, entre os *communissima*, tanto uma *identidade real* quanto uma *diferença conceitual*. Assim sendo, enquanto aos seus supósitos, ente e bem são convertíveis, preservando uma identidade real; mas respectivamente a seus conceitos, o bem vai mais além do que ente, posto que, acrescenta-lhe algo, o que estabelece entre ambos uma diferença conceitual. Esta, porém, parece ser a razão pela qual o Chanceler Felipe se ocupa tanto da definibilidade do bem, uma vez que seu conceito (*ratio*) deve ser entendido como uma determinação conceitual do ente.

Neste ponto, Jan Aertsen³⁰ atenta para a explicação do teólogo parisiense acerca da identidade dos transcendentais, a partir da problemática: "O que quer dizer quando ele estabelece que os transcendentais são convertíveis de acordo com seus *supposita*?" Neste sentido, ele parece aproximar os termos *suppositum* e *supposita* com as análises etimológicas escolásticas – nas quais, as *artes sermocinales* do *trivium* exercem o papel primordial em trabalhar a lógica e a semântica – que

²⁸ Toma-se aqui o critério de que o prefixo latino *in* é copulado ao substantivo *divisio*, o que aponta para a "indivisão" (não-divisão) que o *unum* adiciona ao *ens*.

²⁹ AERTSEN, 2003, p. 43: "[...] Aunque [ellos] fueran incluso convertibles con respecto a la extensión y amplitud de sus supuestos (*suppositorum*), el bien va más allá del ente conceptualmente (*ratione*), a saber, por el hecho de que es indiviso respecto del fin o del acto, que se llama perfección".

³⁰ Cf. *Ibidem*, p. 44.

conectam os conceitos analíticos contemporâneos de "significado" e "significância" com os termos escolásticos *significatio* e *suppositio*, posto que, na lógica medieval, tomava-se a reflexão dessa problemática a partir a utilização dos termos "significação" e "suposição" (*significatio* e *suppositio*), sendo que o primeiro diria respeito à imposição de uma palavra com a finalidade de significar um sujeito, enquanto o segundo viria a referenciar ("supor") uma realidade já significada³¹. Com isso, Aertsen tende primeiramente a atribuir uma conexão com a lógica terminista que supõe a teoria lógico-semântica das propriedades de termos, na qual é central a distinção entre *significatio* e *suppositio*. Nesta ordem, o medievalista holandês³² segue dizendo:

"[...] Esta conexão é plausível cronologicamente, já que a guia da lógica terminista, o *Tractatus* de Pedro Hispano, foi escrito na década de 1230. A teoria da suposição distingue as diferentes funções semânticas que podem ter um termo segundo seu contexto proposicional; o termo pode representar-se (*supponit*) a si mesmo, pela forma universal ou conceito; ou por algum *suppositum* contido sob seu próprio conceito [...]"

Não obstante, ao passo que "suposição" guardava um sentido semelhante ao do conceito "referência" no conjunto terminológico contemporâneo, alguns especialistas, como Rijk, Spade, Stump, Kretzmann e McDonald³³, traduzem a identidade dos transcendentais de acordo com suas referências (*supposita*) à linguagem filosófica moderna, interpretando esta identidade enquanto igualdade na referência.

Todavia, nota-se que somente no século XIV, a teoria da suposição será empregada na descrição das relações entre os transcendentais, como é o caso de Ockham³⁴, o qual, para falar de nomes idênticos e para referir-se a individualidades

³¹ Cf. ABBAGNANO, 1998, p. 890.

³² AERTSEN, 2003, P. 44: "[...] Esta conexión es plausible cronológicamente, ya que la guía de la lógica terminista, el *Tractatus* de Pedro Hispano, se escribió en la década de 1230. La teoría de la suposición distingue las diferentes funciones semánticas que puede tener un término según su contexto proposicional; el término puede representarse (*supponit*) a sí mismo, por la forma universal o concepto; o por algún *suppositum* contenido bajo su concepto [...]"

³³ Cf. KRETZMANN et al., 1982.

³⁴ Cf. *Script. in I sent.*, d.24, q.1

das quais são verdadeiramente predicáveis, atribuindo, então, a "suposição pessoal", como é feito aos conceitos convertíveis de *ens* e *unum*. E atribui a "suposição simples" ao referenciar conceitos que se diferem, como *unum*, no momento em que conota algo diferente de *ens*. Ademais, é plausível trazer em mente que, no século XIII, por sua vez, os autores parecem evitar o termo *suppositio* no contexto dos transcendentais, uma vez que davam preferência ao uso do termo *suppositum*, em função da conotação ontológica deste último, posto que, *suppositum* significaria as coisas concretas que se encontram sob uma natureza comum, a quididade³⁵. Com efeito, Jan Aertsen³⁶ finaliza dizendo que não é difícil conectar esta significação (*significatio*) com a suposição (*suppositio*) enquanto propriedade de um termo, já que, é possível que qualquer termo que signifique a natureza comum possa estar sob (*supponit*) quaisquer dos supósitos (*supposita*) dessa natureza. Para tanto, vale observar esse discurso a partir das querelas interpostas nos conceitos de ampliação (*ampliatio*) e restrição (*restrictio*), os quais, por meio da lógica do século XIII, colocam que "restrição" designa a limitação da extensão ou denotação de um termo comum, de modo que ele fique restrito a um número menor de objetos designados, cujo processo inverso retrata a "ampliação" do mesmo termo comum³⁷. Dentro deste esquema, tratando da identidade dos transcendentais, parece que a *ampliatio* abarca as dinâmicas das noções convertíveis enquanto a *restrictio* denota as noções que diferem conceitualmente a serem a adicionadas a um conceito, como acontece no caso de *ens*, *unum*, *verum* e *bonum*, cuja restrição fundamentada na adição de uma

³⁵ Na possibilidade de considerar o particular ou o concreto na medida em que se refere ao composto de matéria e forma, o concreto pode passar a ser caracterizado por dois componentes, dos quais, matéria e forma, um é o *supósito* (*suppositum*) do outro. Para Aertsen (cf. 2003), a ênfase dada a alguma coisa no âmbito da significação é respectiva não somente à coisa significada (*res significata*), senão também ao modo de significar (*modus significandi*), uma vez que é plausível dizer que o nome "homem" significa tanto a essência de homem quanto a natureza humana em um supósito. Com efeito, o *modus significandi* de *homem* diz respeito ao composto concreto na medida em que significa a forma, ou a natureza, em um supósito, que comporta a referência à matéria. Neste andamento, o supósito se dá enquanto a significação daquilo que *ampara* ou *sustenta* a forma que lhe advém *em ato*; em outras palavras, o supósito significa o *sujeito* que *sustenta* aquilo que em *ato* lhe convém, como no caso da matéria que, nos concretos, se comporta como supósito da forma que lhe convém em *ato*. Assim, percebe-se que a significação do concreto pode ser entendida como uma composição de matéria e forma, em que aquela é supósito desta. Assim, o concreto pode ser considerado não apenas como substância primeira – este cavalo, esta pedra, este homem etc. –, mas também como o composto no qual a forma é *concretizada* ou *particularizada* na matéria.

³⁶ Cf. AERTSEN, 2003, p. 44.

³⁷ Cf. ABBAGNANO, 1998, p. 856.

negação advinda do *unum*, estrutura o modelo dos transcendentais (*ens-unum*) para as demais noções, como o Chanceler Felipe compõe (*bonum-ens*).

Dito isso, segue-se da significação conceitual para a declaração de seu significado a partir de sua definição. Assim, a mesma lógica que se segue da análise *ens-unum* e *bonum-ens* dará espaço para o Chanceler Felipe estabelecer a relação *bonum-verum*. Neste seguimento, se por um lado bem e verdade são noções convertíveis, por outro lado, elas também devem ser compostas por definições diferentes. As definições de *verum*, no entanto, serão apresentadas pelo teólogo parisiense do seguinte modo³⁸:

(def.1) "aquilo que é" de Agostinho de Hipona;

(def.2) "o que declara ou manifesta o ser" de Hilário de Poitiers;

(def.3) "retidão perceptível somente pela mente" de Anselmo de Cantuária;

(def.4) "adequação de coisa e intelecto", constituída em uma fórmula comum;

(def.5) "a indivisão do ser e do que é".

Em busca da definição mais apropriada, ou seja, uma definição que seja puramente ontológica, ele começa opondo-se à *def.2* e à *def.3*, pois "o que declara ou manifesta o ser" e a "retidão perceptível somente pela mente" fazem referência a um sujeito que conhece; neste seguimento, a verdade não deve ser dita com base em um intelecto. A *def.4* aponta para um tipo secundário de verdade, uma vez que "adequação da coisa e intelecto" denota a verdade do "signo", visto que, a adequação que se diz é entendida como a que se encontra entre um signo mental e uma coisa significada. Deste modo, a sua reflexão se desloca para a relação *ens-verum*, o que dá abertura para aderir à *def.1*, porém, Felipe o Chanceler a contesta por ela apresentar uma definição que indica o que é a verdade segundo a substância, porque, embora ela demonstre em si a convertibilidade *ens-verum*, "aquilo que é" expressa de modo insuficiente o modo conceitual (*ratio*) de verdade e sua diferença relativa ao ente. Logo, a *def.5* termina por ser a escolhida, uma vez que ela trabalha a dinâmica de "identidade e diferença" entre o ente e a verdade, pela sua fórmula: a verdade

³⁸ Cf. AERTSEN, 2003, p. 44-45.

(*verum*) é o ente (*ens*) que tem a indivisão (*indivisio*) do ser (*esse*) e daquilo que é (*et id quod est*)³⁹.

Nesta definição, segundo o que se segue em Jan Aertsen, na parte em que se refere à indivisão respectiva do ser e do que é, Felipe o Chanceler se fundamenta no Livro IV da *Metafísica* de Aristóteles⁴⁰, bem como, na ontologia de Boécio, fazendo uso de dois axiomas do *De habdomadibus*: “‘para cada simples, ser e o que é são uno’, e ‘para cada composto, ser e o que é são diferentes’. Em Deus, ser e o que é são idênticos [...]”⁴¹, ou seja, no divino, a indivisão se dá maximamente (*maxime*), o que, por inferência, leva a assumir que em Deus a verdade se dá no mais alto grau.

Na questão seguinte, ele examina a relação entre a ordem que deve estar estabelecida nos transcendentais, começando por *verum* e *bonum*, de acordo com suas definições em termos de indivisão. Neste seguimento, o *bonum* não deve ser posto anterior ao *verum*, uma vez que este diz respeito à indivisão expressa na essência de ente, enquanto aquele referencia a indivisão manifesta da essência e sua relação a um fim⁴².

Assim sendo, ao passo que *indivisio* toma um espaço central na reflexão contida em *Suma de bono*, os *communissima* seguem da seguinte forma: primeiramente, o *ens*, visto que, ele é a primeira noção do intelecto; seguido de *unum*, pois este expressa a primeira determinação do ente, a saber, a indivisão; depois disso, *verum* e *bonum* aparecem, respectivamente, acrescentando uma indivisão de natureza específica: a verdade adiciona a indivisão do ser (*esse*) e do que é (*id quod est*) e o bem, a indivisão do ato com respeito à potência.

Diante de tudo o que tem sido desenvolvido, faz-se necessário trazer a questão que o Chanceler Felipe já introduzira em seu prólogo, quando observou que o bem pertence tanto às noções mais comuns (*communiter*) quanto àquilo que é

³⁹ *S. de bono*, q.2, p. 11: « cum dicitur id quod est tria secundum rationem designatur ; id et esse articulo et equivalet illi: verum est ens habens indivisionem esse et eius quod est ».

⁴⁰ Cf. *Met.* IV, c.2. 1003, §22-25.

⁴¹ AERTSEN, 2003, p. 46: “‘para cada simple, ser y lo que es son uno’, y ‘para cada compuesto, ser y lo que es son diferentes’. En Díos, ser y lo que es son idênticos [...]”.

⁴² Cf. *S. de bono*, q.3, p. 17: « dico quod verum simpliciter prius est intellectu quam bonum. Et hoc patet ex definitionibus. Verum enim dicitur habens indivisionem esse et eius quod est. Non nominatur hic quod non sit ex parte entis, scilicet ipsum esse et id quod est. In ratione autem boni praeter esse habentur intentio finis et comparatio ad finem cum dicitur: bonum est habens indivisionem actus a potentia sive finis simpliciter vel quodam modo. Et ita patet quod verum naturaliter prius est quam bonum ».

apropriado (*appropriatur*⁴³) a Deus: Ora, se acerca do *bonum* é dito que se trata de um transcendental, isso implica em dizer que ele é comum ao criador e às criaturas? Como os *communissima* se predicam de Deus e das demais realidades? Ou melhor, "como deve ser interpretada a relação entre o que é comum (*commune*) e aquilo que é próprio (*proprium*)?"⁴⁴

Em primeiro lugar, é comum encontrar em Felipe o Chanceler a ideia de que o bem não aparenta ser uma realidade comum ao bem mais alto e ao bem criado. Ao se falar sobre o bem mais alto, fala-se acerca daquilo que é idêntico a Deus mesmo, justamente, porque, ao passo que o divino não é algo comum, o bem tampouco pode sê-lo. Ademais, se o mesmo simplesmente fosse dito comum às duas realidades, colocaria em composição tanto aquilo que é *commune* quanto o que é *proprium* em Deus, e então, o *bonum* se tornaria em um conjunto no qual, ambos – criador e a criação – estariam contidos, o que faria do bem um conceito relativo aos efeitos, ou seja, uma realidade *a posteriori*.

Por conseguinte, a solução que o teólogo parisiense apresenta coloca a comunidade do *bonum* enquanto uma noção distinta da comunidade de um gênero⁴⁵. Logo, a noção de *bonum* pertence a Deus por si (*per se*) e por causa de si (*propter se*), ao passo que o bem é dito propriedade das criaturas apenas na medida em que elas são a partir dele e tendem a ele, isto é, no momento em que Deus é a causa eficiente e final das demais realidades. Destarte, a comunidade do *bonum* é apresentada como possuinte de uma anterioridade e uma posterioridade (*secundum prius et posterius*).

Por sua vez, a expressão *prius et posterius* latentemente conserva em si as noções básicas de *analogia*, que se faz presente ao se comparar realidades em um modo igual e distinto, é um termo que será utilizado por outros autores do século XIII para, justamente, indicar a comunidade dos transcendentais *secundum prius et*

⁴³ De acordo com Jan Aertsen (2003, p. 39), "[...] 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 [...]". Todavía, para o Chanceler Felipe, "[...] 'apropiación' significa que los *communissima* son en ocasiones tratados como propios de Dios", tal como eles são, por vezes, encontrados no texto bíblico.

⁴⁴ AERTSEN, 2003, p. 47; cf. S. *de bono*, q.5: "¿Cómo debe interpretarse la relación entre lo que es común (*commune*) y lo que es propio (*proprium*)?"

⁴⁵ Desenvolvimento da solução proposta por Felipe o Chanceler: cf. AERTSEN, 2003, p. 47-49.

posterius. Entretanto, embora realmente o termo *analogia* ao longo da *Summa de bono* seja ausente, Jan Aertsen⁴⁶ afirma que em um texto posterior ao da *Summa*, “[...] Felipe diz expressamente que a predicação segundo prioridade e posteridade é o mesmo que a predicação segundo analogia (*secundum analogiam*)”.

Assim, o Chanceler Felipe exemplifica esta concepção análoga de comunidade, utilizando a noção de *ens*. Neste escopo, *ens* se diz primariamente da substância (*ens per se*) e secundária do acidente, que se diz existir somente em função dela. Portanto, os termos *commune* e *proprium* são respectivos ao modo de dizer: o bem pode ser dito comum ao criador e às criaturas desde que ele, o bem atribuído a Deus, seja dito direta e propriamente e, às demais realidades, o bem seja comunicado de modo condicionado, secundária e indiretamente.

Depois desse itinerário formado pela busca da solução para os *communissima*, ele levanta outra problemática: O que fundamenta os nomes mais comuns serem ditos apenas “ente”, “unidade”, “verdade” e “bem”, uma vez que outros atributos são dados ao divino⁴⁷? Qual a razão das criaturas procederem de Deus segundo a *ratio boni* e não segundo outra *ratio* qualquer? Em outras palavras, 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*? Com estes questionamentos, o Chanceler Felipe se interessa em saber o porquê dos *communissima* se reduzirem a apenas quatro noções e não a outra quantidade qualquer.

A solução apontada por ele se encontra na afirmação segundo a qual existem três propriedades que são concomitantes (*concomitantur*)⁴⁸ com o *ens* – *unum*, *verum* e *bonum* – uma vez que procedem de um ser primeiro. Portanto, estas três

⁴⁶ Cf. *De bono naturae*, IV, q.2, a.2. Apud: AERTSEN. 2003, p. 48, n. 40: “[...] en un texto posterior de la *Summa (De bono naturae, IV, q. 2, a.2)*, Felipe dice expressamente que la predicación según prioridad y posteridad es lo mismo que la predicación según analogia (*secundum analogiam*)”

⁴⁷ Além de conferir a obra de Boécio, *De hebdomadibus* (cf. AERTSEN, 2003, p. 48) – na qual o romano coloca a seguinte problemática: se é dito “bom” de tudo o que participa do ser, por que também não é dito destas mesmas realidades “sábias” e “justas” por possuírem o mesmo ser? –, também é interessante ver a obra de Dionísio Areopagita, *Divinis Nominibus*, a qual se trata de um texto disseminado na Idade Média acerca do desenvolvimento sobre o questionamento do que deve ser dito de Deus.

⁴⁸ Aqui, o termo “concomitante” possui o mesmo significado de “convertível” ou “comum”. O termo *comitans* aparece na tradução latina da *Metaphysica* de Avicena quando ele caracteriza a *unitas* própria às substâncias (cf. *Metaph.* III, c.3, n. 80-85).

propriedades se encontram relacionadas com os três aspectos relativos às causas aristotélicas do primeiro princípio: a unidade com o aspecto eficiente; a verdade com o formal ou exemplar; e o bem com o final. Deste modo, a comunidade destas três propriedades está fundada na causalidade criativa de Deus, que é Uno e Trino. Portanto, na medida em que esta causalidade única se dá de três modos, faz-se necessário que haja também apenas três propriedades comuns ao *ens*.

Enfim, diante dessa pequena exposição da *Summa de bono* de Felipe o Chanceler, à qual cabe a gênese do desenvolvimento da teoria dos transcendentais que será desenvolvida ao longo do século XIII, cabe agora dar continuidade ao itinerário que segue tanto na sucessão catedrática quanto na intelectualidade da Faculdade de Paris.

1.1.2. Alexandre de Hales

Alexandre de Hales foi um pensador notável e de grande importância para a história da escolástica. Entre os escolásticos, ele se encontra entre os primeiros a envolver os escritos recém-traduzidos de Aristóteles, em particular a *Metaphysica*. Ademais, o teólogo franciscano guiou a escolástica em uma direção mais sistemática com sua decisão de usar as *Sentenças* de Pedro Lombardo como o livro básico para o tratamento de toda a teologia.

Fundador da "Escola Franciscana", Alexandre de Hales constituiu o corpo docente e o espírito característico dos discípulos de Francisco. Não por menos, ele foi o primeiro franciscano a ocupar uma cadeira na Universidade de Paris, o que fomentou em muitos – entre os quais Boaventura é um grande exemplo – o desejo de seguir os passos de seu "pai e mestre".

Outra influência do *Doctor Irrefragabilis* dentro da tradição franciscana deriva do fato de ele ter iniciado uma das primeiras Sumas teológicas. De imediato, vale salientar aqui que o *Magister* de Hales não a escreveu sozinho. Com efeito, não sendo o único autor da obra referenciada, estudos têm demonstrado que um número considerável de franciscanos está implícito na Suma do frade Alexandre (*Summa patris Alexandri*). Não obstante, tem-se como o principal editor do primeiro tratado desta obra Jean de la Rochelle, que se trata do segundo mestre dos franciscanos,

que esteve em atividade ao lado de Alexandre de Hales. No entanto, embora a autoria destes escritos não seja centralizada em uma pessoa apenas, é comum, por conveniência, atribuir a Alexandre de Hales a autoria desta *Summa*⁴⁹. Desta obra, enfim, resta dizer que exerceu considerável autoridade, especialmente entre os franciscanos, a ponto de dois ministros gerais da ordem no século XIV a tratarem como um livro didático⁵⁰.

Dito isso, ao suceder o posto catedrático na Universidade de Paris e dar continuidade à reflexão iniciada pelo Chanceler Felipe sobre os *communissima*, Alexandre de Hales forjou o seu próprio itinerário a partir dos contornos que a tinta de sua pena traçou naquela que passou a ser conhecida como a sua *Summa minorum*⁵¹.

Embora os dois primeiros tratados da *Summa fratris Alexandri* possa ser chamada de “Teologia negativa”, uma vez que ambos tratam dos atributos negativos do ser divino, cujo centro é permeado pelas ideias de necessidade e asseidade, o seu terceiro Tratado buscará, enfim, abordar sobre os atributos de Deus, cuja perspectiva não será apresentada negativa, senão analogamente, bem como expressa Philotheus Böhner⁵²:

Os dois tratados precedentes da *Summa Minorum* poderiam ser chamados de uma Teologia negativa, uma vez que eles concordam com os atributos essencialmente negativos do ser de Deus. No centro disto está a ideia de necessidade e asseidade. A partir da necessidade e da asseidade da essência de Deus seguem a imutabilidade, a simplicidade e a imensidão de Deus. A imensidão

⁴⁹ Cf. AERTSEN, 2003, p. 49-50; CULLEN. *Alexander of Hales*. In: GRACIA; NOONE, 2002, p. 106.

⁵⁰ Cf. CULLEN. *Alexander of Hales*. In: GRACIA; NOONE, 2002, p. 104

⁵¹ Cf. BOEHNER, 1945, p. 367-ss: “We are presenting here an outline of the Metaphysics of the *Summa* of Alexander of Hales, called the *Summa Minorum*, for those philosophers, and specially the Franciscan, who, firmly, based in their tradition, intend to help to bring back the Queen of Metaphysics to her ancient splendor and honor. [...]”.

⁵² *Ibidem*, p. 394: “The two preceding tracts of the *Summa Minorum* could be called a negative Theologic, since they deal with essentially negative attributes of God's being. In the center of it is the idea of necessity and aseity. From the necessity and aseity of God's essence follow the immutability, simplicity and the immensity of God. The immensity of God's essence unfolds itself in the immensity of His being in itself, as regards our intellect, space and duration. The following tracts (in which is included the third tract) are devoted to attributes of God which are not negative but analogical. This means that they are attributes which are predicated primarily about God and secondarily about creatures [...]”.

da essência de Deus desdobra a si mesma na imensidão de Seu ser em si mesmo, como diz respeito ao nosso intelecto, espaço e duração. Os tratados que seguem [nos quais está incluído o terceiro tratado] são dedicados aos atributos de Deus, os quais não são negativos senão análogos. Isto significa que eles são atributos e que são predicados primeiramente acerca de Deus e secundariamente acerca das criaturas [...].

De acordo com o mesmo intelectual franciscano alemão⁵³, a *Summa fratris Alexandris* é uma das primeiras obras da Idade Média a tratar da divisão sistemática e "harmonizada" sobre aquilo que se estuda respectivamente nas disciplinas de Teologia e Filosofia, a partir da revisão de seus métodos. Ora, se em um primeiro momento, o encontro da sabedoria helênica com a pregação cristã dispunha atribuir ao cristianismo o título de « *vera philosophia* » – dado o seu conteúdo revelado, que condicionou um novo *modus operandi* –, com o passar dos anos, o objeto dos estudos filosóficos e teológicos passaram a se confundir mutuamente. Todavia, a resolução de tal problemática não se daria simplesmente distinguindo as ordens do que é atribuído à fé e à razão, posto que, isto poderia vir a suprimir uma esfera na outra. Assim sendo, os pensadores cristãos buscaram harmonizar os conteúdos separados daquilo que é sobrenatural e natural, colocando cada saber em seu devido lugar. Esta harmonização, conseqüentemente, teve como resultado um itinerário ordenado. Assim sendo, a identidade daquilo que se chama escolástica cada vez vai mostrando mais evidente a sua perspectiva a partir da ordem (*ordo*) dos saberes.

Tomando, por conseguinte, o panorama da obra de Alexandre de Hales, de acordo com Philotheus Böhner, se em um primeiro momento é possível perceber que o autor medieval parte da ideia de que Teologia e Filosofia têm objetos de estudo distintos⁵⁴, posteriormente ele articulará pela metafísica uma estrutura comum alicerçada na ideia de sabedoria (*sapientia*), donde esta última define a hierarquia dos saberes, tão fomentada na escolástica: Teologia é "sabedoria enquanto sabedoria", posto que ela se dá pelo assentimento ao conteúdo revelado proveniente

⁵³ Cf. BOEHNER, 1945, p. 370.

⁵⁴ Cf. S. *Th, fratris*, I, n.4, ad. 2; t. I.: « *Alius est modus scientiae, qui est secundum comprehensionis veritatis per humanam rationem; alius est modus scientiae secundum affectum pietatis per divinam traditionem* ».

de Deus; Filosofia (*Metaphysica*) trata-se da “sabedoria enquanto ciência”, uma vez que racionaliza sobre os atributos revelados, busca evidenciá-los; por fim, as demais ciências são “ciência enquanto ciência”, já que se fundamentam e partem do saber natural; esta estrutura, por conseguinte, sustentará cada respectiva definição⁵⁵.

A partir do que foi dito, compreende-se que Metafísica é, então, a ciência de Deus e seus atributos, uma vez que é obtida pelo lume da razão natural. Este saber natural, no entanto, será desenvolvido pela teoria dos transcendentais, os quais dão as bases para sustentar a existência de Deus, e este como fundamento da realidade.

Assim sendo, em torno das muitas questões filosóficas – tendo a metafísica como fundamentação filosófica – que são abordadas na *Summa fratris Alexandri*, é possível encontrar o desenvolvimento da teoria dos transcendentais realizado pelo pensador de Hales no Tratado III do livro I da mesma obra. Dada esta referência, as linhas seguintes, pretendem trazer as suas contribuições para a escolástica, em especial, para o posterior desenvolvimento do modo de pensar de Alberto Magno e de Tomás de Aquino.

Dito isso, já no proêmio da primeira questão do *Tractatus III*, o *Theologorum Monarcha* adverte seus leitores de que o modo das questões se ordenarem coloca de forma explícita a consideração do *unum*, *verum* e *bonum* divinos; estas noções citadas, por sua vez, se tratam de conceitos (*intentiones*) que são intimamente relacionadas umas com as outras (*sunt unius coordinationes*). Este escopo, estrutura, então, a ordem em que as questões, ou ainda, *quaestiones* (q.) – que são três – comporão o tratado, a saber⁵⁶:

(q.1) “sobre a unidade da natureza divina”;

(q.2) “sobre a verdade da natureza divina”;

(q.3) “sobre o bem da natureza divina”.

A q.1 se divide em três partes, ou melhor, *membra* (m.):

(m.1) “sobre a unidade geral”;

(m.2) “sobre a unidade divina em particular”;

⁵⁵ Cf. *S. Th. fratris*, I, n.1; t. I.: « prima filosofia, quae est theologia philosophorum, quae est de causa causarum, sed ut perficiens cognitionem secundum viam artis et reationis ».

⁵⁶ Cf. *S. Th. fratris*, I, trat. III, p. 112-200; Cf. J. Fuchs, *Die Proprietäten des seins bei Alexander von Hales*, Münster, 1930. Apud: AERTSEN, 2003, p. 50.

(m.3) "sobre a relação das outras unidades com a unidade divina".

Neste sentido, o autor expõe desde o início da q.1 que a clarificação do tema depende na compreensão distinta dos termos *unum* e *unitas*. Para tanto, ele começa por definir o *unum* no desenvolvimento da parte 1 (m.1) em quatro capítulos, *capitula* (c.)⁵⁷:

- (c.1) "o que é o *unum*?";
- (c.2) "sobre a comparação de *unum* com *ens*, *verum* e *bonum*";
- (c.3) "sobre a diferença de uno e unidade";
- (c.4) "qual é a oposição entre uno e múltiplo?".

Em seu comentário acerca desta exposição sistematizada por Philotheus Böhner, Jan Aertsen diz:

Alexandre de Hales adota o mesmo procedimento em questões de verdade e bondade divina. Portanto, o terceiro tratado da *Summa* contém uma extensa exposição sobre os transcendentais, nos quais, diferentemente de Felipe o Chanceler, a "unidade" é tratada separadamente e em detalhes. Na *Summa fratris Alexandri*, a teoria dos transcendentais é integrada, pela primeira vez, em uma síntese teológica, fornecendo uma base metafísica para a reflexão sobre os atributos divinos.⁵⁸

Dito isso, pode-se perceber que o estudo do franciscano de Hales está profundamente influenciado pela *Summa de bono* do Chanceler parisiense⁵⁹. Esta influência, por conseguinte, se demonstra mais patente no momento em que se

⁵⁷ BOEHNER, 1945, p. 392: "I. Question: On the unity of the divine nature. / 1. Member: On unity in general. / 1. Chapter: What is 'one'? / 2. Chapter: On the comparison of 'one' with 'being and 'true' and 'good'. / 3. Chapter: On the differences of 'one' and unity. / 4. Chapter: What is the opposition between 'one' and 'many'? [...]"

⁵⁸ AERTSEN, 2003, p. 50: "Alejandro adopta el mismo procedimiento en las cuestiones sobre la verdad y la bondad divina. Por tanto, el tercer tratado de la *Summa* contiene una extensa exposición sobre los transcendentales en la que, a diferencia de Felipe, "la unidad" se trata de forma separada y en detalle. En la *Summa fratris Alexandri*, la teoría de los transcendentales está integrada, por vez primera, en una síntesis teológica, proporcionando un fundamento metafísico para la reflexión sobre los atributos divinos".

⁵⁹ Cf. BOEHNER, 1945, p. 395: "The main topic of this 'Ontology' [Metaphysics] is the notion of 'ens' and the transcendental: *Unum*, *verum*, *bonum* (and *pulchrum*). The whole tract is deeply influenced by Phillip the Chancellor as the editors time and again indicate in the footnotes".

atenta para a bondade da natureza divina, como, por exemplo, na terceira questão do mesmo tratado (*Tractatus III*). Embora Alexandre tenha colocado assuntos novos – como a relação entre o bem e o belo⁶⁰ –, às vezes parece que ele está reproduzindo literalmente o texto de Felipe nas questões introdutórias de sua *Summa*.

Neste seguimento, o medievalista holandês argui que, caso se compare *S. de bono*, q.1, c.1, a.1 com *S. Th. fratris*, q.3, m.1, em ambos, encontrar-se-á a reflexão sobre o bem geral e sua relação com o ente. No caso de comparar *S. de bono*, q.5.7, c.3 com *S. Th. fratris*, q.3, m.2-3, será possível perceber o mesmo texto sobre a bondade dos entes em virtude de sua essência e sua vinculação a ser mais alto. Ademais, na comparação de *S. de bono*, q.6 com *S. Th. fratris*, q.3, m.4, perceber-se-á a reflexão em ambos acerca do oposição existente entre bem e mal⁶¹.

Não obstante, a influência do antecessor de Alexandre de Hales se estende a outras questões, das quais, *S. Th. fratris*, q.2, m.1, c.2⁶² expõe a pergunta acerca da diferença entre o conceito de “verdade” e os conceitos de “entidade”, “unidade” e “bem”. Vale aqui lembrar a importância central da análise que se tem feito deste texto, já que, será exatamente por meio deste que o Magister de Hales explicará as relações entre os transcendentais.

Neste sentido, mesmo que essas noções – *ens*, *unum*, *verum* e *bonum* – coincidam na realidade (são convertíveis), elas diferem no conceito. Entendido isso, a primeira sistematização de Alexandre sobre os transcendentais segue do seguinte modo⁶³: *ens* tem um significado simples, contudo, ao passo que o *unum* acrescenta indivisão ao *ens*, *unum* se trata simplesmente da indivisão do *ens*. *Verum*, por sua vez, acrescenta a indivisão do ser (*esse*) ao *unum*, ou seja, *verum* acrescenta indivisão à indivisão do *ens*; logo, *verum* é a indivisão do *esse* e do que é (*essentia*).

⁶⁰ Cf. *Ibidem*, p. 393-394: “III. Question: On the goodness of the divine nature. / 1. Member: On goodness in general. / 1. Chapter: What is ‘good’ in regard to the definition of its meaning? / [...] 2. Article: Whether ‘good’ and ‘beautiful’ are the same? [...]”.

⁶¹ AERTSEN, 2003, n. 46, p. 50-51: “Alejandro de Hales, *Membrum*, I (‘Sobre la bondad en general’) trata de la cuestión ‘¿son bien y ente lo mismo?’ (c. 1, art. 1; cfr. Felipe, q. 1); c. 4 (‘Sobre la comunidad de la bondad en las cosas buenas’) reproduce literalmente el texto de la q. 5 de Felipe. *Membrum* II (‘Sobre el bien más alto’) contiene la cuestión que se ocupa de ‘el fluir de otros bienes a partir del bien más alto’ (c. 3; cfr. Felipe, q. 7). *Membrum*, III (‘Sobre el bien creado’) trata la cuestión de Boecio en *De hebdomadibus*: ‘¿el bien creado es bien en la medida en que tiene ser y por virtud de su esencia?’ (c. 2; cfr. Felipe, q. 8). El *Membrum*, IV, está dedicado a la oposición del mal y del bien (cfr. Felipe q. 6).”

⁶² Cf. BOEHNER, 1945, p. 393.

⁶³ Cf. AERTSEN, 2003, p. 51.

Por fim, *bonum* “[...] acrescenta a indivisão de acordo com o ‘bem-ser’ (*bene esse*) à indivisão de *ens* e de *esse*; portanto, o bem é a não-divisão do ato de sua potência, já que ato é a realização ou perfeição da potência de alguma coisa”⁶⁴.

Nesta ordem, a sistematização de Alexandre apresenta várias nuances em relação à de Felipe, posto que, ambas são embasadas na noção de “não-divisão” inter-relacionada ao *unum*. Todavia, aos poucos, o frade de Hales, desenvolverá em sua obra um sistema manifestamente diferente daquele feito pelo teólogo parisiense.

Dentro deste escopo, Jan Aertsen começa por mostrar a diferença conceitual dos dois pensadores naquilo que diz respeito aos transcendentais. “Os/as primeiros/as” (*prima*), trata-se da terminologia utilizada por ambos a fim de denominar as noções de *ens*, *unum*, *verum* e *bonum*. Todavia, se por um lado, para o Chanceler Felipe, essas noções no termo signifiquem *prima*, pois elas não podem ser reduzidas a nada anterior – ou seja, são aquelas noções nas quais a análise do intelecto (*resolutio*) termina –, para o frade Alexandre, elas são “as primeiras impressões” (*prima impressiones*) do intelecto, isto é, *ens*, *unum*, *verum* e *bonum* são noções que estão impressas no homem por iluminação divina.

Vale aqui ressaltar que a noção de *prima impressiones* deriva do termo *impressio* que tanto poderia derivar da *Philosophia Primeira* de Avicena⁶⁵ quanto do tratado *De Trinitate* de Agostinho de Hipona, uma vez que, segundo Jan Aertsen⁶⁶, seu pensamento influencia no desenvolvimento da teoria dos transcendentais de Alexandre de Hales, posto que, na reflexão do Padre da Igreja, a noção de bem mesmo está impressa no ser humano⁶⁷. Dito isso, o filósofo holandês diverge de Philotheus Böhner, segundo o qual, as “primeiras impressões” são somente noções avicenianas, e, assim sendo, predicam-se primeiramente (*per prius*) de Deus e posteriormente (*per posterius*) das criaturas, uma vez que, o ser destas últimas é essencialmente

⁶⁴ *Ibidem*, p. 51: “[...] ‘Bien’ añade la indivisión de acuerdo con el bien-ser (*bene esse*) a la indivisión de *ens* y *esse*; por lo tanto, el bien es la indivisión del acto de su potencia, ya que acto es la realización o perfección de la potencia de una cosa.”

⁶⁵ Cf. *Metaph.* I, c.5; cf. *Ibidem*, epigrafe II.2: nestas passagens da obra do pensador árabe, ele argui acerca das primeiras noções do intelecto que derivam de uma primeira impressão.

⁶⁶ Cf. AERTSEN, 2003, p. 51.

⁶⁷ Cf. *De trin.* VIII, 3, 4: « Quid plura et plura? Bonum hoc et bonum illud: tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum si potes; ita Deum videbis, non alio bono bonum sed bonum omnis boni. Neque enim in his omnibus bonis, vel quae commemoravi, vel quae alia cernuntur sive cogitantur, deceremus aliud alio melius cum vere iudicamus, nisi esset nobis *impressa* notio ipsius boni, secundum quod et probaremus aliquid, et aliud alii praeponeremus ».

composto das distinções *quo est* e *quod est*, o que endossa a relação de dependência no ser de divino, cuja definição não admite distinção e é pura independência. Deste modo, a teoria da iluminação só é compreendida sob as bases da teoria do discurso análogo.

Depois de dizer isso, seguindo com a interpretação de Jan Aertsen, para o teólogo de Hales, o "ente" precede inteligivelmente as demais impressões, "unidade", "verdade" e "bem", as quais são as primeiras determinações do ente (*entis sunt prima determinationes*). Além disso, é importante frisar aqui a colocação do filósofo holandês sobre a noção de determinações (*determinationes*). Segundo o mesmo⁶⁸, Alexandre percebe que o termo *determinatio* é passível de equivocidades, uma vez que a determinação de algo implica na restrição de seu sentido próprio. Assim sendo, a fim de que a determinação do ente pela unidade não venha a significar sua restrição, ele distingue o termo em dois conceitos: *ratio intelligendi*; e *actus existendi*: no primeiro, ente é determinado pela unidade enquanto restrição, uma vez que é entendido sob a concepção de *indivisio*; todavia, no segundo, não há restrição, visto que, não há realidade que não participe da unidade.

Todavia, a definição das primeiras determinações do ente não pode ser conhecida por sua anterioridade, senão por sua posterioridade lógica, como é o caso de sua negação ou dos seus efeitos conseguintes. Neste seguimento, a "unidade" (*un.*) é entendida sob dois vieses, ou seja, enquanto:

(*un.1*) "aquilo que é indiviso em si mesmo".

(*un.2*) "aquilo que é dividido de outros"

Logo, a *un.1* denota a negação do seu contrário – a divisão –, dado o fato de que o prefixo latino "in" acrescenta uma negação à noção de "divisão" (não-divisão/indivisão); em *un.2*, porém, a unidade assume o seu contrário enquanto efeito, visto que ela é dividida de outros, ou seja, da multiplicidade⁶⁹.

Toda essa exposição feita contempla a genialidade do frade, entretanto, a maior novidade que Alexandre de Hales traz na *Summa theologica* é a sua

⁶⁸ Cf. *S. Th. fratris I*, n.72-73, p. 113.

⁶⁹ Cf. *S. Th. fratris I*, n.72, p. 113.

sistematização dos transcendentais (*prima impressiones*) sob a ótica de diversos pontos de vista. Neste sentido, na *Summa fratris Alexandri*⁷⁰, há uma relação estabelecida do *unum* com o *ens*, *verum* e *bonum*. O seu ponto de partida coloca duas ideias capitais sobre “as primeiras impressões”:

(*ideia1*) “*ens* é o primeiro inteligível”;

(*ideia2*) “os demais transcendentais são as primeiras determinações do *ens*”.

Todavia, sua definição não se detém na convertibilidade destas noções; ao que se segue nas demais questões do terceiro tratado, as duas ideias sempre se demonstram em suas argumentações enquanto pressupostos. Mais do que tudo, todavia, o que parece importar para Alexandre de Hales é o *modo* em que o ente é determinado pelos demais transcendentais⁷¹.

Desta forma, ele distingue três modos de determinação (*det.*) do ente⁷²:

(*det.1*) “o ser das coisas considerado em seu próprio gênero”;

(*det.2*) “o ser em relação com a causa divina”;

(*det.3*) “a relação do ser com a alma (*imago Dei*)”⁷³.

No modo de *det.1*, o autor dá a entender que o *ens* é considerado *absolutamente* e *relativamente* (“relacionalmente”). Nesse entendimento, o ente, avaliado segundo a sua perspectiva absoluta, é visto enquanto (*det.1a*) *unum*, posto que, ele é considerado indiviso em si mesmo (*in proprio genere*) e dividido de outros, ou seja, segue-se aqui a lógica da dupla distinção do uno (*un.1* e *un.2*); ao passo que

⁷⁰ Cf. *S. Th. fratris* III, q.1, m.1, c.2. Apud: BOEHNER, 1945, p. 392.

⁷¹ Cf. AERTSEN, 2003, p. 53.

⁷² Cf. *S. Th. fratris* I, n. 73, p. 114: « determinant enim ens secundum quod consideratur esse resum in proprio genere, et etiam secundum relationem esse earum ad divinam causam, et secundum relationem rerum ad animam, quae est imago divinae essentiae. »

⁷³ Visivelmente influenciado pelo pensamento agostiniano, parece que Alexandre de Hales busca estabelecer sua análise em torno da metodologia do Padre da Igreja, a saber: “o movimento análogo, do exterior para o interior e do interior para o superior”; o que coloca Deus enquanto uma realidade tanto íntima ao pensamento humano quanto transcendente a ele, constituindo, por conseguinte um discurso que aborda Deus primeiramente a partir de sua natureza mesma, para então seguir para a distinção específica das pessoas; método este que mudará o modo de fazer Teologia, posto que, por herança da Patrística começava-se arguindo pelas Pessoas da Trindade e concluía-se na natureza una de Deus. Neste sentido, é perceptível que, na ordem do pensamento agostiniano, a teoria dos transcendentais de Alexandre conecta a metodologia agostiniana com as causas aristotélicas, de modo que a interioridade ocupa um lugar central em sua argumentação, na comparação da análoga da natureza divina com a sua imagem e semelhança na *psyché* humana, *imago Dei* (cf. GILSON, 2001, p. 147-150).

na sua perspectiva relacional o ente é considerado conforme uma *diferença específica* ou de acordo com uma *ordem* e está respectivamente tanto determinado pelo (*det. 1b*) *verum* (uma vez que o verdadeiro é aquilo pelo qual uma coisa pode ser discernida) quanto pelo (*det. 1c*) *bonum* (pois, algo é considerado bom na medida em que ordena uma realidade)⁷⁴.

No modo de *det. 2*, o pensador de Hales toma a causalidade divina sob os vieses das causas aristotélicas, com exceção da causa material (em Deus não há matéria). Dessa forma, ainda que em Deus essas três causalidades sejam comuns, elas são tomadas enquanto próprias de cada pessoa da Trindade; logo, ao Pai é atribuída a causa eficiente; ao Filho, a causa exemplar⁷⁵; ao Espírito Santo, a causa final⁷⁶. Neste escopo, se a criação é impressa pela causa trinitária, logo, o criado está predisposto a assumir uma relação com o divino; neste sentido, uma vez que a causa eficiente é una e que cada realidade é indivisa, logo, (*det. 2a*) *unitas* é o dispositivo que situa a relação de conformidade do *ens* com a causa eficiente. Depois, se a causa exemplar é a primeira arte (*ars*), ou seja, fonte constituinte da substância, e se cada criatura carrega em si verdade, posto que, é uma imitação da *ars* divina, logo (*det. 2b*) *veritas* é a disposição pela qual o *ens* se encontra em conformidade com a causa exemplar. Por fim, se a causa final supõe o bem supremo e toda criatura tende ao bem mais alto, logo, (*det. 2c*) *bonitas* é a disposição pela qual o *ens* é conforme a

⁷⁴ Cf. *S. Th. fratris I*, n. 73, p. 114: « 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 individuum, 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. »

⁷⁵ Na Idade Média, os escolásticos – entre os quais pode-se destacar as considerações em *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez (cf. RAPOSO, 2010, p. 268) – farão uso da causa formal desmembrada em *causa exemplar*. Se por um lado, Aristóteles percebia a realidade composta por quatro causas, sendo a causa formal aquela que diz respeito à substância da coisa, por outro, os autores medievais atrelarão à causa eficiente aquilo que diz respeito à essência de uma realidade, ou seja, à sua substância antes de encontrar-se materializada; doutrina esta, cujo provável desenvolvimento se dá pelo encontro do pensamento aristotélico com a teoria criacionista de cunho neoplatônico que entendia toda criação pré-existente (enquanto essência/potência) na mente do Criador (*rationes seminales* – cf.: GILSON, 2001, p. 150-151).

⁷⁶ Cf. *S. Th. fratris I*, n. 73, p. 115: « [...] Causa enim divina est causa in triplici genere causae: efficiens, formalis ut exemplar, finalis. Quae quidem causalitas, cum sit communis toti Trinitati, appropriatur ut causa efficiens Patri, exemplaris Filio, finalis Spiritui Sancto. »

causa final⁷⁷.

No modo de *det.3*, a tríplice relação da realidade com a alma se dá por meio das dimensões psicológicas (lembrando que a alma humana é “imagem de Deus”) da *memória*, da *inteligência* e da *vontade*. Assim sendo, a partir da causa eficiente, do ente é dito *unum*; (*det.3a*) esta unidade, por conseguinte, é conservada na memória. Por meio da causa exemplar, o ente é dito *verum*; (*det.3b*) esta verdade é, então, entendida pela inteligência. A partir da causa final, todo ente é chamado de *bonum*; (*det.3c*) esta bondade é, enfim, quista pela vontade⁷⁸.

Dados esses fatores, Jan Aertsen⁷⁹ situa três características destacáveis na sistematização estabelecida por Alexandre de Hales:

- (1) o franciscano exhibe uma característica de índole compreensiva;
- (2) ele apresenta outra com a consideração relacional;
- (3) e expõe mais uma com o motivo trinitário.

(1) Aqui, o frade de Hales inclui três ordens, que estão de acordo com as suas determinações, acima sistematizadas: (*det.1*) em seu próprio âmbito – *in proprio genere*; (*det.2*) em relação com Deus; (*det.3*) em relação com o homem. Segundo a ordem *em seu próprio âmbito*, trata-se de uma determinação ontológica e é distinta de sua determinação embasada na não-divisão/indivisão⁸⁰. De acordo com a ordem *em relação a Deus*, é uma determinação teológica e diz respeito à resolução das três propriedades concomitantes com o ser para a causalidade divina, feita pelo Chanceler Felipe. No que diz respeito à ordem *em relação com o homem*, dá-se segundo o modo antropológico e é a grande novidade de sua sistematização.

(2) Nesta característica, o medievalista holandês alerta para a comparação de um sistema para outro, aludindo que a unidade não mais é o modelo exclusivo de determinação dos transcendentais, como o era em Felipe; em Alexandre, além da

⁷⁷ Cf. AERTSEN, 2003, p. 54.

⁷⁸ Cf. *S. Th. fratris I*, n. 73, p. 115: « [...] Est igitur in ente quolibet a causa efficiente unitas, per quam ordinetur in memoria et servetur [...]. Item, a causa exemplari est veritas in quolibet ente, per quam percipiatur ab intelligentia. Item, a causa finali est bonitas, per quam diligatur vel approbetur voluntate ».

⁷⁹ Cf. AERTSEN, 2003, p. 55.

⁸⁰ Cf. *Ibidem*, p. 51: a primeira sistematização de Alexandre sobre os transcendentais, ainda vinculada fortemente à reflexão de Felipe o Chanceler.

indivisão, os transcendentais também acrescentam uma relação ao ente, como pode ser visto na *det. 1a*.

(3) Por fim, pode-se perceber que o teólogo de Hales conecta a *det.2* (teológica) com a teoria da Trindade, na qual os transcendentais são *apropriados* às pessoas divinas, ou seja, estabelece-se o que é próprio de Deus enquanto uno e o que é próprio de Deus enquanto pessoa trinitária. Isto fundamenta, por conseguinte, relação das ordens das *det. 1* (em seu próprio âmbito) e *det.3* (antropológica) com a *det.2* (teológica).

Em suma, as determinações ontológicas do ente se tomam como os vestígios da Trindade no mundo criado⁸¹. As *notificationes* de *verum*, "aquilo em virtude do que uma coisa pode ser discernida", e de *bonum* "aquilo em virtude do qual uma coisa é ordenada", são tomadas das características que Agostinho de Hipona oferece acerca dos vestígios de Deus na realidade, por onde, o motivo trinitário passa a ser percebido inclusive no ser humano, cujas faculdades espirituais (psicológicas) fazem dele mais do que um vestígio da divindade, mas a imagem de Deus (*imago Dei*).

Enfim, diante dessa pequena exposição da primeira parte da *Summa teológica* de Alexandre de Hales, à qual cabe a inserção da causa trinitária na teoria dos transcendentais e as suas repercussões naquilo que diz respeito aos atributos antropológicos, cabe agora dar continuidade ao itinerário que segue fora da ordem franciscana, a saber, nos dominicanos.

1.1.3. Alberto Magno

Reconhecido como grande teólogo, Alberto Magno escreveu muitíssimas obras, a partir das quais terminou por contribuir largamente para os posteriores estudos das ciências naturais e, de modo especial, para a filosofia ao que é concernente à metafísica e à epistemologia. Sendo professor dominicano, dentre muitas coisas, demonstrou conhecimento das mais variadas obras estudadas no século XIII.

⁸¹ Cf. *S. Th. fratris*, I, n.88, p. 140: « istae ergo intentiones non separantur ab essentia rei velut vestigia primae causae, quae est Trinitas unius essentiae. »

A grande lista que consta os trabalhos de Alberto pode ser reconhecida como a concepção daquilo que, mais tarde, viria a ser tido como a recepção cristã de Aristóteles no ocidente cristão. Todavia, acerca disso, deve-se dizer que, mais do que adaptar o arcabouço da reflexão aristotélica com a tradição neoplatônica da cristandade, o autor dominicano participará do movimento reflexivo que, a partir das considerações teológicas, constará a gênese da teoria dos transcendentais, na busca por definir cientificamente o objeto e o método da teologia, não diferente do que fizera os demais teólogos da escolástica de seu tempo, de modo especial, Felipe o Chanceler e Alexandre de Hales⁸².

Tendo dito isso, as duas obras do *Doctor Universalis* com maior relevância neste intento são o *De bono* e seu comentário *Super Dionysium De divinis nominibus*. Com efeito, a obra a ser destacada em um primeiro momento é o *De bono*. Esta, terminada antes de 1246, se encontra ao lado das demais composições do autor, as quais se situam naquilo que é reconhecido como *Summa de Creaturis*, e, de modo evidente, faz referência à *Summa de bono* de Felipe, sendo reconhecida pelos historiadores enquanto o seu primeiro escrito. Deste modo, as linhas seguintes têm a pretensão de demonstrar como foi que a discussão acerca do Bem desenvolvida pelo dominicano também contribuiu amplamente para o pensamento escolástico do século XIII, no que tange a teoria dos transcendentais.

Nesta busca, percebe-se que o termo *transcendentia* não aparece nos primeiros escritos de Alberto. Na verdade, o termo que mais se aproxima desta noção está presente em outra obra de sua autoria, a saber, o seu comentário a Dionísio⁸³, no momento em que cita a ética aristotélica enquanto uma das poucas obras que trata sobre o bem que "abarca todos os gêneros", posto que, aquilo que "abarca todos os gêneros" deve transcender às categorias mais simples. De acordo com Jan Aertsen⁸⁴, na obra albertiana, *De praedicabilibus*, o dominicano utiliza o termo *transcendit* para tratar das noções advindas dos árabes "coisa" (*res*), "unidade" (*unitas*) e "algo" (*aliquid*), as quais transcendem os gêneros. No entanto, estas noções, em Alberto Magno, não serão tão relevantes para a sistematização dos

⁸² Cf. DE LIBERA, 2004, p. 376.

⁸³ Cf. *Albert. Super Dionysium*, c.4, n.6, ad.2.

⁸⁴ AERTSEN, 2003, p. 58.

transcendentais quanto serão vistas mais adiante na sistematização de Tomás de Aquino.

Dito isso, deve-se olhar, porém, em direção à constituição estrutural do texto de Alberto Magno na obra *De bono*, na qual, ele começa por discorrer extensamente acerca do bem que vai além das categorias mais simples, ou seja, do bem transcendental. Neste sentido, no que tange às questões discorridas na *Summa de bono* do Chanceler Felipe, no dominicano será disponibilizado em cinco seções⁸⁵, nas quais ele se ocupará panoramicamente de duas problemáticas que lhe parecem ser centrais para a definição conceitual subsequente:

- (1) O que é o bem?
- (2) E qual a relação existente entre ente e bem?

Neste horizonte, percebe-se que, se anteriormente, em Felipe, a sua preocupação era em definir o bem a partir de sua convertibilidade com o ente, a fim de expressar seu tratado contra as teorias do catarismo. Em Alberto, no entanto, percebe-se certo distanciamento de Felipe a fim de estruturar a comunidade do bem a fim de responder o que vem a ser o bem e sua relação com o ente, contudo, não deixa patente a sua intenção em permanecer na reflexão acerca do bem, uma vez que nos escritos do Chanceler o motivo se fazia evidente.

Centrando-se, contudo, na obra albertiana, na primeira questão, o autor chama a atenção para três descrições – *assignationes* (*assign.*) – que são respectivas a Aristóteles, Avicena e Algazel, a saber:

- (*assign.1*) "o bem é o que todas as coisas apeteçam";
- (*assign.2*) "o bem é a indivisão do ato que diz respeito à potência";
- (*assign.3*) "o bem é um ato, isto é, a apreensão do que se está acompanhado pelo prazer".

⁸⁵ Cf. *Ibidem*, p. 59: Cf. (1) "O que é o bem?" (art. 1; Felipe, q. 1); (2) "A comunidade do conceito de 'bem'" (art. 2-5; Felipe, q. 5, 8, 9); (3) "A relação do bem com o ente", seção esta que é composta por duas questões: "O bem é convertível com o ente?" (art. 6; Felipe, q. 1) e o problema boeciano "Todo ente é bom na medida em que é?" (art. 7; Felipe, q. 8); (4) "A relação de bem e verdade" (art. 8-10; Felipe, q. 2-3); (5) "A divisão do bem" (tema considerado na q. 2, e não na primeira).

Nesta lógica, ainda que aquilo que é descrito acerca do bem contemple seu significado de uma forma inédita, não se deve olvidar que Alberto Magno percorre a sua pena a partir da leitura que ele mesmo toma da *Summa de bono* de Felipe o Chanceler⁸⁶. Tendo este fator por conta, parece ser natural que o dominicano demarque um itinerário comum ao de seu predecessor, cuja articulação se dará partindo da demonstração da compatibilidade que se pode trazer com base nos termos de *indivisão, perfeição, finalidade e atualidade*.

Dito isso, sua argumentação começará dizendo que toda perfeição se dá em função de uma finalidade, já que, sua perfeição decorre de um fim alcançado; não diferente, todo bem assim é concebido na medida de uma finalidade, o que leva a concluí-lo enquanto perfeição. Nesta lógica, sendo o bem uma perfeição, o bem será uma "indivisão" da atualidade, ou seja, do ato respectivo à potência.

Entendido neste sentido, assim como o foi para Felipe o Chanceler, o princípio de *indivisão*, de imediato, será de grande importância para Alberto Magno, posto que o *Doctor Universalis* explicita a definição de bem enquanto *indivisão do fim*. Interposto neste embasamento, tendo aferido que *ens, unum, verum e bonum* são convertíveis entre si, logo, a diferença específica precisa ser emitida apenas de modo conceitual. Portanto, o *unum* – enquanto primeiro transcendental depois de *ens* – lhe acrescentará o princípio conceitual da negatividade respectiva à sua divisão, ou seja, o *unum* é o *ens* enquanto indiviso. Esta definição se estenderá aos demais transcendentais, colocando o *verum* enquanto *indivisão do ser e o que é*; e o *bonum* como *indivisão do ato respectivo à potência*. Contudo, embora exista essa continuidade, o dominicano também terá certo afastamento, justamente por inserir em sua reflexão sobre os transcendentais, a saber, o *verum* e o *bonum*, o princípio conceitual de afirmação, o qual propõe a problemática da *identidade* e da *diferença*.

⁸⁶ Cf. Epígrafe 1.1.1. Felipe o Chanceler: Escritas entre 1225 e 1228, as questões introdutórias da *Summa* de Felipe constituem aquilo que se conhece como a primeira formulação da teoria dos transcendentais. Nesta, o autor coloca o termo principal, a saber, o *bonum*, em relação com os termos *ens, unum, e verum*, chamando-os de "os primeiros", posto que não há conceitos anteriores nos quais estes possam ser reduzidos, bem como segue nas próprias palavras dele: « communissima autem hæc sunt: ens, unum, verum, bonum », seguindo sua altercação, colocando a seguinte premissa: « ens et unum et verum et bonum sunt prima [...]. Primæ intentiones simplices dicuntur, quia non est ante ipsas in quæ fiat resolutio. Ante prima non est quod in eorum veniat definitionem » (S. *de bono*, q.9 prol., p.4).

Nesta sequência, é possível perceber que a reflexão que vai sendo desenvolvida pelo dominicano suscita outra problemática ao elencar a relação existente entre o *ente* e o *bem*. Ora, na medida em que o bem é o termo utilizado para aquilo que é dito acerca do bem criado, logo, não parece ser lícito utilizar a mesma noção para tratar do bem não-criado. Repousando nesse horizonte, ele, então, não recorrerá à doutrina aristotélica de *genus* e *species*, mas sim à compreensão segundo a analogia (*secundum analogiam*).

Não obstante, é interessante perceber que a noção expressa por Alberto *secundum analogiam*, até então, não se fazia presente na argumentação estruturada pelo Chanceler Felipe, posto que, este último, trazia consigo o propósito de justificar a natureza do bem de acordo com as noções *secundum prius et posterius*, compreendendo esta problemática, partindo daquilo que é concernente à universalidade dos princípios – *ex communitate principiorum* – culminantes na conceituação daqueles que são concebidos como sendo os princípios mais comuns, ou seja, os *communissima*.

Com este intuito, tomando parte do livro IV da Metafísica de Aristóteles, o *Doctor Universalis* – encontrará três interpretações distintas para o conceito de *analogia* (*analog.*), a saber:

(*analog.1*) "analogia enquanto relacionada a um *sujeito*"⁸⁷;

(*analog.2*) "analogia enquanto relacionada a um *ato*"⁸⁸;

(*analog.3*) "analogia enquanto relacionada a um *fim*"⁸⁹.

Todavia, o dominicano entenderá, em um primeiro momento, que a tríplice compreensão que a doutrina aristotélica oferece sobre a analogia não abrange a comunidade do bem. Por conseguinte, ele arguirá primeiramente que *analog.1* não é capaz de compreender um sujeito no qual todo bem seja, ou ainda, a partir do qual se tenha a sua bondade, dada a distância ontológica dos dois. Não diferente, a *analog.2* também será rejeitada, uma vez que o bem criado assim o é, por razão de

⁸⁷ cf. *Met.*, 1007a, p. 7.

⁸⁸ cf. *Ibidem*, 1026a, p. 27.

⁸⁹ cf. *Ibidem*, 1003a, p. 33.

sua substância; em consequência, ele não deve participar do mesmo ato do bem não-criado. Por fim, a *analog.3* será igualmente não compatível com seu entendimento, pois, embora algo seja bom por causa da não-divisão do fim relativo à sua natureza, a finalidade das realidades existentes aparenta ser distinta de acordo com cada natureza⁹⁰.

Entretanto, refletindo com mais profundidade sobre o último ponto (*analog.3*), Alberto Magno cogitará a possibilidade de todo bem criado se relacionar a um fim extrínseco – ou seja, ao *sumo bem* –, desde que não exista um fim que todo bem alcance como sua determinação anterior. Por conseguinte, torna-se perceptível que tudo aquilo que existe é bom se, e apenas se, existe a partir deste bem mais alto. Isto, enfim, traz, segundo a concepção do autor, a possibilidade de supor um sujeito comum.

Em consequência, o ponto de vista de Alberto Magno abarcará a relação recíproca proposta como solução para o problema dos universais contido na *Summa de Bono* de Felipe o Chanceler, na qual os conceitos mais universais (*communissima*) – ente, unidade, verdade e bem – são concebidos como as *rationes* primeiras do intelecto, já que não há nada ao qual eles possam ser reduzidos. Por conseguinte, a relação recíproca entre os *communissima* possibilita sua compreensão enquanto uma só realidade que é diferenciada apenas conceitualmente (*rationaliter*). Desta forma, na medida em que eles se tratam da base do conhecimento intelectual da realidade, logo, estes serão posteriormente concebidos como as categorias transcendentais.

Dentro desta lógica, as categorias transcendentais, exprimem sumamente a polivalência inteligível do ser na diferença específica à sua identidade, isto é, uma e outra significam a mesma identidade diferenciada pelo viés lógico. Assim sendo, os conceitos, ditos primeiros (*prima*), são dialeticamente convertíveis entre si em sua absoluta universalidade.

Assim, essa primeira exposição da reflexão albertina, em que são desenvolvidas as noções transcendentais do conhecimento da realidade, nota-se

⁹⁰ Segundo a interpretação de Jan Aertsen (2007, p. 61), é importante não olvidar que em momento algum Aristóteles utiliza o vocábulo *análogo*; este termo é consequente ao desenvolvimento de seu conceito na reflexão interpretativa da Metafísica de Aristóteles no século XIII (também, cf. *De Bono*, q.1, a.4, n.17).

que elas constituem um fundamento que, não diferentemente, deve ser contemplado em outro escrito que o *Doctor Universalis* produz, além das suas considerações “sobre o bem”.

Dito isso, a obra ulterior do autor dominicano, antes aqui referenciada, que marcou a história de seu pensamento foi a sua reflexão *acerca dos nomes divinos*. As inferências dadas pelos comentários do dominicano à obra *De divinis nominibus* de Dionísio Areopagita, trazem suas ponderações neste assunto que, por conseguinte, exercem certa importância em configurar a continuação de sua doutrina naquilo que concerne ao entendimento dos transcendentais. Não por menos, as palavras do comentário de Lima Vaz⁹¹ se fazem interessantes para ressaltar a importância do Areopagita nas reflexões escolásticas:

[...] o *topos* ontológico fundamental remonta muito alto na história da filosofia. Nele vemos inaugurado, o ponto de vista *formal* e *ontológico*, o discurso da metafísica. Podemos surpreender sua origem na teoria das Ideias de Platão [...]. Reaparece na dialética do *ser como ser* e do *uno* no livro IV da Metafísica (de Aristóteles) [...]. Transmitida pela tradição neoplatônica, representada aqui sobretudo pelo tratado *De divinis nominibus* do Pseudo-Dionísio [...].

Situado nessas disposições, é interessante observar, de imediato, a presença da estrutura hierárquica neoplatônica nas linhas do que escreve acerca da problemática sobre aquilo que é *possível* ser dito acerca de Deus⁹². Não obstante, de acordo com o Areopagita, parece ser impossível à razão antropológica falar qualquer coisa a respeito de Deus, exceto a partir daquilo que fora revelado nas Sagradas Escrituras⁹³. Nesta lógica, a prevalência do neoplatonismo na Patrística e a máxima bíblica de que *nemo bonus nisi unus deus* perfazem a hierarquia configurada a partir

⁹¹ Cf. VAZ, 2002, p. 112.

⁹² Segundo o Areopagita, parece ser impossível à razão antropológica falar qualquer coisa a respeito de Deus, exceto a partir daquilo que fora revelado nas Sagradas Escrituras, bem como o próprio Dionísio argui (*Div. Nom.*, c.1, §1): “[...] By no means then is it permitted to speak, or even to think, anything, concerning the superessential and hidden Deity, beyond those things divinely revealed to us in the sacred Oracles [...]”.

⁹³ *Div. Nom.*, c.1, §1: “[...] By no means then is it permitted to speak, or even to think, anything, concerning the superessential and hidden Deity, beyond those things divinely revealed to us in the sacred Oracles [...]”.

da noção de “bem”. Neste sentido, percebe-se o modo no qual o *bonum* demonstra exercer preferência na posterior ordem transcendental, apesar de Alberto Magno aparentar alguma hesitação⁹⁴ a favor da primazia do *ens*.

Em uma reflexão mais aprofundada, Alberto Magno⁹⁵ desenvolve uma tríplice compreensão da relação recíproca entre *ens* e *bonum*. Nesta, em um primeiro momento, o dominicano dispõe o bem como posterior ao ente, em seguimento ao entendimento do Chanceler Felipe, segundo o qual *ens* é o primeiro conceito do intelecto, posto que, o *bonum* seria *ens relatum ad finem*. Em um segundo momento, seu parecer indica a prioridade do *bonum* com relação ao *ens*, tendo em vista a influência do pensamento do Areopagita, cuja procedência cogitativa parte da filosofia neoplatônica, a qual entende o *bonum* enquanto o nome primário de Deus, defendendo que, do mesmo modo que o sol é a causa da luz, o bem também o é do ser. Por fim, em terceiro lugar, a sua argumentação se fixa na convertibilidade de *ens* e *bonum*; neste sentido, uma vez que não há ser que exista sem ser bom, o dominicano se lança uma vez mais ao encontro da estrutura lógica emergida pelo Chanceler Felipe, cuja crença se faz largamente compartilhada, mesmo que ainda não se apresente fortemente justificada.

Não obstante, esta ordem lógica que coloca o *bonum* como fundamento do discurso revelado acerca de Deus parece estar alicerçada – como já foi dito acima – na narrativa presente na vulgata: *nemo bonus nisi unus Deus*. Sendo assim, como argui o Areopagita, a bondade divina seria o sustentáculo de toda existência⁹⁶, posto que, o bem é tido aqui, semanticamente, como princípio gerador. A logística que segue da justificação da precedência do *bonum* em relação ao *ens* se dá com base na compreensão de que a causa precede o efeito; sendo assim, aquilo que é primeiro é a causa da causa; logo, a causa da causa é a finalidade; ora, sendo o *bonum* aquilo que é relacionado ao fim, conseqüentemente, a causa da causa deve ser o mesmo (*bonum*). Sob essas premissas, o *bonum* é tido, então, como anterior ao *ens*.

⁹⁴ Albert. *Super Dionysium*, c.4, §2, p. 313: « Ad horum autem evidentiam sunt hic duo dubia: Primo de ordine, quem tenet in tractatu divnorum nominorum, et de rationibus ordinis, quas assignat; secundo, qualiter se habet bonum ad ens. ».

⁹⁵ Cf. AERTSEN, 2007, p. 62-63.

⁹⁶ Cf. *Div. Nom.*, c.1, §3: “of all life and essence, origin and cause; because Its goodness produces and sustains things that be, in their being”.

Portanto, o *Doctor Universalis* parece, neste sentido, ter a intenção de explicar os nomes atribuídos a Deus, baseando-se no que procede da divindade. Neste seguimento, ele argui da seguinte forma:

Assim sendo, primeiramente se dá a bondade (*bonitas*), porque ela é causa imediata da ação que tende primeiramente ao que deve ser operado. Segundamente, Dionísio diz esta consideração: primeiro deve-se determinar acerca do bem na medida em que se busca expor os nomes divinos, com os quais Deus é nominado pelos mesmos processos, segundo o qual é em causa para o ato (*in causa actu*)⁹⁷.

Todavia, na medida em que se observa a busca do dominicano em estabelecer a ordem dos transcendentais, com base na teologia de Dionísio, é possível perceber que a sua validade é constantemente questionada por Alberto Magno. Em consequência, embasado nesta percepção, o argumento albertiano é exposto do seguinte modo:

Aquilo que é anterior deve ser tratado primeiro. Contudo, o ente [e não o bem] é a primeira concepção do intelecto. Ele [o ente] é anterior ao bem, já que de acordo com a proposição do *Liber de causis*, “a primeira das coisas criadas é o ser”. Alberto se refere também a outra ideia deste livro, segundo a qual só o ente é por criação, enquanto que o bem e as outras propriedades são por informação – *per informationem* –, isto é, por uma adição ao ente. O bem, portanto, pressupõe o ente. Mais ainda, a verdade [componente da ordem transcendental] parece ser anterior ao bem, já que a causa da verdade é a forma da coisa em si mesma, enquanto que a causa do bem é a forma na medida em que tenha o aspecto de um fim [...].⁹⁸

Contudo, parece que, a fim de não caminhar contra a força argumentativa da

⁹⁷ *Albert. Super Dionysium*, c.3, §2, p. 102: « [...] et sic primum est bonitas, quia est causa imediata operis primo inclinans ad operandum. Et secundum hanc considerationem dicit Dionysius, quod primo debet determinare de bono, cum intendat exponere divina nomina, quibus nominatur deus per processionem ipsius, secundum quod est in causa actu [...] ».

⁹⁸ *Ibidem*, c.5, §20, p. 314: « Omne quod est per informationem habet se ex additione ad id quod informatur per ipsum; sed bonum, sicut dicitur in commento Liber de causis, est per informationem nisi entis, quod dicitur esse per creationem, ergo bonum addit aliquid supra ens. ».

autoridade patrística, o *ente* e o *bem*⁹⁹ serão considerados por Alberto a partir de dois prismas distintos:

(*cau.1*) a causa *in habitu*;

(*cau.2*) a causa *in actu*.

Assim sendo, a *cau.1* remete à circunspeção epistemológica, enquanto que a *cau.2* é a causa que realmente causa, ou seja, a causa *in actu* é aquela que a antepõe à ordem ontológica. Deste modo ele apresenta a sua solução, mostrando sob quais as circunstâncias o *ens* e o *bonum* antecede um ao outro:

Comumente é dito que bem (*bonum*) pode ser considerado de dois modos. O primeiro se dá segundo aquilo que é causado (*quod est causato*), e assim sendo, ente (*ens*) precede bem (*bonum*), pois, "a primeira das coisas causadas é o ser (*esse*)". O segundo modo se dá de acordo com o que é em causa (*quod est in causa*), e este se apresenta de dois modos. Primeiramente, como o que é em causa em ato (*quod est in causa in actu*), secundamente, de acordo com o que é em causa em habito (*quod est in causa in habitu*); assim (*in habitu*), *ens* mais uma vez precede *bonum*; enquanto o que é em causa (*in actu*), *bonum* precede *ens*. Com efeito, o primeiro que atribui à primeira causa causante é a bondade (*bonitas*); por isso que do verbo [grego] *βοάω* (*boo, boas*), que significa "chamar" (*voco, vocas*), pois, pela bondade "se chama as coisas que não são, de modo que elas sejam", como diz o Comentador (*Comentator*).¹⁰⁰

Dito isso, parece que, no sentido proposto, a justificação da precedência do *bonum* em relação ao *ens* se dá com base na compreensão de que a causa precede o efeito; sendo assim, aquilo que é primeiro é a causa da causa; logo, a causa da

⁹⁹ A verdade ou *verum*, embora seja considerada dentro do conjunto dos transcendentais, ela não entra de forma considerável na reflexão albertiana sobre a primazia na ordem da comunidade transcendental.

¹⁰⁰ *Albert. Super Dionysium*, c.4, §3, p. 114: « Solutio: Communiter dicitur quod bonum dupliciter potest considerari: aut secundum quod est in causato, et sic est ens ante bonum, quia « prima rerum causatarum est esse », vel secundum quod est in causa, et hoc dupliciter, aut secundum quod est in causa in habitu, et sic est ens iterum ante bonum, aut secundum quod est in causa in actu, et sic bonum est ante ens. Primum enim inclinans ad causandum causam primam est bonitas, et ideo dicitur a boo, boas, quod est voco, vocas, quia per bonitatem « vocat ea quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt », ut dicit *Comentator* ».

causa é a finalidade; ora, sendo o *bonum* aquilo que é relacionado ao fim, conseqüentemente, a causa da causa deve ser o mesmo (*bonum*); sob estas circunstâncias, o *bonum* é anterior ao *ens*. Sendo assim, Alberto parece ter a intenção de explicar os nomes atribuídos a Deus, baseando-se no que procede da divindade¹⁰¹.

Ademais, de acordo com Jan Aertsen¹⁰², o “Comentador” seria Máximo o Confessor, componente da tradição Patrística. Dentro desta ordem, Alberto justificaria a primazia do bem segundo a etimologia de *bonum*, cuja procedência estaria alicerçada do verbo latino *bo(u)o*, a qual procede do verbo grego *βοάω*, que significa “clamar” ou “chamar”. Neste sentido, Deus é nomeado corretamente de *bonum*, justamente porque ele seria aquele que chama todas as coisas a ser a partir do nada, o que alicerça a semântica na compreensão bíblica de Deus como criador e, conseqüentemente, fundamento ontológico do sistema ideológico cristão. Ademais, é possível ainda outra referência, trazida da tradição neoplatônica advinda de Proclus, no *Liber de Causis*, em que o ser é admitido a partir da causa criadora: “A primeira das coisas criadas é o ser e antes dele não existe outra coisa criada. [...] Ele, em verdade, não é feito múltiplo pelo fato de ser composto de finito e infinito, mesmo sendo simples e não havendo entre as coisas criadas, nada mais simples do que ele”¹⁰³.

Não obstante, a fundamentação dos transcendentais aparenta estar além do que se propõem com essas proposições. Deve-se, contudo, atentar para a metodologia adotada pelo autor dominicano. Neste sentido, a abordagem metodológica que envolve o fundamento da sua concepção está direcionada à resolutória. Assim, esta noção no *Doctor Universalis* se dá na redução dos conceitos do intelecto a fim de se chegar a uma primeira concepção de conhecimento irreduzível e, por esta lógica, transcendental, ou seja, trata-se de uma resolução inserida na ordem epistemológica. A argumentação do Areopagita, por sua vez,

¹⁰¹ Cf. *Ibidem*, c.3, §2, p. 102: « [...] et sic primum est bonitas, quia est causa immediata operis primo inclinans ad operandum. Et secundum hanc considerationem dicit Dionysius, quod primo debet determinare de bono, cum intendat exponere divina nomina, quibus nominatur deus per processiones ipsius, secundum quod est in causa actu [...] »

¹⁰² AERTSEN, 2007, p. 65.

¹⁰³ *Lib. de Caus.*, prop. IV.

segue a resolução platônico-patristica, na qual o mais importante aparenta ser a fundamentação da ordem dos universais na causa da causa.

Todavia, neste caso, como bem salienta Jan Aertsen¹⁰⁴, se estabelece uma problemática na comunidade dos nomes, na qual se sugere uma comunidade de propriedades, ou seja, levanta-se a pergunta: qual poderia ser a natureza da conformidade entre Deus, a causa da causa (*bonum*), e aquilo que existe (*ens*), que se estabelece pela relação causal entre eles?

Em busca de resposta à objeção, Alberto não apoiará seu argumento na justificação semântica da relação equívoca entre um e outro termo, senão na compreensão unívoca dos mesmos. Contudo, este *unívoco* é pertencente a uma classe distinta, isto é, trata-se de uma *univocidade-análoga*:

Portanto, acerca dos atributos da causa do que é conhecido, não se dá de modo equívoco, senão unívoco, sendo ditos do que é causado, todavia, tal univocação tem, por conseguinte, a qualidade de ser uma analogia [...], que de Deus é dito ser ciente e inteligente, pois a ciência e a inteligência realiza-se em nós. Portanto, ele é nominado com estes nomes, pelo quais estão em nós, pela causa unívoca.¹⁰⁵

Neste sentido, parece que o dominicano segue os traços argumentativos de Aristóteles¹⁰⁶, quando este busca discutir a fundo o que vem a significar o bem universal. A sua investigação, porém, se inicia na crítica à Forma do Bem que é definida por Platão. Desse modo, o Estagirita, supondo que não há nenhuma forma anterior à de *bonum*, e que este termo (*bonum*) abarca a predicação das mesmas categorias que as do ser, logo, o bem não pode ser universalmente presente e unívoco, já que a sua univocidade lhe obriga a ser predicado em uma única categoria. Consequentemente, a isso, Alberto Magno compreenderá que tanto o *bonum* quanto o *ens* não são um gênero, senão que eles pertencem a uma comunidade distinta, a

¹⁰⁴ Cf. AERTSEN, 2007, p. 65-66.

¹⁰⁵ *Albert. Super Dionysium*, c.1, §1, p. 1: « De attributis enim causæ sciendum, quod non æquivoce, sed univoce dicuntur de causatis, sed tali univocatione qualis potest esse ibi, quæ est analogiæ [...], quod deus dicitur sciens et intelligens, quia scientia et intellectu nos implet. Nominatur enim his nominibus per ea quæ sunt in nobis ab eo sicut a causa univoca [...] ».

¹⁰⁶ Cf. *Et. nic.*; *Et. eud.*, §1096a, p. 52-53.

dos transcendentais. Entretanto, esta postura do dominicano é aparentemente justificável apenas dentro do terreno epistemológico, ao qual ele chama de *filosófico*, enquanto que metafisicamente arguindo, ou seja, *teologicamente* falando, ele demonstra não abdicar da hierarquização platônica, quando faz uso da *univocidade-análoga*¹⁰⁷.

Consequentemente, lançando olhares sobre os comentários de Alberto acerca das considerações de Dionísio sobre os nomes de Deus, é possível perceber que o dominicano oferece duas sistematizações sobre os transcendentais, as quais contrastam em uma tonalidade polêmica, já que, em um primeiro momento, com base na concepção universalista platônico-patristica, o bem acrescenta realidade ao ente, enquanto que, em uma segunda ocasião, ele compreende a primazia do ente sobre o bem.

Assim sendo, a primeira sistematização de Alberto inicia com a máxima a partir da qual apenas o *ens* é por criação, já que as propriedades restantes são acrescentadas pela forma impressa. Desse modo, o *bonum* não acrescenta nenhuma realidade ao *ens*; logo, o bem é propriedade essencial do ente, bem como, o *verum* e o *unum*. Entretanto, estas noções apresentadas – *unum*, *verum* e *bonum* – acrescentam uma nova significação ao *ens*, já que expressa a essência daquilo que existe sob três aspectos diferentes; significação esta atribuída pelos termos “uno”, “verdadeiro” e “bom”.

Para tanto, o dominicano fundamenta dois modos (*mod.*) distintos de atribuição desta significação, ou seja:

(*mod.1*) “o que se encontra na negação”

(*mod.2*) “o que se fundamenta na afirmação”.

Por conseguinte, a partir do *mod.1* obtém-se o *unum*; a negação é meramente conceitual, não existe realmente, bem como o acréscimo do *unum* ao *ens*.

¹⁰⁷ É possível verificar esta postura de Alberto na seguinte proposição: « [...] et dicit theologicam ad differentiam philosophici negotii de ente, cuius intentio est determinare de ente, in quod stat resolutio intellectus sicut in primam conceptionem, assignando passiones et partes eius; theologi autem intentio est determinar de ente, secundum quod dicitur de causa omnis entis, prout ab ipso fluunt omnia existentia. » (*Albert. Super Dionysium*, Cap.5, §1, p. 303).

Embasado no *mod.2* funda-se a argumentação na afirmação, a qual pode ser:

(*mod.2.1*) absoluta;

(*mod.2.2*) relativa a algo extrínseco.

Em caso de ser absoluta (*mod.2.1*), percebe-se o acréscimo de um modo de significar e de uma realidade, isto é, há uma relação real.

Já no caso de ser relativa a algo extrínseco (*mod.2.2*), não há realidade alguma acrescentada, ou seja, é uma relação puramente conceitual.

Sendo assim, apoiado neste modo de significar, o *ens* é dito *verum*, quando relacionado a uma ideia, ou ainda, *bonum*, se posto em relação a um fim. Logo, *verum* e *bonum*, embora sejam apenas noções conceituais, e, por isso, não lhe conferem nenhuma realidade, eles são os modos de significar mais determinados do *ens*¹⁰⁸.

Quanto à segunda sistematização albertiana, porém, nota-se que ela se embasa em três modos de possibilidade de *convertibilidade*: (*conv.1*) "a *convertibilidade por meio da natureza, do supósito e do modo de significar, a qual é caracterizada por sinônimos*"; (*conv.2*) "a *convertibilidade que se fundamenta no supósito, porém, sendo este não relativo à natureza*". Assim sendo, o *verum* e o *bonum* acrescentam ao *ens* um modo de significar distinto que se fundamenta na afirmação. Conseqüentemente, as noções de *convertibilidade conv.1* e *conv.2* acrescentam uma relação ao *ens*, já que este é dito *criado* apenas por sua relação com o não-criado; deste modo, o *verum* adiciona ao *ens* a relação com uma ideia, pois é tido como princípio de conhecimento, ao mesmo tempo que o *bonum* cresce o relativo ao fim. Por fim, o terceiro modo (*conv.3*) compreende a *convertibilidade* que se dá a partir do *supósito* e da *natureza*, mas *descolados do modo de significar*; nesta o *ens* se é dito *unum*, posto que, esta noção acrescenta a ele a significação embasada na negação, adicionando ao *ens* a noção de *não-divisão*. Isso faz com que tais noções não sejam sinônimas, já que se afirmar o *ens* enquanto *unum* seria uma redundância¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Cf. *Albert. Super Dionysium*, c.4, §5, p. 115.

¹⁰⁹ Cf. AERTSEN, 2007, p. 75.

Enfim, deve-se verificar que, a convertibilidade entre *ens* e *unum* possui um caráter transcendental, o qual se fundamenta no duplo ato da forma. Contudo, a convertibilidade do *verum* e do *bonum* com o *ens* sobrepõe um aspecto *teológico*, já que está fundamentado na causalidade criadora.

Nesse escopo apresentado, ao considerar as reflexões de Alberto Magno, percebe-se nele uma instigação quanto à busca pela compreensão de um conceito que abarque todos os gêneros, ou seja, que transcenda às categorias simples. Aquilo que surgira como elemento periférico no pensamento de Felipe o Chanceler tornou-se, no desenvolver do escopo da Escolástica, o objeto central das posteriores reflexões.

Todavia, a problemática relatada está muito distante de se solucionar. Aquilo que fora desenrolado por Felipe o Chanceler e Alexandre de Hales sobre os transcendentais, bem como, as contribuições de Alberto Magno apenas assinalam uma nova fase no que virá a ser o pensamento transcendental de Tomás de Aquino.

2. TOMÁS DE AQUINO E A TEORIA DOS TRANSCENDENTAIS

Embora os primeiros estudos sistemáticos sobre os transcendentais apenas se encontrem *ipsis litteris* a partir do século XVI, a ausência de um tratado dessa ordem nas composições do Doutor Angélico, não pode de modo algum significar que a teoria dos transcendentais seja – assim como em Felipe o Chanceler, Alexandre de Hales e Alberto Magno – um tema marginal no seu pensamento.

Ademais, é importante notar que a influência da doutrina do Aquinate nos escritos que desenvolvem especificamente esta teoria – donde o *Tractatus de transcendentibus* atribuído a Crisóstomo Javelli (1470-1538) pode ser dado como o melhor exemplo – se dá de modo patente¹.

Não obstante, o estudo dos transcendentais aparece na história da interpretação do pensamento tomista dividindo espaço com a teoria da participação, uma vez que esta última guiou – primeiramente com Norberto del Prado e, em seguida, com Etienne Gilson, Jacques Maritain e Cornélio Fabro – as investigações acadêmicas como elemento central na compreensão da ontologia de Aquino na contemporaneidade².

Posto isto, por razões teóricas já listadas na introdução desta dissertação e com imenso respeito e veneração aos mais variados intérpretes do Doutor Angélico, as linhas seguintes visam demonstrar a centralidade dos transcendentais na reflexão de Tomás de Aquino, compreendendo-a por meio das investigações de Jan Aertsen, partindo da noção de *ens*, para então analisar panoramicamente a teoria dos transcendentais no fundamento do pensamento do Aquinate.

Dito isto, quando observado atentamente, por exemplo, *In quattuor libros Sententiarum*, pode-se perceber que o Aquinate começa sua reflexão na questão sobre a distinção real das três Pessoas Divinas, partindo da interpretação de Agostinho³ que argui, primeiramente, que a distinção da Trindade não se dá de modo absoluto, senão em viés relacional, uma vez que *Pater e Filius e Spiritus Sanctus* não

¹ Cf. AERTSEN, 2003, p. 79.

² Cf. MENESES; MENDONÇA, 2018, p.120.

³ Cf. *De Trin.* IX, c.1, n.1: « Quod ergo ad istam quaestionem attinet credamus patrem et filium et spiritum sanctum esse unum deum, uniuersae creaturae conditorem atque rectorem; nec patrem esse filium nec spiritum sanctum uel patrem esse uel filium, sed trinitatem relatarum ad inuicem personarum et unitatem aequalis essentiae ».

são três coisas (*res*) distintas, o que delas exclui uma diferença real. Todavia, a resposta do Aquinate perfaz a argumentação de que *res est de transcendentibus*, ou seja, de que “coisa” pertence aos transcendentais, o que lhe possibilita predicá-la de modo tanto absoluto quanto relacional⁴. Em outro lugar da mesma obra, o Doutor Angélico coloca que *unum et ens convertuntur*, isto é, que “uno e ente são convertíveis”; ora, se estas noções não cabem em definições de gênero e espécies e, por conseguinte, são tidos como as noções mais universais, logo, são comuns a todas as coisas; ora, uma vez comuns a todas as coisas, eles são aplicáveis às coisas singulares.

Todavia, embora seja justo mencionar que na maioria dos escritos do Santo Doutor o mesmo expôs elaborações específicas para cada transcendental (*unum*, *verum* e *bonum*), há textos básicos⁵ – em especial três – que apresentam a teoria em sua totalidade, a saber: o Livro I das *Sententiarum Petri Lombardi*, d.8, q.1, a.3, bem como, as *Quaestiones disputatae de veritate*, q.1, a.1 e q.21, a.1.

Dentro deste escopo, na medida em que se seguem os estudos realizados pelo medievalista holandês, devem-se tomar estes três textos em Tomás de Aquino como os “textos básicos”, donde *Quaestiones disputatae de veritate*, q.1, a.1, se dá como o marco inicial para a compreensão da teoria dos transcendentais na sua Metafísica⁶.

2.1. *Resolutio*: o *ens* como a primeira noção do intelecto

O que é a verdade? Este questionamento pode ser tido como uma das maiores problemáticas, senão a mais cara que a Filosofia enquanto um todo se deparou em sua história. Dentro do pensamento de Tomás de Aquino, esta é, por sua vez, mais do que a *quaestio* que permeia o início das disputas sobre o *verum* na obra do

⁴ *In Sent.* I, d.2, q.1, a.5, ad.2: « Ad secundum dicendum, quod res est de transcendentibus, et ideo se habet communiter ad absoluta et ad relata; et ideo est res essentialis, secundum quam personae non differunt, et est res relativa sive personalis, secundum quam personae distinguuntur ».

⁵ Cf. AERTSEN, 2003, p. 80-81: Apresentação das obras do Aquinate que são tidas como “textos básicos”.

⁶ Com a expressão “marco inicial”, não se pretende dizer “inicial” no sentido de cronologicamente primeiro, senão “inicial” enquanto o discurso mais detalhado sobre a metafísica dos transcendentais em Tomás de Aquino e, portanto, o texto tido como aquele que é importante que seja analisado atentamente antes dos demais “textos básicos”.

Aquinate. Trata-se, porém, de uma problemática que permite à exegese extrair o íntimo do seu filosofar⁷.

Compreendendo este filosofar, porém, como o interpreta Aertsen, em seu artigo “What is First and Most Fundamental? The beginnings of Transcendental Philosophy”⁸, tanto Tomás de Aquino quanto os demais pensadores do século XIII estão, sobre tudo, conectados por um interesse epistemológico. Instância esta que se interessa pela doutrina daquilo que é primeiro e que – na tradição filosófica que se seguirá disso – será chamado de teoria dos transcendentais, a qual, semelhante à gênese da filosofia grega do século VI a.C., busca por uma ἀρχή (*arché*), ou seja, um princípio. Todavia, esta busca exercida pelos pensadores da antiguidade demarca uma diferenciação tênue em relação aos filósofos do medievo. Ao passo que aqueles buscam o que seria o primeiro na ordem da natureza ou φύσις (*phýsis*), estes estão atrás do que pode ser tido como o primeiro na ordem cognitiva, ou ainda, tido como o primeiro inteligível (*primum intelligibile*).

Dito isso, antes de entrar propriamente na questão em si sobre a verdade de acordo com o frade dominicano, vale observar a estrutura morfológica na qual se fundamenta a questão. Neste interim, é perceptível que a pergunta que compõe o título do artigo primeiro – *quid sit veritas?* – não aparenta seguir gramaticalmente a metodologia até então adotada comumente na escolástica⁹, posto que, entre os escolásticos do século XIII, o mais ordinário consistia em tomar definições já estabelecidas pela tradição, introduzindo a questão, fazendo uso da conjunção subordinativa condicional latina *utrum* (se), na intenção de demonstrar racionalmente o que seria mais correto predicar de um sujeito¹⁰ (*utrum subjectum sit praedicatum*)¹¹. Dentro desta lógica, o Aquinate, ainda que mude gramaticalmente

⁷ Cf. AERTSEN, 1989, p. 405-407: Apresentação da *via resolutionis* como método analítico da especulação metafísica de Tomás de Aquino.

⁸ Cf. IDEM, 1998, p. 177.

⁹ Cf. GILBERT, 1963, p. 105-106.

¹⁰ Lembra-se aqui que a referência escolástica para se tratar de um objeto de estudo levava o termo *subjectum*.

¹¹ De acordo com T. Leite (cf. 2007, p. 34), referente ao *De ver.* q. 1, a. 1, por ser apresentado com o título “O que é a verdade?” (*Quid sit veritas?*), é necessário “[... notar] 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

o modo de perguntar, ele mantém a estrutura escolástica (se *s* é *p*). Para tanto – isto parece ser importante colocar –, o frade dominicano molda o problema da questão, tendo-a deste modo: “se a verdade é completamente idêntica ao ente”, o que aponta ao entendimento de que o Doutor Angélico aparenta estar buscando reduzir o campo especulativo da questão metafísica em um modo de análise epistêmica formal, por meio daquilo que passava a ser conhecido na Idade Média como *resolutio*¹² ou *reductio*¹³.

A *resolutio*¹⁴ enquanto análise parece ter lugar privilegiado na compreensão do que se estende sobre a Filosofia Medieval, uma vez que conserva o significado primário do termo grego « ἀνάλυσις » (*análysis*)¹⁵. Neste sentido, dentre os mais variados métodos filosóficos, a *análysis* parece ser aquela que mais expressa o âmago do *modus philosophandi*, donde a epistemologia analítica e a análise fenomenológica se demonstram como grandes expoentes das referências contemporâneas. Não obstante, esta noção pode ser tida como presente na escolástica desde as reflexões de Felipe o Chanceler, uma vez que a sua compreensão sobre os *communissima* são dadas como os *prima*; e, desta forma, são as primeiras concepções do intelecto, pois não podem ser reduzidas a mais nada anterior, senão a si mesmas.¹⁶

utilizado é o da análise, conhecida entre os medievais como *resolutio*”. No que é tocante a Tomás de Aquino é interessante esta abordagem, uma vez que ele realmente aparenta estipular a sua investigação partindo da definição mais adequada de *verum*. No entanto, tomando como base a reflexão de Aertsen (2003, p. 81-82.241), ao comparar Tomás de Aquino e os pensadores da gênese dos transcendentais, Felipe o Chanceler, Alexandre de Hales e Alberto Magno, vê-se já apresentada a *via resolutionis* como metodologia utilizada pelos escolásticos como modo de investigação acerca do que deve ser predicado de um sujeito, na fórmula “se *s* é *p*”, a partir de definições coletadas da tradição teológica. De fato, o Aquinate parte de um ponto diferente, pela *definitio* (*quid sit s?*), no entanto, o seu método segue, embora apresentado de uma forma diferente, como o dos seus predecessores (*utrum s sit p*).

¹² De acordo com Salles (cf. 2005), referente àquilo que diz respeito ao método da *resolutio* e sua relevância para o pensamento de Tomás de Aquino, é importante observar a reconstituição das concepções medievais de análise (*resolutio*), em especial a partir do itinerário metafísico adotado pelo Aquinate, uma vez que esta reconstituição permite que o leitor entreveja um panorama do método escolástico completamente oposto àquele imaginado por Descartes. Com efeito, apenas a investigação dos elementos que constituem o método filosófico contidos nas obras de Tomás de Aquino é suficiente para apartar a imagem caricatural da escolástica proposta por Descartes (cf. 2012).

¹³ Cf. AERTSEN, 2003, p. 81.

¹⁴ Cf. RIDLER, 1968, p. 1630-1631.

¹⁵ Cf. GILBERT, 1963, p. 105-106.

¹⁶ Cf. AERTSEN, 2003, p. 81.

Sendo assim, Tomás de Aquino elabora esta ideia nas *Quaestiones disputatae de veritate*, q.1, a.1, partindo da possibilidade de convertibilidade de *verum* e *ens*, aplicando-lhe a investigação sobre o que algo é. Neste sentido, ele argui que a investigação acerca daquilo que algo é necessita de uma redução aos princípios, que são, então, princípio do conhecimento racional, bem como segue:

Assim como nas matérias demonstráveis deve fazer-se uma redução aos princípios conhecidos pelo intelecto *per se*, assim também ao investigar o que é algo (*definição*). De outro modo, se cairia em um processo ao infinito em ambos os casos, com o resultado de que a ciência e o conhecimento das coisas pereceriam por completo¹⁷.

Dito isso, percebe-se na passagem a distinção de duas formas de dar-se a aquisição do conhecimento (*cognitio*): ciência (*scientia*) e definição (*definitio*). A primeira trata-se da demonstração de uma proposição, uma vez que o conhecimento científico é conhecimento sobre as bases demonstrativas¹⁸. A segunda é a investigação sobre o que algo é, posto que, a definição estabelece a essência ou a quiddidade de algo. *Scientia* e *definitio* se situam em paralelo, já que ambas requerem uma redução. Para tanto, vale aqui ressaltar o seu comentário *Super Boethium de Trinitate*. Nessa obra, na q.6, a.4, ele investiga se o intelecto humano pode entender a forma divina por meio de alguma ciência especulativa. Neste sentido, o quarto artigo¹⁹, em específico, lhe obriga a refletir sobre as possibilidades e limitações do

¹⁷ *De ver.*, q.1, a.1: « Responsio. Dicendum, quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota ita investigando quid est [definitio] unumquodque, alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum ».

¹⁸ De acordo com Scott MacDonald (*Theory of knowledge*. In: KRETZMANN; STUMP, 1997, P. 162), o esquema terminológico de Tomás de Aquino tende mais a abarcar a noção de "cognição". Em relação a isso, "conhecimento" – dado pelo processo de abstração – e, conseqüentemente, "conhecimento científico" (*scientia*) – dado pelas notas corolárias de inferências proposicionais realizadas por meio de outros conhecimentos alcançados previamente – são conceitualmente menos abrangentes do que a "cognição", donde *scientia* denota uma espécie de cognição que abarca o âmbito intelectual da cognição humana. Âmbito este voltado à investigação dos princípios do conhecimento.

¹⁹ *In de Trin.*, q.6, a.4: « Responsio. Dicendum quod in scientiis speculativis semper ex aliquo prius noto proceditur tam in demonstrationibus propositionum quam etiam in inventionibus diffinitionum. Sicut enim ex propositionibus praecognitis aliquis devenit in cognitionem conclusionis, ita ex conceptione generis et differentiae et causarum rei aliquis devenit in cognitionem speciei. Hic autem non est possibile in infinitum procedere, quia sic omnis scientia periret et quantum ad demonstrationes et quantum ad diffinitiones, cum 'infinita non sit pertransire'. Unde omnis consideratio scientiarum speculativarum reducitur in aliqua prima ».

conhecimento intelectual. Por conseguinte, o Aquinate responde dizendo que *in scientiis speculativis semper ex aliquo prius noto proceditur*, ou seja, nas ciências teóricas sempre se procede a partir de algo anteriormente conhecido. Esta procedência permite o conhecimento intelectual que tanto demonstra proposições quanto encontra definições. Neste caso, porém, não é possível partir do infinito, pois assim, qualquer modo de conhecimento – tanto a *scientia* quanto a *definitio* – pereceria, uma vez que o infinito não pode ser perscrutado. Por conseguinte, toda investigação teórica tem de ser reduzida a alguns princípios, ou ainda, a noções primeiras.

Dito isso, em *De ver.*, q.1, a.1, deve-se dar enfoque à compreensão de que a investigação científica é consequente a algo previamente conhecido (*ex aliquo prius noto*), cuja máxima é procedente do *Órganon* aristotélico, em específico à sua lógica *resolutoria* descrita a partir dos *Analytica Posteriora*²⁰. Desto desse escopo, a compreensão de *scientia* no sentido clássico, é um conhecimento fundado em “[...] premissas que sejam verdadeiras, primárias, imediatas, melhor conhecidas e anteriores à conclusão e que sejam causa desta”²¹. Assim sendo, são cientificamente conhecidas, em sentido próprio, apenas as conclusões de silogismos demonstrativos. A sua carga de demonstração, no entanto, significa que é também derivativa, uma vez que o conhecimento da conclusão “provém de” (*ex*) conclusões previamente conhecidas, contidas nas premissas do silogismo.

Contudo, não há *scientia* se há um regresso *ad infinitum*, pois é impossível que uma demonstração seja infinitamente reduzida a princípios anteriores. Por isso, de acordo com Aristóteles²², não é prudente interromper a *análisis*, posto que, desse modo, se teria conhecimento hipotético, e não científico. Neste sentido, isso dá a entender que a conclusão de uma demonstração supõe a veracidade de suas premissas. No entanto, disto também não pode ser dito “necessário”. Por conseguinte, para obter-se conhecimento científico, segundo o Estagirita, é preciso que a análise explique os princípios da demonstração que devem ser conhecidos por si mesmos. Portanto, compreende-se que nem todo conhecimento humano é

²⁰ Cf. *Anal. Post.* I, §1, 71a 1.

²¹ *Ibidem*, §2, 71b 21-23.

²² Cf. *Ibidem*, §3, 72b.

científico, mas que o conhecimento das proposições imediatas independe de demonstração. Não diferente disso, Tomás de Aquino alhures²³ defende que o intelecto duplamente assente a algo pela noção causada pelo próprio objeto, tanto *per se* quanto *per aliud*. Deste modo, ao *per aliud* é respectiva a *scientia*, posto que, procede de demonstração, e ao *per se* é respectivo o *intellectus*, que se trata do fundamento da *scientia*, cuja concepção se dá de modo intuitivo. Assim, em seu comentário aos *Analytica Posteriora*, o Doutor Angélico argui que *scientia* está para as conclusões enquanto *intellectus* está para os princípios²⁴.

Neste seguimento, pode-se dizer que o raciocínio implícito do Aquinate em *De ver.*, q.1, a.1, concorda com a teoria científica aristotélica, mesmo que, neste texto, ele apresente um esquema estritamente formal. Neste sentido, a fim de compreender o sentido fundacional do conhecimento, deve-se tornar ao Livro das *Sententias*, no qual Tomás de Aquino diz:

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, sendo o principal este: não serem os contraditórios simultaneamente verdadeiros. Donde todas as outras coisas incluïrem-se no *ens*, unitária e indistintamente, tal como no princípio²⁵.

Dito isso, é possível perceber que, além de Tomás de Aquino ir de encontro à compreensão aristotélica que, em sua *Metafísica*²⁶, supõe o princípio de não contradição, sem o qual nenhum discurso inteligível seria possível, ele, em *Quaestiones disputatae de veritate*²⁷, aplica o método aristotélico da *resolutio* no

²³ S. Th. II-II, q.1, a.4, co.: « 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. »

²⁴ In Anal. Post. I, lect.7, n.6: « Sciendum est tamen quod hic Aristoteles large accipit scientiam pro qualibet certitudinali cognitione, et non secundum quod scientia dividitur contra intellectum, prout dicitur quod, scientia est conclusionum et intellectus principiorum. »

²⁵ In Sent. I, 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. »

²⁶ Cf. Anal. Post. I, §3, 72b; Met. IV, 1006a 21-ss.

²⁷ Cf. De ver., q.1, a.1, co.: « sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic

âmbito da *definitio*, explicitando o *ens* como a primeira concepção do intelecto, e é dito assim, visto que, não é uma noção compreendida a partir de nenhuma outra, senão de si mesma.

Segundo Jan Aertsen²⁸, o pensamento do Doutor Angélico retoma a correspondência entre a ordem da *scientia* e a ordem da *definitio* dizendo que, em função de ser impossível ser e não ser ao mesmo tempo, “[...] todas as demonstrações reduzem suas proposições a esta proposição, assim como à última opinião comum a todas: esta mesma que é naturalmente o princípio e o axioma de todos os axiomas”²⁹; bem como, em fundamentar que “o princípio de não contradição” depende da intuição intelectual do *ens*, dizendo que “[...] este princípio – é impossível ser e não-ser simultaneamente – depende da intelecção do ente (*ex intellectu entis*), bem como, neste mesmo princípio, o todo é maior que sua parte, desde a intelecção do todo e da parte”³⁰. Em outras palavras, Tomás de Aquino demonstra que “o princípio de não-contradição” apenas pode ser negado se a significação de *ens* for ignorada, uma vez que, aquele é fundamentado por este. Por fim, o Aquinate fundamenta o “não-hipotético” (*anhypótheton*) que Estagirita se valeu na intenção de apresentar “o princípio de não-contradição”³¹.

Dentro deste escopo, Aertsen divergente do que Oeing-Hanhoff propusera sobre a *resolutio* em *De ver.*, q.1, a.1. Segundo o filósofo alemão, a *resolutio* do Aquinate se trata de uma análise de conceitos pertencente à dialética, a qual se circuncreve em uma crença ou opinião (*fides vel opinio*), o que lhe torna um conhecimento apenas provável e sem certeza epistêmica. Pelo contrário, o filósofo holandês argui que o Aquinate parece ter o propósito de traçar um paralelismo entre a *resolutio* de proposições a princípios evidentes em si mesmos, e a *resolutio* de definições a concepções primeiras. Por consequência, ambas demonstram ser uma primeira intuição – condição para a *scientia* – e não um conhecimento provável.

periret omnino scientia et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens [...] ».

²⁸ AERTSEN, 2003, p. 85-86.

²⁹ *In Met.* IV, lect.6, n.8: « Et propter hoc [impossibile est propositionem simul esse et non esse] omnes demonstrationes reducunt suas propositiones in hanc propositionem, sicut in ultimam opinionem omnibus communem: ipsa enim est naturaliter principium et dignitas omnium dignitatum ».

³⁰ *Ibidem*, n.10: « [...] 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 ».

³¹ Cf. *Met.* IV, §3, 1005b 14.

Neste sentido, a análise expressa por Tomás de Aquino, é uma resolução do conhecimento³², e parece pertinente a crítica de Aertsen quanto ao caráter meramente provável atribuído ao resultado da *resolutio*.

Não obstante, a compreensão que Ludger Oeing-Hanhoff tem do Doutor Angélico pode ser aplicada a Aristóteles, uma vez que, de acordo com o Estagirita, na medida em que um raciocínio dialético não necessariamente fornece um resultado que seja intuído por si mesmo, isto não significa que tal seja impossível, bem como se percebe na em seus escritos³³ que, no caso de se excluir a *epistême*, a *phrónesis* e a *sophía*, os princípios ainda são apreendidos pela *noûs*. Ademais, Aristóteles afirma alhures³⁴ que a dialética se trata do método mais apropriado para se fazer conceber os primeiros princípios a partir das opiniões consideradas. Contudo, na *Metaphysica*, ao considerar o primeiro princípio da *epistême*, ou seja, o de não-contradição, ele o entende enquanto uma “última opinião”, ἐσχάτη δόξα (*escháte dóxa*)³⁵.

Desse modo, a inovação filosófica do pensamento do Doutor Angélico está nele retomar a correspondência entre a ordem da *scientia* e a ordem da *definitio*, fundamentando, pela *resolutio*, o princípio que torna o conhecimento epistêmico possível – o princípio de não contradição – a partir da noção intuitiva de *ens*.

Enfim, não se pode deixar de dizer que o método utilizado pelo Doutor Angélico em *De ver.*, q.1 a.1³⁶, se faz ausente em qualquer outro texto básico. O que chama a atenção neste escrito é que a doutrina transcendental é disposta a partir de uma redução àquilo que é o fundamento do conhecimento e da ciência. Neste sentido, não se deve deixar de notar que a *via resolutions* é uma análise reflexiva do conhecimento conceitual humano; a redução a um conceito primeiro que é implícito em toda apreensão. Isto significa que a doutrina dos primeiros conceitos não implica necessariamente em uma consideração axiomática. Através do método de resolução, aquilo que é o primeiro conhecido se faz explícito. Aquilo que é último na análise termina por ser o primeiro, no sentido daquilo que é tido por cognição do

³² Cf. AERTSEN. 2003, p. 86-87

³³ Cf. *Et. nic.*; *Et. eud.* VI, §6, 1141a 3-8.

³⁴ Cf. *Top.* I, §2, 101a.

³⁵ Cf. *Met.* IV, §3, 1005b 25-34.

³⁶ Cf. AERTSEN, 2003, p. 87.

conhecimento intelectual. Dentro desta abordagem, há uma colocação pertinente na *Summa quaestionum ordinariarum* de Henrique de Gand³⁷, cuja ideia principal está em que nada é conhecido ou entendido, exceto se primeiramente é conhecido ou entendido sob os aspectos de *ens*, de *unum* e dos outros primeiros conceitos.

Esta compreensão, em paralelo com o *De veritate* de Tomás de Aquino, apresenta a *resolutio* como um método que poderia ser chamado de “transcendental” no sentido kantiano³⁸, uma vez que o próprio Kant expõe: “na ciência transcendental não há mais nada adiante a ser feito, senão lançar-se para trás”³⁹. Assim sendo, a doutrina dos transcendentais não é uma extensão do conhecimento humano, senão um retornar para aquilo que é pressuposto em todo e qualquer conhecimento. Em paralelo à *resolutio* de Tomás de Aquino, trata-se de um retorno àquele princípio que está pressuposto em todo conhecimento humano. Pressuposto este que coloca o ente como a primeira noção do intelecto.

2.1.1. A problemática do *ens* em Tomás de Aquino

A tese que diz que “o ente é o primeiro conhecido” é repetida nos mais variados momentos das obras de Tomás de Aquino⁴⁰. Ademais, este mesmo tema, como foi colocado no primeiro capítulo desta dissertação, também pode ser encontrado desde os traços gestativos dos transcendentais no século XIII, com o Chanceler Felipe, Alexandre de Hales e Alberto Magno.

No Doutor Angélico, uma das passagens em que fica clara a sua compreensão do ente como objeto próprio do intelecto é no artigo segundo da quinta questão da *Pars Prima* da *Summa Theologiae*, onde o mesmo expõe a questão, na qual, supondo que ente e bem são diferenciados segundo a razão, qual deles é anterior? O peso

³⁷ *Summa quaest.*, q.7, a.24.

³⁸ Cf. AERTSEN, 1998, p. 182: Neste artigo de Jan Aertsen, o filósofo holandês coloca mais detalhadamente o modo em que o “método de resolução” pode ser interpretado paralelamente à filosofia transcendental de Kant. Além disso, também cf. AERTSEN, 2003, p. 87.

³⁹ KANT, 1968, p. 80: „In der transscendentalen Wissenschaft ist nicht mehr darum zu thun, vorwärts, sondern zurück zu gehen“.

⁴⁰ Cf. *In Sent.* I, d.8 q.1 a.3; *De ver.*, q.21, a.1 e q.21, a.4, ad.4; *De ente et es.*, prol.; *De pot.*, q.9, a.7, ad.8-9.15; *S. Th.* I, q.5, a.2 e q.11, a.2 ad.4; *S. Th.* I-II, q.55, a.4, ad.1 e q.94, a.2; *In Met.* I, lect.2, n.46; *In Met.* IV, lect.6, n.10; *In Met.* X, lect.4, n.15; *In Met.* XI, lect.5, n.1.

desta questão perfaz seu diálogo com o capítulo III⁴¹ e V⁴² de Dionísio *in Divinis Nominibus*, nos quais, o Areopagita compreende que o sumo bem – τὸν ἀγαθόν (*tòn agatón*) – é o primeiro nome de Deus, logo, também é a primeira noção do intelecto – ὁ νοῦς (*ho noûs*) –, dado o fator de que *tòn agatón* é a noção que se estende tanto àquilo que é existente, quanto ao que é inexistente⁴³, já que, não apenas é aquele que chama o *ens* à existência, como também está vinculado à possibilidade de um agente desejar tanto o que existe quanto o que não existe.

Contudo, o *sed contra* do Aquinate se dá invocando a autoridade do *Libri de Causis*, afirmando que a primeira das coisas criadas é o ser⁴⁴, e, portanto, aquilo que em ato "encontra-se sendo" (*ens*) deve ser a primeira concepção do intelecto, pois, *bonum* pode dizer respeito à causa criadora (*causa causarum*), mas não à compreensão do criado, uma vez que o Doutor Angélico compreende a causa a partir dos seus efeitos, tomando o efeito máximo da causa (*ens*) como fundamento epistemológico.

Dentro deste escopo, é possível ver em Tomás de Aquino uma postura muito similar à de Alberto Magno, quando este último, emaranhado na mesma problemática, colocou à disposição do leitor a *causa in habitu* e a *causa in actu*⁴⁵. Assim sendo, de acordo com compreensão do *Doctor Universalis*, a *causa in habitu* remete à circunspeção epistemológica, na qual o *ens* é anterior ao *bonum*; enquanto a *causa in actu* é "a causa que realmente causa", ou seja, a *causa in actu* é aquela que a antepõe à ordem metafísica, na qual o *bonum* é anterior ao *ens*.

Porém, a estrutura apresentada por Alberto Magno parece ser seguida por Tomás de Aquino apenas parcialmente, na busca por mostrar sob quais as circunstâncias o *ens* e o *bonum* antecede um ao outro, pois, é muito plausível aproximar a compreensão de *causa in habitu* na ordem epistemológica que o

⁴¹ Cf. *Div. Nom.*, c.3, §1.

⁴² Cf. *Ibidem*, c.5, §1.

⁴³ Cf. *S. Th.* I, q.5, a.2, arg.1-2.

⁴⁴ Cf. *Lib. de Caus.*, prop. IV.

⁴⁵ Cf. *Albert. Super Dionysium*, c.4, §3, p. 114: « Solutio: Communiter dicitur quod bonum dupliciter potest considerari: aut secundum quod est in causato, et sic est ens ante bonum, quia 'prima rerum causatarum est esse', vel secundum quod est in causa, et hoc dupliciter, aut secundum quod est in causa in habitu, et sic est ens iterum ante bonum, aut secundum quod est in causa in actu, et sic bonum est ante ens. Primum enim inclinans ad causandum causam primam est bonitas, et ideo dicitur a bono, boas, quod est voco, vocas, quia per bonitatem 'vocat ea quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt', ut dicit *Comentator* ».

Aquinate tem a partir da expressão "de acordo com a razão" (*secundum rationem*), segundo a qual *ens*, de fato, antecede *bonum*; todavia, parece que não se deve aproximar, neste texto, a *causa in actu* albertina de qualquer outra concepção tomasiana, uma vez que o *Doctor Angelicus*, ainda que fale que o *bonum* anteceda o *ens* de acordo com a causalidade divina (*causa causarum*), ele mesmo aparenta não se fixar nela enquanto primeira concepção do intelecto, o que marcaria uma antecedência do *bonum* ao *ens*. Pelo contrário, parece que nessa passagem apresentada, Tomás de Aquino está – ainda que indiretamente – buscando refutar o pensamento de seu mestre.

Ademais, pela interpretação da antecedência de *bonum* ao *ens* ter traços demasiadamente platônicos, esta mesma termina por desconsiderar a matéria como nota constituinte do ente, o qual, envolto da estrutura apetitiva orientada a um fim, ainda deve fazer-se anterior ao *bonum*:

Deve-se dizer que Dionísio trata os nomes divinos enquanto implicam em Deus uma relação de causalidade. Ele se explica: Deus é nomeado a parti das criaturas, como a causalidade a partir de seus efeitos. Ora, o bem, por ter razão de ser atrativo, implica uma relação de causa final, causalidade que é a primeira de todas, pois o agente não age a não ser em vista de um fim, e é pelo agente que a matéria se move para a forma. Por isso o fim é chamado "a causa das causas" (*causa causarum*). Portanto, quando se trata de causalidade, o bem tem prioridade sobre o ente, como o fim sobre a forma; por esta razão, entre os nomes que significam a causalidade divina, o bem há de preceder o ente [...].⁴⁶

Não obstante, ainda que se argua que o *bonum* se estenda ao que existe e ao que não existe, o *ens* se constitui na causalidade exemplar, a qual se coloca apenas no que está em ato, enquanto a razão de finalidade (*ratio finis*) do *bonum* contempla também aquilo que se encontra em potência. Por isso, para o Aquinate, não se deve

⁴⁶ Cf. S. Th. I, q.5, a.2, ad.1: « Ad primum ergo dicendum quod Dionysius determinat de divinis nominibus secundum quod important circa Deum habitudinem causae, nominamus enim Deum, ut ipse dicit, ex creaturis, sicut causam ex effectibus. Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causae finalis, cuius causalitas prima est, quia agens non agit nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam, unde dicitur quod finis est causa causarum. Et sic, in causando, bonum est prius quam ens, sicut finis quam forma, et hac ratione, inter nomina significantia causalitatem divinam, prius ponitur bonum quam ens. [...] ».

afirmar que “o que não existe” é atrativo por si mesmo, uma vez que sua atração se dá potencialmente, ou ainda, *per accidens*⁴⁷. Assim sendo, o *bonum* só é constituído por um apetite em si, ou melhor, em ato, uma vez que está vinculado ao *ens*⁴⁸. A isso, percebe-se o embasamento que está envolvido na resposta de Tomás de Aquino:

[...] o ente, de acordo com a razão, é anterior ao bem. A razão, neste sentido, é significada pelo conceito (*per nomen*), sendo que o intelecto o concebe da coisa (*de re*), e significa-o por meio da palavra (*per vocem*). Assim sendo, aquele que é primeiro de acordo com a razão (*secundum rationem*), é o mesmo que cai primeiro na concepção do intelecto. O primeiro, porém, a cair na concepção do intelecto é o ente (*ens*), pois, segundo com o que alguma coisa é conhecível, ela o é enquanto é em ato, assim como é dito na *Met.* IX, na qual o ente é o objeto próprio do intelecto, e, portanto, é o primeiro inteligível, assim como o som é o primeiro audível. Logo, de acordo com a razão, ente é anterior ao bem.⁴⁹

Dentro desta compreensão, então, o ente é o objeto próprio do intelecto, bem como, ele é o *primum intelligibile*, do mesmo modo que o som é o *primum audibile*. Porque, se o som é o aspecto formal básico para que algo seja audível, logo, o ente é o aspecto formal básico para que algo seja inteligível – uma vez que possui ser –, sendo, portanto, o fundamento para que as coisas sejam capazes de serem

⁴⁷ A locução *per accidens* advém do escopo aristotélico. Seu significado se contrapõe a *per se*, isto é, por sua própria essência/substância ou essencialmente/substancialmente. Dito isso, *per accidens* traz o sentido de acidentalmente ou por acidente, donde acidente é compreendido por Aristóteles a partir de dois modos: ou enquanto “casual” (cf. *Meteo.* V, §30, 1025a, 4); ou enquanto “o que pode ou não pertencer a um mesmo objeto” (cf. *Top.* I, §5, 102b, 3). Tomás de Aquino, contudo, concebe-os, destacando neste segundo sentido que acidente é o que se contrapõe à substância (cf. *In Met.* V, n. 1143), motivo pelo qual acidente é o que está em outra coisa, isto é, em um substrato ou sujeito sem o qual ele não pode subsistir (*S. Th.* III, q.76, a.1, ad.1; q.77, a.2, ad.1). Esta lógica, então, denota que um princípio *per accidens* remete ao *per se*; relação esta que se faz impressa na problemática que segue em *S. Th.* I, q.5, a.2, ad.3 e que propõe que *bonum* tem a possibilidade de dar-se *per se* e *per accidens*, cuja dependência é remetida a uma realidade *per se* existente. Portanto, de acordo com o Aquinate, parece que *ens* é a primeira concepção do intelecto, logo ela mesma constitui em si a noção de *per se*, posto que é o fundamento epistemológico sem o qual nada – incluindo o *bonum* – é conhecido ou predicado.

⁴⁸ Cf. *S. Th.* I, q.5, a.2, ad.2-4.

⁴⁹ *Ibidem*, co.: « [...] *ens secundum rationem est prius quam bonum. Ratio enim significata per nomen, est id quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem, illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur in IX Metaphys. Unde ens est proprium obiectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile. Ita ergo secundum rationem prius est ens quam bonum. »*

conhecidas por um intelecto, colocando, no pensamento do Aquinate, uma relação estreita entre o ser humano e a realidade.

Deve-se notar, porém, que a estrutura articulada por Tomás de Aquino, entre o Areopagita e o Livro das Causas, aparenta estar fortemente sustentada em uma tese já há algum tempo concebida. Neste sentido, argui-se aqui a necessidade de voltar-se novamente para um escrito que se deu anteriormente à *Summa Theologiae* e que, de fato, parece trabalhar as bases do entendimento do *ens* como a primeira concepção do intelecto: *De ver.*, q.1, a1. Dito isso, a tese de que o ente é o primeiro conhecido, diferente do que se possa imaginar, não está fundada em Aristóteles, mas se faz apoiada em uma referência ao filósofo árabe Avicena, tal como pode ser visto nas palavras do próprio Aquinate: “[...] aquilo que o intelecto concebe primeiro, como mais conhecido, e no qual se reduzem todas suas concepções, é o ente (*ens*), como Avicena diz no começo de sua *Metaphysica*”⁵⁰.

De acordo com Jan Aertsen⁵¹, Alberto Magno, em seu comentário às *Sententias*, afirmara que Aristóteles sustentou a primazia do ente e da unidade com relação a tudo que existe, enquanto que negou que a verdade e o bem fossem disposições concomitantes com o ente. Assim, o *Doctor Universalis* explica que o Estagirita considerava o ente apenas na medida em que o intelecto se detém neste, reduzindo o posterior no anterior. Tomás de Aquino, também aqui parece não seguir a interpretação de seu mestre, pois, se a *resolutio* coloca o *ens* como primeira concepção do intelecto como solução para a pergunta “o que é algo?”, representa para ele a demonstração de uma mudança de perspectiva em relação ao *Philosophus*. Ao seu modo, Aristóteles⁵² busca tratar como é possível que alguém forme a definição de algo. Nesta procura, ele compreende que o processo não pode ser interminável, uma vez que o método de definição não abarca uma noção ilimitada. Assim sendo, os *genera generalissima*, tidos a partir das categorias do ente, são assumidos como os predicados mais gerais; disto resulta que o ente tanto não é gênero quanto não faz parte da definição de algo. Com efeito, ao sustentar que o *ens* é a primeira concepção do intelecto, à qual todas as demais definições devem

⁵⁰ *De ver.*, q.1, a.1: « [...] illud autem quod primo intellectus concipit quase notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio suae *Metaphysicae* ».

⁵¹ Cf. AERTSEN, 2003, p. 88.

⁵² Cf. *Anal. Post.* I, c.19-22.

reduzir-se, Tomás de Aquino se distancia do Estagirita e se aproxima de Avicena, cuja referência pode ser percebida, além de em *De ver.*, q.1, a.1, também em *De ver.*, q.21, a.1 e, em uma de suas composições mais antigas: *In Sent.* I, d.8, q.1, a.3.

Deve-se dizer, em seguimento que essa referência à *Metafísica* de Avicena, encontrada em Tomás de Aquino, não apenas aparenta ser exclusivamente sua, uma vez que ela se encontra ausente nos escritos de seus predecessores, como também se torna exclusivamente influente em pensadores medievais, dentre os quais – como Etienne Gilson⁵³ exemplifica – Duns Escoto exerce certa centralidade. Ademais, na maneira em que se vai comparando a exposição feita pelo Aquinate em *De ver.*, q.1, a.1, encontram-se semelhanças e diferenças.

De acordo com Aertsen⁵⁴, *De veritate* se encontra permeada pela influência aviceniana, tal como esta pode ser vista no paralelismo das ordens de *demonstratio* e de *definitio*, as quais justificam sua perspectiva de que existem noções primárias, a saber, "coisa" (*res*), "ente" (*ens*) e "necessário" (*nesesse*), cuja presença no intelecto não se dá por meio da aquisição de outras noções melhor conhecidas, senão por inscrição na alma por uma primeira impressão, fazendo com que as primeiras noções sejam conhecidas *per se*, caso contrário, cair-se-ia em um processo de circularidade *ad infinitum*. Neste sentido, o processo para conhecê-las não se dá do desconhecido para o conhecido, mas sim a partir de um sinal à mente que a permita atentar a elas, as quais, por serem comuns a todas as coisas – *res*, *ens* e *unum* – são as mais apropriadas para serem conhecidas por si mesmas⁵⁵.

Nota-se, no entanto, que a pluralidade de princípios presente no pensamento de Avicena não se mantém na compreensão de Tomás de Aquino. Em *De ver.*, q.1, a.1, por mais que o Doutor Angélico comece concordando com o pensador árabe acerca da *resolutio* em uma pluralidade de princípios primeiros, o Aquinate, além de desconsiderar o *nesesse* em sua discussão, reduz a tríade aviceniana em um único

⁵³ Sobre o objeto primeiro da *Metafísica* de acordo com a contribuição árabe e tomista e a alternância no pensamento de Duns Escoto, cf. GILSON, 1927, p. 100-117.

⁵⁴ Cf. AERTSEN, 2003, p. 89.

⁵⁵ Sobre o entendimento de Avicena acerca das concepções primárias, cf. *Metaph.* I, c.5. É notório que Jan Aertsen, em seu artigo "What is First and Most Fundamental? The Beginnings of Transcendental Philosophy", expõe a importância de que, em Tomás de Aquino, a doutrina dos transcendentais, inspirada por Avicena, tem de ser entendida em conexão com a ideia aristotélica de *scientia*, a metodologia axiomática boeciana das "concepções comuns da alma" e o interesse do teólogo a observar os limites da razão humana (cf. AERTSEN, 1998, p. 181).

conceito: *ens*. Entretanto, não é lícito afirmar, nesta passagem, que ambos *simpliciter* se divergem, posto que, Tomás de Aquino introduz em seu argumento *res* e *unum*. Verifica-se, assim, em outros escritos que do Aquinate a sua referência a "princípios", no plural, tal como o mesmo afirma em seu comentário ao *De Trinitate* de Boécio, *sint primo cognita a nobis, ut ens et unum*⁵⁶; bem como, nas questões *De quodlibet*, em que ele afirma que *similiter in intellectu insunt nobis etiam naturaliter quaedam conceptiones omnibus notae, ut entis, unius, boni*⁵⁷. Em *De potentia*, porém, ao mesmo tempo em que ele dá início às suas palavras reconhecendo uma pluralidade de *prima*, em específico, quatro, – *inter ista quattuor prima* –, imediatamente, ele apresenta a prioridade que o *ens* possui enquanto o *maxime primum*⁵⁸; primazia esta que não se mantém no discurso do pensador árabe.

Além disso, vê-se que as primeiras noções que são inscritas na alma, de acordo com Avicena, por uma primeira *impressionem*, enquanto Tomás de Aquino faz uso do termo *conceptio*. Dentro deste escopo, Aertsen⁵⁹ coloca que o ponto de divergência entre um e outro está na visão emanacionista que permeia o pensamento do teólogo muçulmano, posto que, seu entendimento das noções primeiras põe que elas emanam diretamente do Intelecto agente do *kósmos*. O Aquinate, pelo contrário, expressa, com "concepção", a atividade interna do intelecto humano ao formar as primeiras noções, de modo que aquilo que o intelecto compreende está formado no intelecto. Neste sentido, a ideia de *conceptio* age como uma analogia à concepção natural para tratar, enfim, da "concepção do intelecto". Contudo, esta mesma noção acaba não sendo desenvolvida em *De ver.*, q.1, a.1, senão em outra obra do Doutor Angélico, a saber, o seu comentário a Primeiro Livro das *Sententias*.

Ao deparar-se com *In Sent.* I, d.8, q.1, a.3, é possível perceber a sua tese a respeito do que pode ser atribuído a Deus, cuja procedência prevê que *ens*, *bonum*, *unum* e *verum* precedem aos demais nomes divinos por aquilo ao qual se refere à compreensão e são consequentes a sua comunidade (*communitas*). Posteriormente, Tomás de Aquino segue, na comparação acerca dos *divinis nominibus* entre si:

⁵⁶ Cf. *In de Trin.* I, q.1, a.3, ad.3.

⁵⁷ Cf. *Quodl.* VIII, q.2, a.2.

⁵⁸ Cf. *De pot.*, q.9, a.7, ad.6.

⁵⁹ AERTSEN, 2003, p. 90.

Portanto, o ente (*ens*) é simples e anteriormente aos outros [nomes]. A razão é que o *ens* está incluído no conceito dos outros, porém, não o inverso. Por isso, o primeiro que cai na concepção (*imaginatione*) do intelecto é o *ens*, sem o qual nada pode ser apreendido pelo intelecto. Assim como o primeiro que cai no assentimento (*creditulitate*) do intelecto são os primeiros axiomas, e de modo especial este: “os contraditórios não são simultaneamente verdadeiros”. Portanto, todas as demais [concepções] estão de algum modo incluídas no *ens*, de uma maneira unida e indistinta, como em seu princípio.⁶⁰

Assim sendo, ainda que Avicena não esteja mencionado *ipsis litteris*, a sua *Metaphysica* exerce, ainda que de forma latente, grande influência no texto do Aquinate. Esta se apresenta, não apenas na ideia do paralelismo entre a ordem, a demonstração e o conceito, mas, de modo especial, pelos termos *imaginatio* e *creditulitas* que patentemente são usados por meio do pensamento filosófico árabe. A novidade trazida por Tomás, contudo, centra-se na primazia do *ens*, pois, em tudo aquilo que se apreende, está incluído “aquilo que é”, ou seja, o *ens*.

2.1.2. A adição ao *ens* e suas dimensões categoriais

No seguimento que se dá ao *De ver.*, q.1, a.1, percebe-se que, por meio da tese de que o *ens* é o primeiro conhecido, as outras concepções devem dar-se de modo aditivo no intelecto. Dentro desta lógica, se para conceber o ente como a primeira noção que capacita o conhecimento intelectual, Tomás de Aquino percorreu a *via resolutionis*, para tratar dos outros transcendentais – *unum*, *verum* e *bonum* –, ele terá de fazer um itinerário reverso, a partir da *syntesis*.

Com efeito, a problemática que envolve a discussão do Doutor Angélico se fundamenta no modo em que é possível adicionar algo ao *ens*, uma vez que, em um primeiro momento, esta adição se apresenta enquanto inconcebível, posto que,

⁶⁰ *In Sent.* I, d.8, q.1, a.3: « et sic simpliciter et absolute ens est prius aliis [nominibus]. Cujus ratio est, quia ens includitur in intellectu eorum, et non e converso. 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 [imaginationes] includuntur quodammodo in ente unite et indistincte, sicut in principio ».

segundo a fonte que o Aquinate dispõe, não compreende que algo extrínseco seja adicionado ao *ens*:

[...] ao ente, nada pode ser acrescentado como se fosse extrínseco a ele, assim como uma diferença é acrescentada a um gênero, ou um acidente a um sujeito, pois toda natureza é essencialmente ente (*ens*); por esta razão, o *Philosophus*, em *Met. III*, prova que o ente (*ens*) não pode ser um gênero.⁶¹

Neste sentido, o problema que o Doutor Angélico levanta é “como” e “se” o ente pode ser diferenciado. De acordo com o que recorda Aertsen⁶², esta problemática já se fazia presente em Parmênides, cuja lógica apontava para a seguinte questão: como “o que é” (*ens*) pode ser diferenciado, dado o fato de que tudo é “o que é” (*ens*)? Portanto, se não há nada extrínseco ao ente, resta dizer que ele é uno.

Nota-se, em seguimento ao Livro β da *Metaphýsika* de Aristóteles, que o Estagirita, na sétima aporia⁶³, ao contrário do que afirmavam os platônicos, conserva a tese de que o *ens* (assim como o *unum*) não pode ser um gênero, pois “[...] existem necessariamente as diferenças de cada gênero, e cada uma delas é única; por outro lado, é impossível que as espécies de um gênero se prediquem das próprias diferenças ou que o gênero separado de suas espécies se predique de suas diferenças”⁶⁴. Por conseguinte, dado que o ente e o uno são gêneros, não é possível que alguma “diferença” seja. Assim, no caso desse princípio ser um gênero, dever-se-ia encontrar uma diferença que o restringisse em várias espécies, sendo que, nesta lógica, o gênero se faria incluído duas vezes na definição da espécie, posto que, nenhuma diferença participa da essência de um gênero, mas, pelo contrário, a aquela se encontra fora da desta última. Contudo, o que é extrínseco ao ente é o “não-ente”; mas tudo é ente; logo, não existe nada que não esteja dentro do ente.

⁶¹ *De ver.*, q.1, a.1: « [...] enti non potest addi aliquid quasi extranea, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura essentialiter est ens; unde probat etiam Philosophus in III *Metaphysica* quod ens non potest esse genus ».

⁶² Cf. AERTSEN, 2003, p. 92.

⁶³ *Met. III*, §.3, 998b, 17-28.

⁶⁴ *Met. III*, §.3, 998b, 25-27.

Com efeito, em Tomás de Aquino esta posição aristotélica parece estar sendo seguida, pois, dentro de sua perspectiva – perspectiva esta que pode ser percebida alhures⁶⁵ –, diferente daquilo que supôs o pré-socrático, o *ens* não deve ser compreendido enquanto possuinte de uma natureza e uma razão, similar à de um gênero.

Em contrapartida, por mais que o *Doctor Angelicus*, em *De ver.*, q.1, a.1, alegue em sentido contrário a teoria de Parmênides, ele também aparenta pôr-se a suplantar a de Aristóteles. Dentro deste escopo, a sua preocupação parece estar centrada na *resolutio* do conhecimento em algo primeiro, sendo que, este algo primeiro é entendido por ele enquanto *ens*, como ele mesmo emprega alguns anos antes em sua tese de que *omnia conceptiones alia includuntur quodammodo in ente unite et indistincte*⁶⁶. Em função disso, de acordo com Jan Aertsen⁶⁷, percebe-se, que há momentos nos quais o Aquinate *in lato sensu* chama ente de *genus*, visto que ele conserva em si certas semelhanças com um gênero, por sua comunidade (*communitas*); em outras vezes, *in stricto sensu*, ente não é um gênero, uma vez que pertence aos *transcendentia*. Portanto, deve-se dizer que, ao passo que Aristóteles toma a generalidade especial do ente de um modo negativo, Tomás de Aquino o expressa de maneira positiva, por meio da transcendentalidade do ente⁶⁸.

Dito isso, a pergunta que segue disso é: como algo pode ser acrescentado ao ente? Para tanto, com base nos estudos de Jan Aertsen⁶⁹, deve-se olhar para algumas linhas mais adiante na leitura das *Quaestiones disputatae de veritate*, mais especificamente, no artigo primeiro da vigésima primeira questão, cuja busca se concentra se o bem acrescenta algo sobre o ente (*ultrum bonum aliquid addat super ens*). A resposta de Tomás de Aquino começa com uma análise sistemática deste

⁶⁵ Cf. *In Met.* I, lect.9, n.139: « sed in hoc decipiebantur, quia utebantur ente quasi una ratione et una natura sicut est natura alicuius generis; hoc enim est impossibile. Ens enim non est genus, sed multipliciter dicitur de diversis »; *Contra Gent.* I, c.25, n.6: « Quod autem ens non possit esse genus, probatur per philosophum in hunc modum. Si ens esset genus, oporteret differentiam aliquam inveniri per quam traheretur ad speciem. Nulla autem differentia participat genus, ita scilicet quod genus sit in ratione differentiae, quia sic genus poneretur bis in definitione speciei: sed oportet differentiam esse praeter id quod intelligitur in ratione generis ».

⁶⁶ Cf. *In Sent.* I, d.8, q.1, a.3, co.

⁶⁷ Cf. AERTSEN, 2003, p. 93.

⁶⁸ Cf. *In Sent.* II, d.34, q.1, a.2, ad.1: « sic neque bonum neque malum sunt genera, sed sunt in transcendentibus quia bonum et ens convertuntur »; *In Met X lect8 n2092*: « Sed est quasi genus, quia habet aliquid de ratione generis, in quantum est communis ».

⁶⁹ AERTSEN, 2003, p. 93-ss.

problema, distinguindo três modos de adição (*tres modi additionis*), isto é, três modos em que algo pode ser acrescentado a outra coisa (*add.*):

(*add.1*) quando se acrescenta uma realidade extrínseca à essência de outra coisa;

(*add.2*) quando se acrescenta algo a outra coisa, contraindo e determinando-a;

(*add.3*) quando se acrescenta a alguma coisa apenas racionalmente.

Nesta sequência, o *add.1* diz respeito à ordem accidental, denotando o modo que o acidente, que é extrínseco à substância de algo, é acrescentado a esta última, tal como se dá a adição de "branco" a "corpo", *quia essentia albedinis est praeter essentiam corporis*, ou seja, pois, a essência de "branco" é anterior à essência de corpo.

Depois, o *add.2*, como exposto, se dá *per modum contrahendi et determinandi*, isto é, este *modum additionis* se dá por meio uma adição sobre um gênero, como acontece quando "homem" acrescenta algo a "animal". Contudo, ressalta-se aqui que esta adição não coloca o "homem" enquanto algo *simpliciter* externo a "animal", mas compreende que este último é contraído por este modo de adição. Assim, aquilo que está contido real e determinadamente no conceito de uma essência específica se faz contido implícita e potencialmente em um respectivo gênero.

Por fim, o *add.3* se refere ao modo em que algo é acrescentado, não a partir de uma realidade, senão por meio de um ente de razão (*ens rationis*), uma privação na ordem real. O exemplo utilizado, neste *modum additionis*, em seguimento, é extraído do caso em que se entende que um homem é cego; logo, a adição aqui pertinente é feita por contração, já que, a "cegueira" não é relativa à essência de "homem", contudo, é acrescentada a "homem" apenas *per rationem*.

Com efeito, o questionamento que segue se volta para qual dos *modi additionis* listados na exposição acima pode estar incluído em uma adição do *ens universale*. Para tanto, as palavras do Aquinate são as que seguem:

Porém, algo não pode ser adicionado ao ente universal, no primeiro modo, visto que neste modo pode ser feita a adição a algum ente particular. Não obstante,

nenhuma realidade (*res*) da natureza se faz fora (*extra*) da essência do ente universal [...]. No segundo modo, entretanto, é encontrado em algo que adiciona ao ente, pois, o ente é contrído pelas dez categorias (*genera*), das quais, cada uma adiciona algo ao ente, não que algum acidente ou alguma diferença esteja fora da essência do ente, mas sim, que determinado modo de ser que é fundado na mesma essência da coisa. Portanto, o bem não adiciona algo ao ente, uma vez que o bem é dividido igualmente em dez categorias (*genera*) como o ente [...].⁷⁰

Tendo dito isso, de partida, o *add.1* é objetado, uma vez que não há algo que esteja fora da essência do *entis universalis*. Ademais, nota-se claramente que, no *add.1*, algo pode ser acrescido a um ente particular, diluindo, então, a universalidade de sua aplicação. No *add.2*, na adição por contração e determinação, há certas realidades que se acrescentam ao ente, posto que, o *ens* é contraído pelas *genera*, ou seja, pelas dez categorias, das quais, cada uma adiciona algo ao ente, pois, significam um modo determinado do ente. Depois, o *add.3* perfaz o itinerário da adição do *bonum* ao *ens*, interposta na adição de algo puramente conceitual. Contudo, tendo isso em vista, o *bonum* está dividido, como o *ens*, em dez categorias, logo, ao *bonum* é impossível crescer algo ao *ens*, por meio do *add.2*, portanto, o *add.3* aparenta ser o *modus additionis* mais adequado, justamente por adicionar algo meramente conceitual ao ente.

Dentro desse escopo, ao passo que a exposição de Tomás de Aquino vai se dando, vai ficando mais clara uma possível determinação ulterior da concepção de *ens* por meio de uma adição. Ainda mais, como o ente não exclui nada, logo, ele não pode ser diferenciado de algo que resida fora dele. Por conseguinte, uma determinação posterior do ente apenas é possível como uma expressão ou uma explicação do que está implícita e indefinidamente contido no ente.

⁷⁰ *De ver.*, q.21, a.1: « non autem potest esse quod super ens universale aliquid addat aliquid primo modo, quamvis illo modo possit fieri additio super aliquod ens particulare; nulla enim res naturae est quae sit extra essentiam entis universalis [...]. Secundo autem modo inveniuntur aliqua addere super ens quia ens contrahitur per decem genera, quorum unumquodque addit aliquid super ens, non quidem aliquod accidens vel aliquam differentiam quae sit extra essentiam entis sed determinatum modum essendi qui fundatur in ipsa existentia rei. Sic autem bonum non addit aliquid super ens, cum bonum dividatur aequaliter in decem genera ut ens [...] ».

Esta explicação interna, porém, pode ser contemplada no início da exposição do *De veritate*, mais especificamente, no artigo primeiro da primeira questão. Não obstante, no *De ver.*, q.1, a.1, o Aquinate apresenta mais uma noção crucial à sua reflexão, o *modus essendi*, cuja compreensão admite que outros conceitos possam acrescentar algo ao ente, desde que expressem um modo de ser do ente que ainda não se faz expressa no mesmo termo *ens*. Essas determinações, no entanto, não se dão por diferenciações externas, senão internas. Assim, compreende-se essa adição ao ente enquanto uma explicação modal, cuja explicação pode ser feita de duas maneiras (*mod.*):

(*mod.1*) "modo especial";

(*mod.2*) "modo geral".

O *mod.1* vai de encontro com o *add.2* – assinalado em *De ver.*, q.21, a.1 –, posto que, o *ens* é contraído e determinado neste modo. Já o *mod.2*, por expressar um modo *generalis* do ente, perpassa por aquilo que é apresentado no *add.3*; o que estipula neste caso que a explicação de que algo pertença ao *ens* enquanto *ens*. Contudo, as explicações tanto do *mod.1* quanto do *mod.2* requerem uma investigação mais profunda.

Dito isso, nota-se que *mod.1* e *mod.2* confluem, de maneira que os modos especiais do *ens* são apresentados por meio dos modos mais gerais do *ens*. Esses modos mais gerais do ente, chamados por Aristóteles de "dez categorias", segundo o comentário de Tomás de Aquino ao *De Trinitate* de Boécio, formam as primeiras determinações do ser, posto que, elas restringem o ente ao aplicá-lo a alguma quiddidade ou natureza⁷¹. Ademais, pode-se ver que o Aquinate⁷² dá enfoque ao caráter ontológico das categorias, ao dizer que o *ens* se encontra em diferentes graus de entidade, aos quais correspondem diferentes *modi essendi*, posto que, esses modos fundamentam os diferentes gêneros das coisas. Contudo, será apenas a

⁷¹ Cf. *S. Th.* I, q.5, a.3, ad.1: « Ad primum ergo dicendum quod substantia, quantitas et qualitas, et ea quae sub eis continentur, contrahunt ens applicando ens ad aliquam quidditatem seu naturam [...] ».

⁷² Cf. *De ver.*, q.1, a.1: « [...] substantia enim non addit super ens aliquam differentiam quae designet aliquam naturam superadditam enti sed nomine substantiae exprimitur specialis quidam modus essendi, scilicet per se ens, et ita est in aliis generibus ».

substantia – primeira categoria – a ter um caráter *per se*, uma vez que é *ens subsistens*, denotando, então, que as demais categorias – acidentes – somente têm esse *in alio*, isto é, o ser a partir de outros.

Além disso, em seus comentários em Aristóteles – de modo especial à *Physica* e à *Metaphysica* –, o Doutor Angélico apresenta uma justificação dedutiva filosófica das categorias, partindo da expressão aristotélica *πρὸς ἕν* (*pròs hén*) e utilizando a “predicação por analogia” (*analogice praedicare*) como mecanismo de análise. Assim sendo, a analogia do ser será a via encontrada por Tomás de Aquino na teoria de conhecimento de Aristóteles que tornaria coesa a concepção das modalidades do ente.

Neste sentido, *analogia*⁷³, enquanto função cognitiva foi primeiramente proposta por Aristóteles, em sua *Metafísica*, no Livro IX, a fim de garantir a conceituação de *ato* e *potência*⁷⁴. Em Tomás de Aquino, tomada sob o viés de *analogia do ser*⁷⁵, mesmo sendo um modo parcial e limitado é o único meio possível para o entendimento humano conhecer aquilo que é (*ens*), utilizando, assim, desta plataforma conceitual a fim de tornar razoável a semelhança ontológica entre o que é por si mesmo e o que é a partir de outro.

Não obstante, na mesma interpretação do Doutor Angélico, a expressão semântica da relação entre o *ens per se* e o *ens in alio* não se adequa nem à homonímia nem à sinonímia ou caso contrário, os modos do ser poderiam vir a comprometer-se, embasando, desse modo, na homonímia *pròs hén*, teorizada por Aristóteles no Livro IV da *Metafísica*⁷⁶.

O problema que segue, porém, é se a *analogia* é o único meio possível para o entendimento humano conhecer o *ens*. Neste sentido, parece que o Aquinate compreende que a fundamentação da analogia em Aristóteles se dá com a finalidade de explicar a relação das categorias⁷⁷ com a substância, fundamento da realidade existente, confluindo, assim, uma na outra.

⁷³ Cf. AERTSEN, 2003, p. 373.

⁷⁴ Cf. *Met.* IX. c.2, 1046a, p. 396

⁷⁵ Cf. *In Met.* IV. lec.1, n.7

⁷⁶ Cf. *Met.* IV. c.2, 1003a, p. 131.

⁷⁷ Cf. ARISTÓTELES, 2005.

Contudo, as discussões que se darão a partir do século XIV⁷⁸ demonstrarão outro viés da mesma problemática, relatando-a propriamente enquanto unidade do ser, a qual refletiria na natureza transcendental do ser e para a qual a noção de univocidade se apresentaria como mais adequada ao axioma metafísico-semântico, posto que, é questionável se é possível conceber a essência de algo sem conceber este mesmo algo sendo *ipsis litteris*.

Não obstante, a problemática que segue acerca dos *modi essendi* evidencia aos poucos a divergência entre os problemas filosóficos da *metaphysica* e os da *physica*. Ora, se por um lado, esta última procura fundar relações causais entre os objetos que compõem a realidade hilemórfica⁷⁹, por outro, a natureza daquela primeira manifesta a sua peculiaridade pela tentativa de encontrar a totalidade, a qual não se reduz à abrangência dos entes que compõem o mundo, mas ela (a metafísica) se trata da totalidade da compreensão humana, o que, na escolástica dos séculos posteriores, encaminhará o estudo da metafísica para a categoria de ciência transcendental. Dentro deste escopo, é interessante dizer que, segundo a definição de Kobusch⁸⁰, a *metafísica* que é projetada em meio às reflexões pré-modernas – como ciência do *ens* real – é uma ciência transcendental (*scientia transcendentalis*). O *ens inquantum ens* é entendido como o *ens* real, que por si só não é exclusivamente um princípio de quiddidade, mas uma primeira definição que permeia tudo o que é e, como tal, é “adequado” para existir na realidade da natureza.

Antes de tudo, no entanto, não se deve deixar de deter o olhar sobre a justificação dedutiva filosófica das categorias, derivando os modos categoriais do ente a partir dos diversos modos de predicção⁸¹. Não obstante, nos comentários do Aquinate tanto à *Physica* quanto à *Metaphysica* do Estagirita, ele expressa esses modos do ente. Neste último, ele apresenta seu comentário, a Aristóteles, a partir das categorias do *ens* que existe fora da mente, observando – como em *De ver.*, q.1, a.1 –, que o *ens* não pode ser encontrado em algo determinado, posto que, se “aquilo que é” (*ens*) não é um gênero, logo, não se contrai às espécies por diferenças.

⁷⁸ Cf. SCOTUS, 2016, p. 51-64.

⁷⁹ Compreensão aristotélica acerca do mundo (*κόσμος*) fundamentado na concepção de substância (*οὐσία*) composta a partir das noções de matéria (*hýle* – ὑλη) e forma (*morphé* – μορφή).

⁸⁰ Cf. HONNEFELDER et al., 1996, p. 360.

⁸¹ Cf. WIPPEL, 1987, p. 13-ss.

Contudo, o ente deve se contrair a seus diversos gêneros, segundo os seus diversos modos de predicação que, por sua vez, dependem todo e qualquer *modus essendi*, pois, *quoties ens dicitur*⁸².

Nota-se também a mesma ideia na base à *Physica*⁸³, em que o *Doctor Angelicus* reitera que o *ens* é dividido em dez predicamentos, de acordo com os diversos modos de ser, os quais são proporcionais aos modos de predicação, motivo por que as categorias são chamadas de predicamentos. Pois, a fundamentação de uma realidade simplesmente se dá pela função copulativa do verbo ser.

Com isso, é curioso olhar como o conceito de "existência" em Tomás de Aquino parece partir da noção elementar terminológica do vocábulo latino *esse*, que, em suma, é traduzido por "ser", embora ele também venha a assumir muitas outras formas imersas na noção de "existir", tal como acontece em algumas línguas modernas. Dentro da filosofia, o termo "ser" foi esclarecido por Aristóteles enquanto uma palavra homônima, ou seja, aquela em que seus significados são irreduzíveis, mas estão conectados. Entretanto, mais do que suas variações terminológicas, algo permeia a gramática que se projeta das línguas derivadas do indo-europeu, de modo especial, o grego, pela feliz circunstância em tornar tal termo pré-filosófico em termo técnico. Tal façanha faz presente as principais funções semânticas atribuídas ao verbo, cuja operação é expressa em noção tanto copulativa (no pensar por meio do *praedicamentum*) quanto de realidade (naquilo que é interposto na *res*): expressar, no predicado, atributos próprios do sujeito a quem se classifica pelo pensamento acerca do *ens*⁸⁴.

Não obstante, segundo os dados que se têm, parece que o primeiro filósofo a aprofundar nesta ordem semântica foi Parmênides⁸⁵ ao trabalhar com o termo *voeiv* (*noeîn*) em consonância com o *eivai* (*eînai*), a partir da sua afirmação feita no fragmento 3: "o mesmo é pensar (*voeiv*) e ser (*eivai*)", abordando, assim, uma problemática metodológica acerca do discurso coerente com a verdade, já que estrutura a disposição das proposições sobre uma base universal: o pensar e o ser. É interessante tomar esta problemática dentro do escopo desenvolvido pela

⁸² "Pois o ente é dito de muitos modos" (Cf. *In Met.* V, lect.9, n.889).

⁸³ Cf. *In Phys.* III, lect.5, n.322.

⁸⁴ Cf. TUGENDHAT, 2013, p. 192-195.

⁸⁵ Cf. CRYSTAL, 2002, p. 209; PARMÊNIDES, 2002.

escolástica, no qual se passa a assumir a partir do século XIII – e neste sentido, em Tomás de Aquino –, que aquilo que é (*ens*) é o primeiro objeto do pensamento. Noção sobre a qual se expressará o caráter transcendente do termo, já que se faz predicado envolto no ato de ser.

Assim, não se pode perder de vista que as categorias não se reduzem entre si, uma vez que cada uma expressa um modo distinto de ser; além disso, não se deve dizer que elas são reduzíveis por princípios mais gerais, como se houvesse uma noção super-categorial, visto que, não existe um gênero comum a todos os predicamentos. Por isso, os *genera* contraem o *ens* a invés de acrescer-lhe uma diferença extrínseca. De imediato, do *ens* predica-se de muitos sentidos, pois ele não pode separar-se de seus modos, os quais são interpostos na *substantia*, na *quantitas* e na *qualitas*⁸⁶.

No entanto, na multiplicidade dos modos categoriais do *ens*, existe uma certa unidade. Pelas dez categorias, o *ens* é predicado a partir de uma substância e de acidentes, mas não de modo unívoco – tal qual se dá entre o gênero e suas espécies – nem equivoco, mas – como já aludia o Chanceler Felipe, com a finalidade de expressar a comunidade do *bonum* – *secundum prius et posterius*⁸⁷. Assim, a homonímia do ente descoberta pelo Estagirita é elaborada pelo Aquinate na noção de analogia, ou seja, “aquilo que é” se diz da substância e do acidente, de acordo com a relação a algo em que a *ratio entis* se encontre de modo primário e perfeito, de modo que afirme que o *ens* não é um gênero, mas sim que – sendo predicado analogamente – é um transcendental.

2.2. Os transcendentais como os modos gerais do *ens* e sua derivação subsequente

A explicação de Tomás de Aquino sobre tudo o que é (*ens*) se dá por meio do modo geral consequente a todo ente que ele concebe em sua compreensão daquilo que se tem por teoria dos transcendentais, de modo especial, em *De ver.*, q.1, a.1. No

⁸⁶ Cf. *In Met.* VIII, lect.5, n.1763: « quia cum decem praedicamenta non hoc modo se habeant ex additione ad ens, sicut species se habent ex additione differentiarum ad genera, sed hoc ipsum quod est ens, manifestum est quod ens non expectat aliquid additum ad hoc quod fiat hoc, idest substantia, vel quantum, vel quale; sed statim a principio est vel substantia, vel quantitas, vel qualitas ».

⁸⁷ Cf. *De bono naturae*, IV, q. 2, 2.

entanto, torna-se importante a observação de dois aspectos (*aspect.*) gerais desta teoria:

(*aspect.1*) a noção de transcendentalidade;

(*aspect.2*) o problema de adição no nível transcendental.

Referente ao *aspect.1*, quando se olha atentamente para a compreensão de "transcendentalidade" que o *Doctor Angelicus* possui, verifica-se que esta é terminologicamente variada, tal como acontece no uso de *transcendentia*, dita assim, no desenvolvimento de *De ver.*, q.21, a.1. Compreende-se, por sua vez, que desta noção é dito tanto no entendimento resolutório daqueles que são as primeiras concepções do intelecto, a saber, os *prima*, quanto naquilo – derivante de sua extensão – que se estende a toda a multiplicidade de coisas e é chamado de *máxime communia*. Contudo, o termo *transcendentia* não se encontra nos textos básicos, senão, posteriormente, alhures⁸⁸, principalmente em *De ver.*, q.21, a.3, quando o Aquinate trata da anterioridade e da posterioridade entre o *verum* e o *bonum*.

De acordo com Jan Aertsen⁸⁹, o termo "transcendental" se tornou central em uma metodologia própria de se fazer filosofia na modernidade. No entanto, verifica-se que, no século XIII, o termo *transcendens* não era de uso comum dos pensadores, o que faz com que a diferenciação entre as concepções modernas e medievais não deva se dar por uma análise exclusiva entre seus termos, respectivamente, "transcendental" e "transcendente". Porém, sua base de entendimento parece se encontrar na recuperação do termo filosófico *transcendens* e no seu aspecto cognoscível das primeiras (*prima*) concepções do intelecto, no sentido de que o termo dá a entender uma superação daquilo que se compreende da realidade, uma vez que as filosofias transcendentais diferem na natureza e na direção do movimento que transcende. Em Tomás de Aquino⁹⁰, por sua vez, nota-se que o uso do verbo

⁸⁸ Cf. *In Sent.* I, d.2, q.1, a.5. ad.2: *res*; *In Sent.* II, d.34, q.1, a.2, ad.1: *bonum et malum*; *S. Th.* I, q.30, a.3: *multitudo bis*, ad.1: *unum*. Ad.2: *multitudo*; *S. Th.* I, q.39, a.3, ad.3: *res*; *S. Th.* I, q.50, a.3, ad.1: *multitudo*; *S. Th.* I, q.93, a.9: *unum*; *In Phys* III, lect.8: *multitudo* e lect.12: *multitudo*.

⁸⁹ Cf. AERTSEN, 2003, p. 98.

⁹⁰ *De vir.*, q.5, a.2: « [...] de virtutibus dupliciter possumus loqui: uno modo de virtutibus perfectis; alio modo de virtutibus imperfectis. Perfectae quidem virtutes connexae sibi sunt; imperfectae autem virtutes non sunt ex necessitate connexae. [...] Bonum autem simpliciter in actibus humanis invenitur per hoc quod pertingitur ad regulam humanorum actuum; quae quidem est una quasi homogenea et

transcendere se dá no sentido de “superação”⁹¹, expresso a partir na noção que o Aquinate trará a partir da *mensura transcendens*, isto é Deus.

Dentro desse escopo, a natureza do “transcendente” medieval se expressa naquilo que é separado das noções categoriais do *ens*, enquanto o “transcendental” moderno é concernente às categorias da razão, tal como pode ser visto em Kant⁹². Ademais, junto do medievalista holandês⁹³, contra a compreensão de Knittermeyer, Bärthlein dirá que, em Tomás de Aquino⁹⁴, “transcendental” é oposto a “categorial”, uma vez que os transcendentais superam as dimensões categoriais em direção ao ente em geral. Os transcendentais vão além das categorias, todavia, não no sentido de superação platônico-agostiniana, senão de que não se fazem restringidos a uma categoria em específico, posto que, são comuns a todas elas, tal como ele expressa em *De vir.*, q.2, a.1, ad.8: *in transcendentibus quae circumeunt omne ens*.

No que se refere ao *aspect.2*, porém, o problema da adição é ressaltado na medida em que se compreende que os transcendentais não contraem o *ens*, mas sim que eles são extensivos junto com o mesmo. Para tanto, o Aquinate buscará tratar cada um dos transcendentais. Esta sua investigação se mostra mais evidente em *De ver.*, q.21, a.1, ao tratar acerca da adição do *bonum* ao *ens*. Nesse último texto referenciado, percebe-se patente o dilema que é conduzido a partir da reflexão sobre o tema da adição: Ou o *bonum* acrescenta algo ao *ens*, de modo a contrai-lo e determiná-lo, o que lhe quita seu caráter transcendental e não lhe permite ser coextensivo com o *ens*; ou o *bonum* nada acrescenta ao *ens*, o que tornaria a predicação *ens bonum* uma mera repetição inútil do mesmo. É evidente, com efeito, que tanto a primeira quanto a segunda alternativa não devem ser aceitas. Neste sentido, ele defenderá que a adição do *bonum* ao *ens* é *rationis tantum*, isto é, apenas

propria homini, scilicet ratio recta, alia autem est sicut prima mensura transcendens, quod est Deus. Ad rationem autem rectam attingit homo per prudentiam, quae est recta ratio agibilium ».

⁹¹ AERTSEN, 2003, p. 98-99: “Lo que es superado puede ser el ámbito de lo material o de lo humano; lo que supera es lo espiritual o lo divino. [...] El alma intelectiva es una forma que trasciende (forma *transcendens*) la capacidad del cuerpo (*De spiritualibus creaturis*, q9 a3); el ser divino (*esse*) “trasciende” (*transcendit*) nuestro modo de comprender (*In De causis*, lect6); el bien divino “trasciende” los límites de la naturaleza humana (*Summa theologiae*, I-II, q56 a6) [...]”.

⁹² Cf. KANT, 2009.

⁹³ Cf. KNITTERMEYER, H. *Der Terminus 'transszendental' in seiner historischen Entwicklung bis Kant*, pp. 8-9. Cfr. BÄRTHLEIN, K. *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie. I: Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum*, Berlin, New York, 1972, p. 203. Apud: AERTSEN, 2003, p. 99.

⁹⁴ Esta sua concepção se dá de modo especial em *De ver.*, q.1, a.1.

conceitual⁹⁵.

Não obstante, em *De ver.*, q.1, a.1, a questão proposta “o que é a verdade?”, por não ter sua forma habitual de *quaestio disputata*, aparenta no fundo estrutural de (proposição-negação) querer disputar “se a verdade é de todo igual ao ente”, o que aparenta colocar o problema da adição, de modo especial, nas objeções.

Neste sentido, percebe-se que, após sete objeções que identificam na mesma realidade *verum* e *ens*, seguem cinco argumentações que defendem exatamente o contrário, entre as quais, a primeira *sed contra* já afirma que “se, portanto, *verum* fosse a mesma coisa que *ens*, seria uma repetição inútil (*nugatio*) quando se diz ente verdadeiro (*ens verum*), o que é falso; logo, não são o mesmo”⁹⁶. Não obstante, o Aquinate não afirma ser redundante falar em *ens verum*, uma vez que, embora a verdade – assim como o bem – não difere em realidade (*in re*), há algo expresso pelo nome *verum* que não é concernente ao nome *ens*⁹⁷. Por conseguinte, Jan Aertsen⁹⁸ considera este momento como o núcleo do corpo do artigo primeiro da primeira questão disputada sobre a verdade, no qual os transcendentais – *unum*, *verum* e *bonum* – enexpressam um modo de “o que é” que não é expresso pelo nome (*nomen*) « *ens* ».

Com efeito, se juntadas as noções chaves contidas em *De ver.*, q.21, a.1 e *De ver.*, q.1, a.1, obtêm-se a tríade *nomen-ratio-res*, a qual corresponde ao modelo aristotélico desenvolvido no começo da obra *De interpretatione*⁹⁹ (*Peri hermeneías*), em cuja acepção, o Aquinate endossa a tese do Estagirita de que as palavras não significam imediatamente as coisas, senão através da concepção do intelecto¹⁰⁰.

⁹⁵ *De ver.*, q.21, a.1, co.

⁹⁶ *Ibidem*, q.1, a.1, s.c.1: « [...] si ergo verum esset idem quod ens, esset nugatio dum dicitur ens verum, quod falsum est; ergo non sunt idem ».

⁹⁷ Cf. *Ibidem*, ad.1.

⁹⁸ Cf. AERTSEN, 2003, p. 100.

⁹⁹ Cf. *De int.* I, 16a, §3.

¹⁰⁰ *In de peryerm.* I, lect.1, n.5: « [...] Sed nunc sermo est de vocibus significativis ex institutione humana; et ideo oportet passiones animae hic intelligere intellectus conceptiones, quas nomina et verba et orationes significant immediate, secundum sententiam Aristotelis. Non enim potest esse quod significant immediate ipsas res, ut ex ipso modo significandi apparet: significat enim hoc nomen homo naturam humanam in abstractione a singularibus. Unde non potest esse quod significet immediate hominem singularem; unde Platonici posuerunt quod significaret ipsam ideam hominis separatam. Sed quia hoc secundum suam abstractionem non subsistit realiter secundum sententiam Aristotelis, sed est in solo intellectu; ideo necesse fuit Aristoteli dicere quod voces significant intellectus conceptiones immediate et eis mediantibus res. ».

Assim sendo, as palavras significam as coisas segundo o modo em que são compreendidas pelo intelecto. Em outra formulação na *Summa Theologiae*, ele reforça: *ratio enim quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen*, isto é, aquilo que o intelecto concebe da coisa, ou seja, *ratio*, é imediatamente significado pelo nome¹⁰¹. Dito isso, nota-se que *nomen*, por conseguinte, é o que expressa, por sua significação, a essência própria de uma realidade, ao passo que *ratio* é habitualmente identificada com uma definição. Dentro desta lógica, o reconhecimento de Tomás de Aquino de que o primeiro termo é mais compreensivo denota uma importância grande para a problemática dos transcendentais, já que, mesmo algo que não possa ser definido – como são os *genera generalissima* – possui uma *ratio*, a qual é significada pelo *nomen* que é concernente a uma *res* específica¹⁰².

Na citação acima referenciada (*In Sent.* I, d.2, q.1, a.3), trata-se de um texto no qual o Doutor Angélico parece buscar bases a fim de fundamentar que os muitos atributos de Deus são n'Ele um só *in re*, contudo, diferentes *in ratione*; em consequência, discutir-se-á nessas linhas, as relações entre *nomen*, *ratio* e *res*, as quais modelam a identidade e a diferença entre os transcendentais. Dentro deste escopo, deve-se mencionar que Tomás de Aquino adiciona um elemento destacado da lógica terminista medieval ao modelo aristotélico: *modus significandi*; neste interim, ao que é respectivo às propriedades da linguagem, dever-se-ia prestar atenção não apenas na *res significata*, mas também ao modo de significar (*modus significandi*). Por conseguinte, o modo de significação de um nome significa sua mesma essência “em um supósito”, tal como, o Aquinate exemplifica a predicação de « *homo* »: *sicut hoc nomen homo humanitatem significat in supposito*¹⁰³, isto é, o nome “homem” significa a natureza humana em um supósito. Neste sentido, o modo de significação de “homem” é concreto, pois significa a forma comum ou natureza em um *suppositum*, o que permite ao termo concreto “supor” ou ser colocado por todo o conteúdo sob essa natureza.

¹⁰¹ Cf. *S. Th.* I, q.13, a.4.

¹⁰² Cf. *In Sent.* I, d2, q.1, a.3.

¹⁰³ Cf. *S. Th.* I, q.39, a.4.

Dito isso, percebe-se a centralidade contida no comentário de Tomás de Aquino às *Sententias* (d.8, q.1, a.3) em trazer a análise entre os transcendentais. Neste texto, ele compara – explicitando a teoria do Chanceler Felipe – os termos transcendentais *ens*, *bonum*, *unum* e *verum* entre si em dois sentidos. Primeiramente, os nomes podem ser comparados *secundum suppositum*, de acordo com o que o Aquinate afirma: “neste sentido são convertíveis entre si, são idênticos no supósito e não abandonam um ao outro”¹⁰⁴. O que denota que a identidade real dos transcendentais é expressa por sua convertibilidade resultante de sua comunidade. Em contrapartida, os transcendentais se incluem com as categorias, levando a entender que eles são idênticos *in supposito*; convertíveis *in subjecto*¹⁰⁵; ou ainda, idênticos *secundum rem*¹⁰⁶.

Por conseguinte, há dois modelos distintos, nos quais estas formulações estão conectadas:

(*mod.1*) o modelo da significação;

(*mod.2*) o modelo da predicação.

O *mod.1* diz respeito à relação semântica entre *nomen* e *res* e o modo de significar algo como um *suppositum*; já o *mod.2* é referente à relação proposicional de sujeito e predicado. Assim, nota-se que, em qualquer predicação – mesmo na *per accidens* – há uma identidade no sujeito ou supósito, donde “predicado e sujeito são o mesmo supósito”¹⁰⁷. Contudo esta identidade externa não é significada ao dizer que os transcendentais são idênticos *in supposito*, dado que a natureza de sua identidade se demonstra a partir da predicação convertível tanto de um quanto de outro, como pode ser visto na aproximação que o Aquinate faz em seguimento do segundo artigo da primeira questão das *Quaestiones disputatae de veritate*¹⁰⁸, em que se dá a relação que comporta que a convertibilidade se dá naquilo que é predicado. Dito isso, nota-se na convertibilidade dois modos: o primeiro diz respeito a nomes

¹⁰⁴ *In Set.* I, d.8, q.1, a.3: «et sic convertuntur ad invicem, et sunt idem in supposito, nec unquam derelinquunt se».

¹⁰⁵ Cf. *S. Th.* II-II, q.109, a.2, ad.1.

¹⁰⁶ Cf. *S. Th.* I, q.5, a.1.

¹⁰⁷ *S. Th.* I, q.13, a.12: « Unde hic etiam praedicatum et subiectum sunt idem supposito ».

¹⁰⁸ *De ver.* q.1, a.2, arg.2: « converti enim est conversim praedicari ».

que são sinônimos; o segundo, a termos que são idênticos no sujeito ou supósito, o qual, de acordo com Aertsen¹⁰⁹, é o caso de convertibilidade dos transcendentais.

Dentro desse escopo, a distinção entre os tipos de convertibilidade mencionados se fundamenta em uma regra geral da teoria da predicação: os sujeitos devem ser tomados *materialiter*, referindo-se ao supósito; em contrapartida, o predicado deve ser tomado *formaliter*, referindo-se à natureza significada¹¹⁰. Assim, diz-se da identidade dos transcendentais que ela é material, pois a extensão de seus supósitos é a mesma, posto que, do que ente é predicado qualquer um dos transcendentais, bem como, de qualquer um dos transcendentais é predicado o ente. Com efeito, é possível comparar *ens*, *bonum*, *unum* e *verum* de acordo com suas intentiones que, segundo Tomás de Aquino¹¹¹, são definidas como *rationes*, ou seja, segundo seus conceitos, há uma diferença entre os nomes transcendentais, uma vez que, *unum*, *verum* e *bonum* acrescentam conceitualmente algo a *ens*, como pode ser visto *In Sent.* I, d.8, q.1, a.3; demonstra-se, assim, que não é um discurso nugatiório¹¹² a predicação que afirma que o ente é uno, verdadeiro e bom (*Quodlibet ens est unum, verum, bonum*). Justamente o contrário; para Tomás de Aquino e os demais pensadores do século XIII, os outros transcendentais explicam o ente. Esta, por conseguinte se tornará a base da derivação e ordenação que o Aquinate faz dos transcendentais.

Tendo dito isso, é perceptível que Tomás de Aquino apresente uma derivação dos transcendentais nos três textos básicos¹¹³. Pode-se perceber, por conseguinte, que em *Questiones disputatae de veritate*, q.1, a.1, as derivações se dão uma depois da outra, de modo que sejam determinadas suas semelhanças e diferenças. Diferente do que alguns historiadores modernos compreendem, Jan Aertsen¹¹⁴ afirma que este texto não se trata propriamente de uma dedução de conceitos *a priori*, no sentido kantiano, posto que, o Doutor Angélico nunca afirmou a

¹⁰⁹ Cf. *In Met.* IV, lect.2, n. 548. Apud: AERTSEN, 2003, p. 102.

¹¹⁰ Cf. *S.Th.* I, q.13, a.12. II-II, q.47, a.4. III, q.16, a.7, ad.4.

¹¹¹ Cf. *De ver.*, q.21, a.3, ad.5: « cum autem comparamus intentionem boni et veri, intentio sumitur pro ratione quam significat definitio ».

¹¹² De acordo com Jan Aertsen (cf. 2003, p. 103), Kant (Cf. 2009, B113, §12, p. 75) interpretou erroneamente a tese escolástica que afirma: *Quodlibet ens est unum, verum, bonum*, uma vez que os demais transcendentais adicionam algo *rationaliter* a *ens*.

¹¹³ Cf. *In Sent.* I, d.8, q.1, a.3; *De ver.*, q. 1, a.1. q.21, a.1.

¹¹⁴ Cf. AERTSEN, 2003, 103.

necessidade das séries de primeiros conceitos que pudessem ser demonstradas propriamente a partir das funções lógicas da razão. Dentro deste escopo, nota-se que, neste texto, a exposição dos modos gerais que seguem a cada ente está cuidadosamente estruturada, tendo esses modos expressos sob dois modos: *in se* e *in ordine ad aliud*.

Em primeiro lugar, ao tratar-se *in se*, percebe-se neste, mais uma subdivisão, visto que, é possível que se negue ou se afirme algo de cada ente considerado em si mesmo, bem como, pode ser visto nas palavras do próprio Aquinate:

[...] o primeiro modo se dá de duas maneiras: de acordo com que do ente se expresse algo afirmativa o negativamente. Dito afirmativa e absolutamente, nada existe que possa ser aplicado a todo ente, se não é sua essência, segundo a qual se diz que é. Impõe-se assim o nome de "coisa" (*res*), que difere do "ente" (*ens*), como segue em Avicena, ao princípio da sua Metafísica, em que o "ente" (*ens*) se toma do ato de ser (*actus essendi*), mas o nome "coisa" (*res*) expressa a quiddidade ou essência do ente (*entis*). No entanto, a negação que é consequente absolutamente de todo ente é a indivisão (*indivisio*), e esta é expressa com o nome "uno" (*unum*). O uno (*unum*) não é mais do que o ente indiviso (*ens indivisum*).¹¹⁵

Exposta sua fala, ao que condiz com sua afirmação, todo ser tem um determinado conteúdo, uma essência que é expressa pelo nome « *res* », cuja distinção terminológica relativa ao « *ens* » se dá em razão de que o nome « *res* » expressa a quiddidade de algo, enquanto *ens* se deriva do *actus essendi*, indicando neste sentido, a *ratio entis*: por meio do *actus essendi* algo é *ens*, e assim deve ser denominado. Já na subdivisão que condiz com sua negação, pode-se dizer que todo ente é indiviso, a qual é expressa pelo nome *unum*, já que, este último nada mais é senão *ens indivisum*.

¹¹⁵ *De ver.*, q.1, a.1: « [...] si primo modo, hoc est dupliciter quia vel exprimitur in ente aliquid affirmative vel negative; non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente nisi essentia eius secundum quam esse dicitur, et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaphysicae, quod ens sumitur ab actu essendi sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis; negatio autem consequens omne ens absolute est indivisio, et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum ».

Ao que é concernente ao grupo de transcendentais que configuram o modo *in ordine ad aliud*, dos quais são ditos os relacionais, encontra-se também, mais uma subdivisão, a qual, nas palavras do Doutor Angélico¹¹⁶, se dá do seguinte modo:

Se o modo do ente se toma a partir do segundo modo, a saber, de acordo com a ordem de um a outro, pode dar-se, por sua vez, de dos modos. De um primeiro modo: segundo a divisão de um por outro, posto que, neste se expressa o nome "algo" (*aliquid*); diz-se de algo (*aliquid*) enquanto "outro que" (*aliud quid*), de onde, assim como o ente é dito uno (*unum*) enquanto que em si mesmo é indiviso, também do ente é dito algo (*aliquid*) enquanto dividido de outros (*ab aliis divisum*).

Assim sendo, a relação estipulada de um ser com outro pode ser considerada de acordo com sua divisão (*secundum divisionem*), cujo aspecto é expresso pelo transcendental *aliquid*, um nome que significa literalmente "outro que" (*quasi aliud quid*). Este transcendental, em Tomás de Aquino, é descrito com a segunda das enunciações com as quais Alexandre de Hales e Alberto Magno expressavam o conteúdo do conceito *unum*, ou seja, ser indiviso em si mesmo e dividido de outros. No entanto, percebe-se aí, que o Aquinate vai além desta descrição, adotada pelos seus predecessores, em duas partes, reservando à última o conteúdo de "algo": *ens* é chamado *aliquid* enquanto *ab aliis divisum*.

Ademais, nota-se a seguir, há um modo relacional positivo de ente que se põe como um complemento do modo *in ordine ad aliud*, a saber a *anima rationalis*. Neste sentido, ao passo que se verifica a conformidade (*convenientia*) de um ente com outro, a relação que aí se põe, estrutura-se na condição de que algo seja conveniente por natureza para conformar-se a cada ente; assim sendo, comentando o terceiro livro do *De anima* de Aristóteles, o Doutor Angélico considerará que a alma humana é essa entidade, já que ela é de algum modo todas as coisas¹¹⁷. Assim ele arguirá

¹¹⁶ *De ver.*, q. 1, a. 1: « si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid, unde sicut ens dicitur unum in quantum est indivisum in se ita dicitur aliquid in quantum est ab aliis divisum ».

¹¹⁷ Cf. *De ver.*, q. 1, a. 1: « alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud, et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente; hoc autem est anima, quae 'quodam modo est omnia', ut dicitur in III De anima ».

que, "[...] na alma, contudo, estão as potências cognoscitivas e apetitivas; portanto, a conformidade (*convenientia*) do ente ao apetite se exprime neste nome: 'bem' [...], a conformidade (*convenientia*) do ente ao intelecto se exprime neste nome: 'verdade'" ¹¹⁸. Dito isso, esta conformidade aparece enquanto consequente da *resolutio* em uma primeira concepção. Assim sendo, se o ente é o primeiro conhecido do intelecto, inerente à alma racional, logo, esta última tem uma abertura natural a tudo o que é (*ens*), expressando, em consequência, a "conformidade" (*convenientia*) própria da *anima rationalis* com o *ens*. No entanto, não se deve esquecer que esta *convenientia* se dá em dois modos, isto é, a partir das faculdades *cognoscitiva* e *apetitiva*, que são respectivamente expressas com os nomes "verdade" e "bem".

Passando algumas linhas da obra sobre a verdade e colocando o olhar agora sobre a questão vigésima primeira, percebe-se nela um caráter distinto daquele notado na primeira questão. Em *De ver.*, q.21, a.1, vê-se que – no caso dos transcendentais – a questão é precedida pelo argumento de que a única possibilidade de adição ao ente é *secundum rationem*: "Aquilo que é, porém, apenas da razão (*tantum rationis*), não pode ser senão de dois modos, a saber, negação (*negatio*) e alguma relação (*aliqua relatio*). Toda posição absoluta, no entanto, significa algo existente na natureza das coisas [...]" ¹¹⁹. Ainda, nas palavras do Aquinate: "Assim sendo, ao ente – a primeira concepção do intelecto – o uno acrescenta o que é somente racional, a saber, a negação [...]. Mas a verdade e o bem são ditos positivamente, de onde, nada podem acrescentar ao ente exceto a relação que é apenas da razão" ¹²⁰.

Por conseguinte, percebe-se, com essa passagem, que a primeira concepção do intelecto toma centralidade na questão que indaga acerca do que pode ser acrescido conceitualmente ao ente. Esta adição, com efeito, somente é tida como possível sob dois aspectos: por negação ou por uma forma de relação; o uno (*unum*)

¹¹⁸ *Ibidem*, q.1, a.1: « in anima autem est vis cognitiva et appetitiva; convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum [...], convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum ».

¹¹⁹ *Ibidem*, q.21, a.1: « Id autem quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex, scilicet negatio et aliqua relatio. Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat [...] ».

¹²⁰ *Ibidem*, q.21, a.1: « Sic ergo supra ens, quod est prima conceptio intellectus, unum addit id quod est rationis tantum, scilicet negationem [...]. Sed verum et bonum positive dicuntur; unde non possunt addere nisi relationem quae sit rationis tantum ».

é o meio pelo qual é acrescentada ao *ens* uma negação, enquanto a verdade (*verum*) e (*bonum*) crescem-lhe positivamente a partir de uma relação, a qual é especificamente de razão (*rationis*); isto significa não se tratar de uma relação real, uma vez que a relação real é uma das categorias que contraem o ente, bem como segue na explicação *ad tertium* do *Doctor Angelicus*: "toda relação real se dá em um gênero determinado, mas as relação não reais podem envolver todo o ente"¹²¹. Em contrapartida, ele arguirá em sua resposta:

Esta relação que é meramente conceitual (*rationis*), de acordo com o Livro V da *Metafísica* de Aristóteles, se dá quando, por esta relação, alguma coisa é dita ser relacionada, o sujeito independe realmente daquele ao qual é referido, mas não o contrário; pois uma relação é um tipo de dependência. Um exemplo disso é tido no conhecimento intelectual (*scientia*) e seu objeto (*scibili*), assim como, no sentido (*sensu*) e no objeto sensível (*sensibili*); ora, o conhecimento (*scientia*) depende de seu objeto (*scibili*), mas não o contrário. A relação pela qual o conhecimento (*scientia*) é referido a seu objeto (*scibili*) é adequadamente real, mas a relação pela qual o objeto (*scibili*) é referido ao conhecimento (*scientia*) é apenas conceitual (*rationis*). Segundo o Filósofo, o objeto do conhecimento (*scibili*) é dito ser relacionado, não por ser a si mesmo referido, mas por que há algo a mais referido nele. O mesmo garante a verdade de todas as outras coisas que se situam em relação a outra, como medição e a coisa medida, ou então, como perfectivo e perfectível.¹²²

Com essas palavras, nota-se que, no comentário do Aquinate ao Estagirita, a relação de razão tem espaço quando se consiste de uma relação de dependência que não seja mútua, posto que, o conteúdo relacionado depende realmente do sujeito da relação, mas não o inverso. Chama-se a esta relação "não-recíproca"; esta pode ser

¹²¹ *De ver.*, q.21, a.1, ad.3: « omnis relatio realis est in genere determinato, sed relationes non reales possunt circuire omne ens ».

¹²² *Ibidem*, q.21, a.1: « Illa autem relatio, secundum philosophum in V Metaph., invenitur esse rationis tantum, secundum quam dicitur referri id quod non dependet ad id ad quod refertur, sed e converso, cum ipsa relatio quaedam dependentia sit, sicut patet in scientia et scibili, sensu et sensibili. Scientia enim dependet a scibili, sed non e converso: unde relatio qua scientia refertur ad scibile, est realis; relatio vero qua scibile refertur ad scientiam, est rationis tantum: dicitur enim scibile relatum, secundum philosophum, non quia ipsum referatur, sed quia aliud referatur ad ipsum. Et ita est in omnibus aliis quae se habent ut mensura et mensuratum, vel perfectivum et perfectibile. Oportet igitur quod verum et bonum super intellectum entis addant respectum perfectivi ».

encontrada nos casos em que as coisas estão relacionadas como perfectivas e perfectíveis, o que atribui a *verum* e *bonum* o dever de adicionar ao conceito de *ens* a relação daquilo que aperfeiçoa (*respectum perfectivi*).

Dentro desta lógica, em qualquer ente dois aspectos, pelos quais o *ens* pode ser perfectivo, têm de ser considerados: por *ipsam rationem speciei* e por *ipsum esse*. No primeiro, a saber, *ipsam rationem speciei*, o ente pode ser perfectivo somente por sua espécie, pois, o intelecto é aperfeiçoado, uma vez que um ente não se faz presente no intelecto segundo sua própria existência natural, senão de um modo espiritual; de acordo com este modo, *verum* adiciona algo a *ens*. No segundo, a saber, *ipsum esse*, o ente pode ser perfectivo pelo ato mesmo de ser, pelo que subsiste em sua espécie, ou seja, um ente pode ser perfectivo de outro não apenas de acordo com o aspecto inteligível de sua espécie, mas também de acordo com o ato de ser que tem em realidade; com efeito, este modo de aperfeiçoar é expresso pelo *bonum*, visto que, se por um lado o *verum* se encontra no intelecto, o *bonum* se encontra nas coisas¹²³.

Por fim, a derivação dos transcendentais que Tomás de Aquino propõe no artigo terceiro da questão primeira da distinção oitava do Livro I das *Sentenças* se apresenta de um modo bastante resumido. Neste texto¹²⁴, as suas palavras se dão do seguinte modo:

Os outros dizemos, a saber, o uno, o verdadeiro e o bom, não adicional ao ente um algo real, mas conceitual (*rationem*): o uno, no entanto, adiciona-lhe o conceito de indivisão (*indivisio*), pois isso é proximíssimo (*propinquissimum*) do ente, porque apenas adiciona-lhe a negação; o verdadeiro e o bom, porém,

¹²³ Cf. *De ver.*, q.21, a.1: « in quolibet autem ente est duo considerare, scilicet ipsam rationem speciei et esse ipsum quo aliquid subsistit in specie illa. Et sic aliquod ens potest esse perfectivum dupliciter: uno modo secundum rationem speciei tantum, et sic 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. [...] Alio modo 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; bonum enim in rebus est ut Philosophus dicit in VI Metaphysica ».

¹²⁴ *In Sent.* I, d.8, q.1, a.3: « alia vero quae diximus, scilicet bonum, verum et unum, addunt super ens, non quidem naturam aliquam, sed rationem: sed unum addit rationem indivisionis; et propter hoc est propinquissimum ad ens, quia addit tantum negationem: verum autem et bonum addunt relationem quamdam; sed bonum relationem ad finem, verum relationem ad formam exemplarem; ex hoc enim unumquodque verum dicitur quod imitatur exemplar divinum, vel relationem ad virtutem cognoscitivam ».

adicionam-lhe uma relação (*relationem*), o bom adiciona-lhe uma relação ao fim (ad finem) e o verdadeiro, uma relação à forma exemplar (*formam exemplarem*); a partir disso, no entanto, a uma realidade é dita verdadeira, já que, imita a causa exemplar divina ou à relação com a virtude cognoscitiva.

Afirma-se, nestas linhas, que os demais transcendentais acrescentam algo conceitual ao ente: *unum* é o que mais se aproxima de ens, pois a unidade adiciona-lhe uma negação, isto é, a "não-divisão"; *verum* e *bonum*, por sua vez, acrescentam-lhe certa relação, a qual se dá respectivamente em relação com o fim e com a causa exemplar, por onde este último fundamentará a compreensão de que a uma coisa se chama "verdadeira", por estar em relação com uma faculdade do conhecimento ou por imitar o exemplar divino. Dito isso, sua exposição aparenta acompanhar a mesma lógica que discorre a sua teoria dos transcendentais nos outros textos¹²⁵. Todavia, como bem afirma Jan Aertsen, além das semelhanças podem também ser destacadas certas peculiaridades¹²⁶.

Desde já, o que se demonstra patentemente estar em comum entre os três textos é o *ens* ter o caráter de *maximum primum*, isto é, o ente tem a primazia absoluta na teoria dos transcendentais, de forma que os demais transcendentais são posteriores ao ente, ou seja, eles explicam o ente e, neste sentido, determinam-no¹²⁷. Ademais, nota-se também que os transcendentais se encontram, nos três textos, divididos em dois grupos.

No entanto, deve-se distinguir que, em dois textos¹²⁸, a oposição entre os transcendentais se dá pela adição conceitual da negação e da relação, enquanto, em *De ver.*, q.1, a.1, particularmente, a distinção se faz entre os modos de ser que pertencem a todos os modos de ser do ente em si mesmo e em relação a outro. Dentro desta lógica, atenta-se para os números dos transcendentais, pois, ainda que a tríade – *unum-verum-bonum* – seja respeitada pelo Aquinate, este mesmo, em vários momentos, também cita os transcendentais de patrimônio árabe – mais

¹²⁵ Cf. *De ver.*, q.1, a.1. q.21, a.1

¹²⁶ Cf. AERTSEN, 2003, 107-108.

¹²⁷ Cf. *De ver.*, q.1, a.10, ad.2.

¹²⁸ Cf. *Ibidem*, q.21, a.1; *In Sent.* I, d.8, q.1, a.3.

especificamente de Avicena¹²⁹ – *res e aliquid*.

Por fim, outra diferença, que é importante mencionar, se encontra nas noções de *verum* e *bonum*, pois a novidade da teoria medieval se concentra nestas duas determinações, uma vez que verdade e bem não são mencionados por Avicena como *primae conceptiones*. Em Tomás de Aquino, por conseguinte, esses dois transcendentais parecem estar diferentemente fundados: em *In Sent.* I, d.8, q.1, a.3, as relações de *verum* e *bonum* são consideradas por meio da causalidade, respectivamente, *final* e *exemplar*; em *De ver.*, q.1, a.1, os dois conceitos são considerados a partir da alma racional e suas faculdades *cognoscitiva* e *apetitiva*; em *De ver.*, q.21, a.1, a distinção é tomada pelos dois modos em que o ente pode ser perfectivo, em que, *verum* e *bonum* se dão, de forma respectiva, segundo sua *species* e de acordo com seu *esse*.

¹²⁹ Cf. *Metaph.* I, c.5.

3. O VERVM E A ADÆQVATIO NA FILOSOFIA DE TOMÁS DE AQUINO

A questão que gira em torno da noção de *verum* enquanto *adaequatio*, em Tomás de Aquino, funda uma problemática na teoria da *scientia* ou epistemologia. Esta, todavia, segundo o Aquinate, é construída a partir de uma base proveniente daquela que pode ser tida como o fundamento de seu sistema filosófico, a saber, de sua metafísica, em conjunto com sua doutrina transcendental.

Enquanto metafísica, ele lança a proposta de tratar do ente e de suas propriedades; problemática, cuja estruturação é reconhecida desde a Filosofia Clássica quando os “filósofos físicos” iniciaram seus questionamentos acerca da natureza (*phýsis*), em busca de seu princípio (*arché*). Depois, enquanto doutrina transcendental, o autor medieval apresenta um novo questionamento sobre a *arché*; não mais, mormente, direcionado à *phýsis*, o pensador escolástico se lança à procura daquele que deveria ser o princípio do *intellectus*, cujo embasamento pode ser observado nos *communissima* ou nas *primae imntentiones* que se desenrolam a partir de Felipe o Chanceler.

Neste sentido, o caso de Tomás de Aquino apresentado por Jan Aertsen, parece demonstrar-se uma linha interpretativa bastante concisa para o entendimento da problemática abordada pelo Aquinate, na qual, estabelecendo essas duas dimensões de “mãos dadas”, é possível perceber a metafísica e a ordem transcendental formando um só núcleo do saber tomasiano.¹

Dito isso, segundo o que é possível perceber no processo conceutivo da teoria dos transcendentais, a convertibilidade de *ens* e *unum*, advogada por Aristóteles, e de *ens*, *res* e *unum*, defendida por Avicena, apresentam estas mesmas noções enquanto noções primárias do intelecto; princípios cognitivos que precedem todo e qualquer conhecimento da realidade extracategorial. No seguimento desta teoria,

¹ De acordo com Abelardo Lobato (cf. In: PICKAVÉ, 2003, p. 164), é interessante notar que, com o andar do tempo, a filosofia segue tratando da metafísica e da ordem transcendental, contudo, de fato há uma separação das duas dimensões. Esta linha de ruptura pode ser encontrada em Kant, que nega rotundamente a possibilidade da metafísica clássica, cujos pilares se dão com todo o conteúdo do ente e do ato de ser. Com efeito, mesmo colocando essa metafísica de lado, o filósofo alemão mantém o termo transcendental como condição a priori da atividade do entendimento humano. Onde a metafísica será tida enquanto crítica do conhecimento.

porém, na Idade Média, é possível perceber que as noções de *verum* e *bonum* se dão como uma novidade da filosofia escolástica do século XIII.

No que diz respeito a Tomás de Aquino, as principais exposições do *verum* enquanto um transcendental se encontram, em ordem cronológica, em *In Sent.* I, d.19, q.5; em *De ver.*, q.1.21; e em *S. Th.* I, q.16. Não obstante, na segunda referência, mais especificamente, no primeiro artigo da primeira questão das *Questiones disputatae de veritate*, encontra-se a exposição não apenas mais longa, mas a mais completa que o Aquinate disponibiliza a respeito dos conceitos que expressam um modo geral do ente. Esta exposição, considerada com a problemática a respeito da verdade foi, neste trabalho, colocada em paralelo com os demais textos básicos do Doutor Angélico. Todavia, ao adentrar na questão « *quid sit veritas?* », na concepção de Tomás de Aquino, o texto *De ver.*, q.1, a.1 aparenta exercer centralidade.

Para esta reflexão, como já foi afirmado acima, tomou-se a interpretação que Jan Aertsen apresenta em *La Filosofía Medieval y los Trascendentales: um estudio sobre Tomás de Aquino*, cuja abordagem foi importantíssima para trazer clareza às noções transcendentais a respeito do que Tomás de Aquino compreende por "verdade". No entanto, a definição que compreende « *veritas est adaequatio rei et intellectus*² » perfaz uma dimensão epistemológica que a reflexão de Aertsen centrada na problemática do viés metafísico da ordem transcendental abre expedientes para mais observações. Assim sendo, por mais que a epistemologia de Tomás de Aquino deva ser lida fundamentalmente na sua metafísica, parece ser importante que questões que giram em torno da gênese da *scientia* no *intellectus* sejam interpostas nas facetas lógicas de sua teoria do conhecimento.

Para cumprir este propósito então, em busca de demonstrar a *adaequatio* enquanto o ponto unificante entre *veritas rei* e *veritas intellectus* no pensamento de Tomás de Aquino, começar-se-á pela estrutura teórica da interpretação obtida a partir da teoria dos transcendentais de Jan Aertsen, cuja análise demonstra as dinâmicas próprias que Tomás de Aquino assume no entendimento do

² Ainda que brevemente, torna-se relevante aqui citar o trabalho de Gudrun Schulz (cf. 1993), em cuja obra se aprofunda a definição de *adaequatio* do Aquinate em *De ver.*, q.1, a.1, mostrando a ressignificação consequente dos termos *res* e *intellectus* quando interpostos em sua compreensão de "verdade ontológica"; ressignificação esta que será a base da posterior crítica kantiana.

transcendental *verum* em sua estrutura metafísica, dando a entender o lugar mais provável que o Aquinate pretende dar ao que ele compreende por "verdade", ou seja, alocado-a na teoria dos transcendentais. Posteriormente, intenciona-se trazer em análise as dinâmicas da teoria do conhecimento do Doutor Angélico, por meio da interpretação de Carlos do Nascimento, nas questões 84-89 de sua *Suma de Teologia*, a fim de explorar as facetas que a sua teoria do conhecimento podem agregar à compreensão da verdade (*veritas*) enquanto *adaequatio* e, então a *adaequatio* enquanto ponto unificante entre *veritas rei* e *veritas intellectus* no pensamento de Tomás de Aquino.

3.1. A concepção tomista acerca do *Verum*

Em torno daquilo que busca responder a primeira questão das *Quaestiones disputatae de veritate*: « *quid sit veritas?* », o Aquinate se ocupa primeiramente em trazer três grupos de definições. O primeiro traz as *autoridades patrísticas* Agostinho de Hipona e Hilário de Poitiers; o segundo, um *pensador medieval* mais recente, que é Anselmo de Cantuária; e o terceiro grupo apresenta Avicena como *autoridade árabe*, para compor sua investigação.

Todavia, não se fixando apenas no que fora definido pelas autoridades mencionadas, o Aquinate trará mais duas definições de "verdade" que serão importantes para o desenvolvimento de sua questão: "a verdade é a adequação da coisa e do intelecto" (*veritas est adaequatio rei et intellectus*) e "a verdade é a indivisão do ser e daquilo que é" (*verum est indivisio esse et quod est*).

Sobre a primeira concepção de "verdade", não propriamente como autoridade, senão enquanto detentor de uma definição, o Doutor Angélico coloca em pauta o que o filósofo judeu, Isaac Israeli (séc. X), teria definido: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Contudo, embora a sua atribuição possa ser encontrada no decorrer do texto do *De veritate* – "[...] de algum modo define-se segundo o que perfaz formalmente o conceito do verdadeiro (*rationem veri*), pois assim diz Isaac que 'verdade é a adequação da coisa e do intelecto'"³ –, pesquisas recentes mostram que

³ *De ver.*, q.1, a.1: « [...] et alio modo feinitur secundum id quod formaliter reationem veri perficit; et sic dicit Isaac quod 'veritas est adaequatio rei et itellectus' ».

esta definição não se encontra em nenhum escrito do pensador judeu⁴. Heidegger, em *Ser e Tempo*⁵, coloca a possibilidade de esta definição ter vindo da *Metaphysica* de Avicena⁶; os editores da *Opera Omnia* de Boaventura, por outro lado, afirmam que a *adaequatio* foi tomada do aristotelismo árabe de Averróis⁷. No entanto, a origem da definição de verdade como *adaequatio* ainda é um enigma para as pesquisas que permeiam a filosofia medieval.

Acerca da segunda concepção de verdade, a fórmula *verum est indivisio esse et quod est* é citada por Tomás de Aquino enquanto uma definição anônima. Contudo, esta definição, que alhures⁸ é posta como *definitio magistralis*, a qual remonta a gênese da teoria dos transcendentais, a qual perpassa pela *Summa fratris Alexandris*, e pelas obras de Alberto Magno e de Boaventura, mas que tem suas notas precursoras na *Summa de Bono* do Chanceler Felipe.

Sobre o trabalho deste último, é importante notar o itinerário assumido por ele, uma vez que, assim como posteriormente Tomás de Aquino expõe no *De ver.*, q.1, a.1, o Chanceler Felipe disponibiliza cinco definições de "verdade", a saber: "aquilo que é" de Agostinho de Hipona; "o que declara ou manifesta o ser" de Hilário de Poitiers; "retidão perceptível somente pela mente" de Anselmo de Cantuária; "adequação de coisa e intelecto", constituída em uma fórmula comum; e "a indivisão do ser e do que é", que ainda que tenha sua fundamentação no Livro IV da *Metafísica* de Aristóteles⁹, é de sua própria autoria e, logo, assumida por ele como a mais apropriada. Dentro desta lógica, o filtro assumido pelo teólogo parisiense rechaça qualquer definição que tenha relação com o intelecto, uma vez que ele busca uma concepção de "verdade" que a defina de modo puramente ontológico. Isso o leva a descartar o que Hilário de Poitiers e Anselmo concebem, uma vez que eles entendem "verdade" enquanto referente a um sujeito cognoscente. Ademais, Felipe o Chanceler também não assume como primordial a fórmula da *adaequatio*, por esta se tratar da

⁴ Cf. MUKCLE, J. T. "Isaac Israeli's Definition of Truth", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (8), 1993, pp. 5-8. Apud: DOBIE, 2019, p. 177.

⁵ Cf. HEIDEGGER, 1967, §44.

⁶ Cf. *Metaph.* I, c.8: « veritas [...] intelligitur dispositio dictionis vel intellectus qui significat dispositionem in re exteriori cum est ei aequalis ».

⁷ Cf. BOAVENTURA, 1882, p. 707, n. 5.

⁸ Cf. *In Sent.* I, d.19, q.8, a.1.

⁹ Cf. *Met.* IV, c.2. 1003, §22-25.

relação entre um signo mental e uma coisa significada, o que seria um tipo secundário de verdade. Dentro deste interim, a definição agostiniana é a que mais apresenta aspectos ontológicos. Todavia, a sua compreensão aponta para a "verdade" de acordo com a substância, o que torna esta *ratio veri* insuficiente quando a intenção é diferenciá-la de *ens*. Neste sentido, fundamentado em Aristóteles, que ao expressar a noção de "convertibilidade" de "ente" e "uno" coloca em pauta a sua transcendentalidade, o Chanceler Felipe toma a indivisão adicionada por "uno" ao ente a insere na definição agostiniana a fim de garantir o carácter transcendental que a mesma deve expressar: "a verdade é o ente que tem a indivisão do ser e daquilo que é"¹⁰, ou ainda, como aparece citada no *De veritate* a definição magistral: *verum est indivisio esse et quod est*.

Tomás de Aquino, em *De ver.*, q.1, a.1, parte de um ponto comum ao de Felipe o Chanceler. Observando-se a metodologia escolástica, cujo modo de formar as questões se dava com a formulação "se *s* é *p*", por mais que o Aquinate a exponha como "o que é *s*?" (*quid sit*¹¹ *veritas?*), o real problema em jogo é "se a verdade é completamente idêntica ao ente". Em um primeiro momento, vê-se que "ente" e "verdade" são totalmente idênticos¹². Descrição esta tomada de Agostinho de Hipona, em sua tentativa de definir "verdade" em sua obra *Soliloquia*. Embora o Doutor de Hipona comece com a definição "verdade é aquilo que é como parece à pessoa que conhece, se ela quer e pode conhecer", ele a objeta, pois, se fosse correta, algo que ninguém fosse capaz de conhecer não seria verdadeiro; portanto ele – na intenção de não cair em qualquer relativização da verdade – se distancia da concepção de "verdade" relacionada a um intelecto cognoscente, vindo a concluir que "[...] verdade é aquilo que é"¹³. Logo, a verdade deve residir na coisa mesma, expressando sua inteligibilidade e, neste sentido, sendo idêntica ao ente.

¹⁰ S. *de bono*, q.2, p. 11: « [...] verum est ens habens indivisionem esse et eius quod est ».

¹¹ É interessante notar que, na língua portuguesa, a estrutura interrogativa permite que se utilize na tradução de « *quid sit veritas?* » a conjugação verbal no presente do indicativo (O que é a verdade?). Na língua latina, a conjugação utilizada não é o presente do indicativo (*est*), senão o presente do subjuntivo (*sit*), uma vez que, em latim o modo subjuntivo tem, assim como no português, a intensão de expressar desejos, hipóteses e suposições a respeito de determinada realidade, com a diferença que seu uso no latim é mais delimitado do que no português (cf. FARIA, 1962; RIDLER, 1968; VIEIRA, 2016).

¹² *De ver.*, q.1, a.1, arg.1: « videtur autem quod verum sit omnino idem quod ens ».

¹³ Cf. *Solil.* V, §8.

Dentro deste escopo, Tomás de Aquino está diante de uma problemática similar à do Chanceler Felipe: como diferenciar o ente e a verdade ontológica? No entanto, as soluções apresentadas por ambos autores tomam itinerários distintos, uma vez que o Aquinate não compartilha da mesma perspectiva de Felipe, posto que, pode-se adiantar aqui que sua definição primária de “verdade” contradiz as duas condições que o Chanceler considerou essenciais para a sua transcendentalidade, já que, o estatuto do ontológico de verdade requereria uma fundamentação na *indivisão do ser e daquilo que é*.

3.1.1. *Veritas rei e veritas intellectus*

A concepção basilar que perpassa a exposição do Aquinate acerca de *verum* exige que a “verdade” esteja relacionada com o intelecto. Relação esta tomada por Tomás de Aquino, da *Metafísica* de Aristóteles, em que este último afirma: “De fato, o verdadeiro e o falso não se encontram nas coisas, como se o bem fosse o verdadeiro e o mal fosse o falso, mas só no pensamento (*en dianóia*) [...]”¹⁴ Citação esta que coloca a *dianóia* – termo traduzido para a tradição latina como *intellectus* – enquanto a sede da verdade (*veritas est in intellectu*) e que, portanto, apresenta um problema para qualquer perspectiva ontológica da verdade (*veritas est in rebus*). Contra-argumento este, apresentado pelo Aquinate a fim de desconstruir a tese de que a verdade se dá apenas nas coisas¹⁵. No entanto, como expõe Aertsen, Tomás de Aquino parece recorrer à concepção aristotélica de verdade, não somente como um mero argumento de autoridade, mas com uma intenção mais profunda.

Em *Met. VI*, Aristóteles resgata um dos significados de ente que distinguira no livro anterior, ou seja, o ente como verdadeiro¹⁶. Dentro desta ordem, o ente como verdadeiro (*ens ut verum*) assume uma combinação proposicional de sujeito e predicado, em que, o uso “veritativo” de ente é concernente à composição (*synthesin*)

¹⁴ *Met. VI*, c.4, 1027b, §25-ss, p. 280-281: « οὐ γὰρ ἐστὶ τὸ φεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν, οἷον τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀληθὲς τὸ δὲ κακὸν εὐθὺς φεῦδος, ἀλλ' ἐν διανοίᾳ. [...] ».

¹⁵ *In Sent. I*, d.19, q.5, arg.1; *De Ver.*, q.1, a.2, s.c. e responsio; *S.Th. I*, q.16, a.1. s.c.

¹⁶ Quanto a referência do “capítulo anterior”, cf. *Met. V*, c.29, 1024b. Sobre o que se menciona da consideração aristotélica de “o ser como verdadeiro”: *Met. VI*, c.4, 1027b, §18, p. 280-281: “Quanto ao ser como verdadeiro e o não-ser como falso [...]” – « τὸ δὲ ὡς ἀληθὲς ὄν, καὶ μὲ ὄν ὡς φεῦδος. [...] ».

e à divisão (*diáiresin*) de conceitos por parte do intelecto; assim sendo, “o ente como verdadeiro” é o verbo ser em sua função de cópula, de verbo de ligação, um signo da composição de sujeito e predicado (s é p) em uma oração. Deste modo, o “ser” tem sua gênese no intelecto que forma uma proposição; contexto este que mostra a conexão de “verdade” com “ser” de uma maneira bem diferente daquela que defende a relação ontológica de *ens* e *verum*. A verdade não se dá nas coisas.

Nota-se, neste sentido, que no comentário que Tomás de Aquino faz sobre a *Metafísica* aristotélica, ele distingue o *verum* e o *bonum* e dá uma justificação filosófica ao enunciado de Aristóteles. Justificação esta presente em *De veritate*¹⁷, a qual é embasada na ideia de que uma substância espiritual se relaciona com a realidade a partir de dois modos distintos: *cognitio* e *voluntas*. Com essas duas noções, o Aquinate expõe que o ser humano se dirige para as coisas, conhecendo-as e desejando-as, donde, a verdade e o bem são respectivamente os objetos do conhecimento e da vontade, cujos processos do conhecer e do desejar expressam uma distinção fundamental que é patente nos termos “assimilação” e “inclinação”¹⁸: “assimilação” denota o conhecimento realizado, ou seja, quando o conhecido está no conhecente, quando a “semelhança” da coisa conhecida está na mente, *locus* próprio do *verum*, sendo este uma perfeição do intelecto; “inclinação”, por sua vez, é um movimento para as coisas, uma vez que são desejáveis e perfeitas, posto que, o *bonum* é uma perfeição nas coisas. Esta conclusão, todavia, não exclui que a possibilidade de a verdade ser um bem, posto que, ela é uma perfeição da mente, um bem específico do intelecto. Dentro desta lógica, o intelecto é tido como uma coisa que – semelhante às demais – é dita “boa” em razão de sua perfeição, que está na verdade do conhecimento; assim sendo, tem-se a tese de que o *bonum* está nas coisas e o *verum* está na mente.

No Livro VI da *Metafísica* de Aristóteles, o “ente como verdadeiro” – segundo o que comenta Tomás de Aquino sobre o Estagirita¹⁹ – não é enquadrado na investigação do “ente enquanto ente”, já que é uma operação do intelecto. Neste sentido, o ente verdadeiro pertence mais bem à lógica ou à ciência do intelecto, posto

¹⁷ Cf. *De ver.*, q.21, a.3.

¹⁸ Cf. *In Met.* VI, lect.4, n.12.18; *De ver.*, q.1, a.2; *S. Th.* I, q.16, a.1.

¹⁹ Cf. *In Met.* VI, lect.4, n.20; IV, lect.17, n.1.

que, a metafísica tem a ver com a realidade fora da mente, com o tipo de ente que se encontra em uma das categorias.

Não obstante, a distinção entre os dois modos de ser, encontrada no capítulo 7 do Livro I da *Metetafísica* de Aristóteles, exerce grande influência no pensamento do Aquinate, sendo vista em vários momentos dos escritos tomasianos²⁰. Em *De ente et essentia*²¹, por exemplo, Tomás de Aquino expõe a divisão dupla do ser correspondente à dicotomia aristotélica, a qual Jan Aertsen²² apresenta do seguinte modo:

O primeiro modo de ser (seja-me permitido chamá-lo S_1) está “fora da mente” e é “perfeito”, porque é algo positivo na realidade. Este é o ente dividido pelas dez categorias e que significa ou a substância, ou o acidente. O segundo modo de ser (S_2) é o ser como uma cópula verbal; significa o que existe apenas na mente, a saber, a verdade de uma composição proposicional.

Com efeito, em seu comentário ao Livro V da *Metafísica* de Aristóteles, o Aquinate traça relações entre S_1 e S_2 que não são apresentadas da mesma forma pelo Estagirita, em sua composição original. Relações (*R.*) estas que Aertsen aponta como altamente relevantes para compreender a análise tomasiana acerca da verdade.

R.1: S_2 é como que o efeito de S_1 ²³.

R.2: S_2 abarca um âmbito mais extenso do que S_1 ²⁴.

R.3: S_2 é acidental com respeito a S_1 ²⁵.

²⁰ Cf. *S. Th.* I, q.3, a.4, ad.2; q.48, a.2, ad.2; *Contra Gent.* III, c.9; *De Pot.*, q.7, a.2, ad.1; *Quodl.* IX, q.2, a.2; *In Sent.* I, d.19, q.5, a.1, ad.1; *In Sent.* II, d.34, q.1 a.1.

²¹ *De ente et es.*, c.1.

²² AERTSEN, 2003, p. 244-245: “El primer modo de ser (permítaseme llamarlo S_1) está “fuera de la mente” y es “perfecto”, porque es algo positivo en la realidad. Éste es el ente dividido por las diez categorías y que significa o la sustancia, o el accidente. El segundo modo de ser (S_2) es el ser como una cópula verbal; significa lo que existe sólo en la mente, a saber, la verdad de una composición proposicional.”

²³ Cf. *In Met.* V, lect.9, n.12: «Sciendum est autem quod iste secundus modus comparatur ad primum, sicut effectus ad causam. Ex hoc enim quod aliquid in rerum natura est, sequitur veritas et falsitas in propositione, quam intellectus significat per hoc verbum est prout est verbalis copula [...].»

²⁴ Cf. *Ibidem*, lect.9, n.12: «[...] Sed, quia aliquid, quod est in se non ens, intellectus considerat ut quoddam ens, sicut negationem et huiusmodi, ideo quandoque dicitur esse de aliquo hoc secundo modo, et non primo. Dicitur enim, quod caecitas est secundo modo, ex eo quod vera est propositio, qua dicitur aliquid esse caecum; non tamen dicitur quod sit primo modo vera. Nam caecitas non habet aliquod esse in rebus, sed magis est privatio alicuius esse [...].»

²⁵ Cf. *Ibidem*. V, lect.9, n.12: «[...] Accidit autem unicuique rei quod aliquid de ipsa vere affirmetur intellectu vel voce. Nam res non refertur ad scientiam, sed e converso ».

Dito isso, a *R.1* se apresenta na medida em que o Doutor Angélico entende que, do ser de uma coisa na realidade (S_1), são derivadas a verdade e a falsidade proposicionais, as quais são significadas pelo intelecto por meio da cópula verbal “é” (S_2); a *R.2* ganha relevo na análise tomasiana pelo fato de que S_2 – seja qual for a coisa sobre a qual se possa formar uma proposição verdadeira – pode chamar-se « *ens* », ainda que se diga de S_1 um « *non ens* », tal qual se faz tanto nas negações quanto nas privações como, por exemplo, se diz que o mal existe, embora ele não seja algo positivo na realidade²⁶; por fim, na *R.3*, ele coloca que não é necessário que se afirme uma proposição verdadeira de uma coisa (S_2) para o ser desta mesma realidade (S_1), o que dá a compreender que o conhecimento ou a ciência se relacionam essencialmente e dependem da realidade, contudo, o contrário não acontece, já que a relação de S_2 para com S_1 é vista como a relação de um acidente para com uma substância.

Portanto, nota-se que Tomás de Aquino aparenta seguir a fundamentação aristotélica da realidade do ente e da localização da verdade não nas coisas, mas na mente, donde, a relação entre ente e verdade está determinada pelos dois modos de ser, sendo a verdade pertencente a um modo secundário de ser, o modo de ser intramental (S_2). Dentro deste esquema, o Aquinate busca, para definir *verum*, na afirmação de Aristóteles em seu quarto Livro de sua *Metafísica*, o seguinte: “dizer ser aquilo que é e dizer não ser aquilo que não é”. Como destaca Jan Aertsen, esta “definição”²⁷ coloca a concepção de verdade em uma perspectiva que diverge daquela construída por Agostinho: verdade não é “aquilo-que-é” (*id quod est*), senão “dizer que é aquilo-que-é” (*dicere esse quod est*). No entanto, esta definição se distancia da compreensão do *verum* enquanto um transcendental.

²⁶ Em grande parte dos textos em que Tomás de Aquino apresenta os dois modos de ser, su interés parece centrar-se no esclarecimento deste segundo traço da relação entre S_1 e S_2 . Em *S.Th.* I, q.48, a.2, ad.2, a distinção entre os dois modos de ser é sua resposta a uma objeção na qual se afirma – sobre a base da convertibilidade de “ente” e “coisa” – que o mal é um ente, uma vez que se dá nas coisas: « propter huius autem distinctionis ignorantiam, aliqui, considerantes quod aliqua res dicuntur malae, vel quod malum dicitur esse in rebus, crediderunt quod malum esset res quaedam ».

²⁷ Embora não seja uma “definição” em sentido estrito, Jan Aertsen aponta que no trecho do texto “nada é mais verdadeiro do que dizer que é aquilo que é, bem como, dizer que não é aquilo que não é” (cf. *In Met.* IV, lect. 16, n.2: « [...] Et nihil aliud est magis verum quam dicere esse quod est, aut non esse quod non est [...] ») pode-se extrair de Tomás de Aquino uma espécie “definição” que ele desenvolve a partir de Aristóteles (cf. AERTSEN, 2003, p. 246).

Reconhecendo a problemática que se levanta, Tomás de Aquino prepara o seu contra-argumento, citando um enunciado da *Metafísica* II de Aristóteles, cuja afirmação denota que a mesma é a disposição das coisas no ser e na verdade²⁸. Este *sed contra* aparenta rever os traços de transcendentalidade do *verum*. Todavia, torna-se importante, neste momento, que seja mais atentamente examinado o contexto desta última afirmação feita pelo Aquinate.

No início do mesmo capítulo da *Metafísica* II de Aristóteles, o Doutor Angélico reproduz o pensamento do Estagirita com a afirmação de que a filosofia é corretamente chamada de “ciência da verdade”²⁹. Isto coloca a metafísica como a primeira a considerar a verdade. Com efeito, a argumentação de Aristóteles parte da proposição geral de que a causa de um atributo ou propriedade, que seja comum tanto à causa quanto ao efeito, é a instância máxima do mesmo atributo ou propriedade. O fogo, por exemplo, é a instância máxima (*maximum*) da propriedade de calor de toda e qualquer coisa. Neste entendimento, o termo “verdade” é dito universalmente de todas as coisas; esta compreensão leva o Aquinate a concluir: “[...] Portanto, porque a causa da verdade é causa que toma parte (*communicans*) com o efeito, tanto no nome quanto na *ratio* universal, resulta que qualquer causa da qual se siga que as coisas sejam verdadeiras, ela é em si mesma a mais verdadeira”³⁰. Dentro desta lógica, as causas mencionadas transcendem a verdade daquilo que está sujeito à generalização e à corrupção, uma vez que não são por vezes verdadeiras e por vezes falsas; ademais, transcendem também os corpos celestiais em verdade e em ser, posto que, são causas incausadas, pois, são a causa do ser de outras realidades (*res*). Disso segue a inferência de Aristóteles: uma vez que aquelas coisas que são a causa do ser de outras coisas são verdadeiras em um grau mais alto, por conseguinte, cada coisa possui tanto de verdade o quanto possui

²⁸ Cf. *Met.* II, c.1, 993b, §30-31, p. 72-73: « [...] ὅσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας. » Ou seja: “[...] Por conseguinte, cada coisa possui tanto de verdade quanto possui de ser”.

²⁹ Cf. *Met.* II, c.1, 993b, §19-20, p. 72-73: « [...] ὁρθῶς δ' ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας. » Ou seja: “[...] E também é justo chamar a filosofia de ciência da verdade”.

³⁰ *In Met.* II, lect.2 n.6: « Nomen autem veritatis non est proprium alicui speciei, sed se habet communiter ad omnia entia. Unde, quia illud quod est causa veritatis, est causa communicans cum effectu in nomine et ratione communi, sequitur quod illud, quod est posterioribus causa ut sint vera, sit verissimum ».

de ser. Esta afirmação segue o pensamento do Aquinate, o qual compreende que as coisas estão igualmente dispostas tanto ao ser quanto à verdade; assim, uma vez que as coisas têm uma causa de seu ser, possuem uma causa de sua verdade³¹.

Essa conexão estabelecida entre ente e verdade em seu comentário à *Metafísica* II, é capital para que se firme a tese segundo a qual existe uma conexão intrínseca que garanta a mesma disposição ao *ens* e ao *verum*, o que contribui para que se entenda que a ordem em ambos é idêntica. Disposição esta exposta em uma de suas objeções ao *De veritate*³², a fim de explicar que uma coisa é adequada para conformar-se (*adaequari*) ao intelecto na mesma medida em que a mesma coisa tenha entidade (*entitas*); afirmação que argui que a noção de verdade se segue da noção de ente (o primeiro conhecido) e que, portanto, coloca o *verum* como algo que tenha – além de intramental – uma dimensão extramental.

Sobre estes atributos, Carlos do Nascimento coloca em sua tradução de *Quaestiones Disputatae de Potentia Dei* uma ordem que, de algum modo, coloca a teoria do conhecimento do Aquinate a acompanhar o embasamento da conexão intrínseca entre *ens* e *verum* pretendida por Aertsen. Assim sendo, o medievalista brasileiro começa por mencionar a quádrupla ordenação da inteligência (*int.*):

(*int.1*) a coisa inteligida;

(*int.2*) a espécie inteligível³³, pela qual o intelecto se torna em ato;

(*int.3*) o ato de inteligir;

(*int.4*) a concepção do intelecto.

³¹ Cf. *Ibidem*, n.10: « Ex his autem infert quoddam corollarium. Cum enim ita sit, quod ea, quae sunt aliis causa essendi, sint maxime vera, sequitur quod unumquodque sicut se habet ad hoc quod sit, ita etiam se habet ad hoc quod habent veritatem. Ea enim, quorum esse non semper eodem modo se habet, nec veritas eorum semper manet. Et ea quorum esse habet causam, etiam veritatis causam habent. [...] ».

³² Cf. *De ver.*, q.1, a.1, ad.5: « quod dispositio non accipitur ibi secundum quod est in genere qualitatis, sed secundum quod importat quemdam ordinem; cum enim illa quae sunt causa aliorum essendi sint maxime entia, et illa quae sunt causa veritatis sint maxime vera; concludit philosophus, quod idem est ordo alicui rei in esse et veritate; ita, scilicet, quod ubi invenitur quod est maxime ens, est maxime verum. Unde nec hoc ideo est quia ens et verum ratione sunt idem, sed quia secundum hoc quod aliquid habet de entitate, secundum hoc est natum adaequari intellectui; et sic ratio veri sequitur rationem entis ».

³³ A espécie inteligível será trabalhada mais propriamente na epígrafe 3.2.1.1.

Esta quádrupla ordenação³⁴ funda seu parâmetro de relação a partir da concepção do intelecto, destacando a diferença que *int.1*, *int.2* e *int.3* têm com relação a *int.4*. Assim sendo, *int.1* se difere de *int.4*, pois, embora *int.1* se dê fora do intelecto (S_1), *int.4* está sempre no intelecto (S_2); motivo pelo qual *int.4* se ordena para *int.1* como ao fim, porque o intelecto forma em si a concepção da coisa para conhecer a coisa inteligida (*int.1*). Além disso, *int.2* se difere de *int.4*, posto que, *int.2* é considerada como o princípio da ação do intelecto; se é pela *int.2* que o intelecto se torna em ato – já que todo agente age na medida em que está em ato –, então, faz-se necessário que *int.2* seja o princípio da ação intelectual. Por fim, *int.3* se difere de *int.4*, pois, *int.4* é considerada como que o termo de *int.3* e constituído pelo mesmo ato. Com efeito, por sua própria ação, o intelecto forma uma definição da coisa, ou então uma proposição afirmativa ou negativa sobre a realidade (*res*) inteligida. Nesta compreensão, *int.4* é denominada conceito (*verbum mentis*) e é significada pela palavra (*verbum oris*); esta última, no entanto, não significa *int.1*, *int.2* nem *int.3*, senão propriamente *int.4*, ou seja, o conceito.

Em seguimento, a quádrupla ordenação do intelecto disponibiliza o que é conhecido (S_2) por meio do ser da coisa na realidade (S_1); bem como, argui uma maior extensão daquilo que é conhecido (S_2) sobre aquilo que está na realidade (S_1); além de também colocar como que um aspecto accidental de S_2 em relação a S_1 , na primazia da realidade sobre o conhecimento. Desta postura, pode-se dizer que ela endossa a tese de Aertsen sobre as relações entre S_1 e S_2 (*R.1*, *R.2* e *R.3*), a qual o medievalista holandês considera central para a compreensão da verdade em Tomás de Aquino.

Ademais, *int.4* coloca a importância do conceito (aquilo que diz o que algo é) neste processo e o lugar de primazia da verdade, pois, assim como defendera Aertsen, Carlos do Nascimento também compreende que, para Tomás de Aquino, a verdade (V_n) se dá primeiramente *in tellectu*, no intelecto (V_1), para depois se dar, enquanto adequada ao intelecto, *in re*, na realidade (V_2), uma vez que a concepção do intelecto (*int.4*) diz respeito a uma ação intelectual (*int.3*), a qual é iniciada pelas espécies inteligíveis (*int.2*) de uma coisa inteligida (*int.1*), a qual é referente a uma

³⁴ Cf. Epígrafe 2: *Quaestiones Disputatae de Potentia Dei*. In: TOMÁS DE AQUINO, 2016.

realidade extramental³⁵. Dentro deste escopo, a distância que demarca a verdade dita do intelecto (V_1) e da coisa adequada ao intelecto (V_2) desagua em uma dupla abordagem acerca do *verum*³⁶ exposta por Tomás de Aquino. Esta, por conseguinte, pode vir a conduzir a duas conclusões básicas sobre a verdade (*veritas*):

Veritas intellectus: Tomás de Aquino chama “verdade do intelecto” aquela verdade advinda da afirmação aristotélica³⁷ em que é dito que a verdade não está nas coisas, senão na mente; o que coloca o “ente-enquanto-ente-verdadeiro” à parte da investigação metafísica.

Veritas rei: Tomás de Aquino chama “verdade da coisa” aquela verdade advinda da afirmação aristotélica³⁸ que diz que a mesma é a disposição no ente e na verdade, o que resulta em uma compreensão metafísica de verdade.

O que resulta disso é questionar se *veritas intellectus* e *veritas rei* são compatíveis. Questionamento este que, de acordo com Jan Aertsen³⁹ não se encontra nos escritos do Filósofo; percepção esta que pode gerar certa desarmonia na compreensão extramental e intramental de verdade que é formulada, respectivamente, nos Livros II e VI da *Metafísica* de Aristóteles. Não obstante, como ressalta Joseph Owens⁴⁰, Tomás de Aquino não compreende os Livros da *Metafísica* enquanto uma justaposição de escritos, na qual, um Aristóteles mais novo e metafísico se contrapõe a outro Aristóteles mais maduro e lógico, senão como uma unidade, na qual, as duas noções de verdade, extramental e intramental – *veritas rei* e *veritas intellectus* –, não são incompatíveis.

Nesta unidade metafísico-lógica acerca do *verum*, o Aquinate entende que a ideia verdadeira que a mente possui (*veritas intellectus*) é formada a partir do ser de determinada realidade; esta mesma realidade, ou melhor, esta mesma coisa (*res*) é convertível com o ente assim como o é a verdade metafísica (*veritas*), convertibilidade da qual se deriva a convertibilidade entre *res* e *verum*, donde se

³⁵ Esta relação entre o ponto unificante entre *veritas rei* e *veritas intellectus* será aprofundado na epígrafe seguinte, a saber 3.1.2, em que se retomará a importância da conversio para a compreensão do *verum* enquanto um transcendental.

³⁶ Cf. *S. Th.* I, q.16, a.3, ad.1: « [...] *verum est in rebus et in intellectu* [...] ».

³⁷ *Met.* VI, c.4, 1027b, §25-ss, p. 280-281.

³⁸ Cf. *Met.* II, c.1, 993b, §30-31, p. 72-73.

³⁹ Cf. AERTSEN, 2003, p. 248.

⁴⁰ Cf. OWENS, 2009.

coloca que a verdade metafísica é a verdade de uma realidade, ou ainda, a verdade da coisa (*veritas rei*).

Neste sentido, a disposição do ser de uma coisa (*res*), presente na *veritas rei* é a instância transcendental que fundamenta a *veritas intellectus* no pensamento de Tomás de Aquino⁴¹. Todavia, antes de adentrar no ponto unificante entre *veritas rei* e *veritas intellectus* vale aprofundar um pouco mais no modo em que o Doutor Angélico compreende *verum* enquanto um transcendental.

3.1.2. O *verum* enquanto transcendental

O texto do aquinate que melhor pode conduzir, neste momento, a reflexão acerca da investigação do *verum* enquanto transcendental está na *Summa Theologiae* (S. Th. I, q.16, a.3). Nesta *quaestio*, “se o verdadeiro e o ente são convertíveis” (*utrum verum et ens convertantur*), Tomás de Aquino aparenta partir da hipótese afirmativa desta convertibilidade. Contudo, nota-se, no escolástico em questão, uma novidade que emerge da *ratio* que ele concebe acerca da “convertibilidade”.

Para fundamentar seu argumento, ele começa colocando que aquilo-que-é-verdadeiro tem uma relação com o conhecimento. Com efeito, aquilo que é cognoscível o é desde que seja “atualizado”, ou melhor, desde que tenha ser (*esse*). Além disso, é dito no *De anima*, III, que a alma é em certo sentido todas as coisas (*anima est quodammodo omnia*); disso, segue-se que o *verum* é convertível com o *ens*, mas que também acrescenta-lhe (ao *ens*) uma relação com o intelecto⁴². No entanto, nota-se que a convertibilidade *ens-verum* ainda não se faz evidente. Para tanto, é importante atentar para a noção de “ato de ser” e “atualidade” como os termos médios mais apropriados para este raciocínio.

⁴¹ Cf. *In Met.* II, lect.2, n.10: « Cum enim ita sit, quod ea, quae sunt aliis causa essendi, sint maxime vera, sequitur quod unumquodque sicut se habet ad hoc quod sit, ita etiam se habet ad hoc quod habeat veritatem. Ea enim, quorum esse non semper eodem modo se habet, nec veritas eorum semper manet. Et ea quorum esse habet causam, etiam veritatis causam habent. Et hoc ideo, quia esse rei est causa verae existimationis quam mens habet de re ».

⁴² Cf. S. Th. I, q.16, a.3: « [...] verum habet ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem in quantum habet de esse, intantum est cognoscibile. Et propter hoc dicitur in III *de Anima* quod *anima est quodammodo omnia* secundum sensum et intellectum. Et ideo [...] convertitur cum ente [...] verum. Sed tamen [...] addit [...] verum comparationem ad intellectum ».

Dito isso, algo é chamado “verdadeiro” (*verum*) desde que seja apto a dar uma ideia verdadeira de si mesmo, ou ainda, desde que seja cognoscível; toda coisa (*res*) é cognoscível enquanto é em ato, já que, a atualidade de uma coisa (*actualitas rei*) é a fundamentação de sua cognoscibilidade. Neste primeiro momento, percebe-se que Tomás de Aquino se põe a seguir a Metafísica de Aristóteles, na qual o Aquinate nota uma conexão sutil entre verdade e ato⁴³, o que lhe põe a afirmar que o conhecimento (*scientia*) está dirigido para aquilo que está em ato⁴⁴. Em seguimento, ele afirma que, enquanto uma coisa (*res*) é em ato, chama-se ente (*ens*), uma vez que o termo “ente” é permeado pelo ato de ser, a partir do qual se distingue o não-ente (*non-ens*). Dentro deste escopo, a atualidade é o critério tanto para a cognoscibilidade quanto para a entidade das coisas; disso, segue-se tanto a conclusão de que “todo ente é verdadeiro” quanto “tudo o verdadeiro é ente”. Nesta compreensão, *ens* e *verum* se identificam por meio do ato de ser. Isto coloca o ser (*esse*) como base para a verdade.

Em andamento, no seu primeiro comentário às *Sentenças*, Tomás de Aquino afirma que “a verdade se fundamenta mais no ser da coisa (*esse rei*) do que na sua quiddidade (*quidditas rei*)”⁴⁵. Ambos os componentes de “aquilo-que-é” (*id quod est*) – *id quod*: essência ou quiddidade; e *est*: ato de ser – são fundamentais para a verdade; a atualidade é base para a convertibilidade *ens-verum*; ademais, “tudo é cognoscível enquanto é em ato”, princípio este que argumenta a favor da tese de que o ente é o primeiro conhecido. Todavia, nota-se que *id quod est* não participa do intelecto em seu próprio ser, mas é apto a ser conformado ao intelecto, pelas espécies inteligíveis (*species*) de uma realidade singular, ou ainda, de uma coisa (*res*).

A fim de entender esta relação, mediante a imagem neoplatônica da luz, em outro escrito seu, o Aquinate esclarece “aquilo-pelo-qual-uma-coisa-é-conhecida”, expondo que, assim como no mundo material, as coisas se fazem visíveis por meio da luz física, aquilo pelo qual as coisas se tornam cognoscíveis para o intelecto – ou

⁴³ Cf. *Met.* IX, 1051a, §30-31, p. 426-427: “[...] A razão disso está no fato de que o pensamento é ato” – « [...] αἴτιον δὲ ὅτι ἡ νόησις ἐνέργεια [...] ». Cf. *S. Th.* I, q.87, a.1: « [...] unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX *Metaphysica*: sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est ».

⁴⁴ Cf. *S. Th.* III, q.10, a.3.

⁴⁵ *In Sent.* I, d.19, q.5, a.1: « [...] cum autem in re sit quidditas ejus et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate ».

seja, pelo ato de ser – também pode ser chamado de “luz”. Em consequência, tem-se uma “nova tese”: a atualidade da coisa (*actualitas rei*) é de algum modo a sua própria luz (*lumen rei*) pela qual o intelecto conhece a realidade⁴⁶. Assim, por meio da identificação da atualidade com a luz, o Doutor Angélico dá rumo a dois aspectos essenciais da verdade ontológica: que a verdade é atualidade que expressa o que é o ente em si mesmo; e que a verdade é lucidez, que expressa que o ente se manifesta a outro, e é cognoscível.

Tendo em vista essas noções que compõem a transcendentalidade da verdade, Tomás de Aquino buscará conectar a dimensão ontológica da verdade com a tese aristotélica de que a verdade está apenas no intelecto. Na *Summa Theologiae* I, *quaestio* 16, há no início do terceiro artigo três argumentos (*arg.*) de objeção⁴⁷ à convertibilidade *ens-verum* que o Aquinate apresenta cuja resolução pode ser um auxílio para ser compreendida a sua noção de verdade transcendental.

arg. 1: a verdade se encontra somente no intelecto, ao passo que o ente está nas coisas, logo, não há convertibilidade *ens-verum*.

arg. 2: os termos não são convertíveis quando um é mais extenso que outro; ora, na medida em que o *verum* se estende ao *ens* e ao *non-ens*, logo, tem extensão maior que *ens* e, portanto, não é convertível com ele.

arg. 3: termos que estão sob a relação “anterior-posterior” não podem ser convertíveis; ora, se verdade é anterior ao ser, como aparenta ser – dado o fator de que o ente só pode ser conhecido sob o aspecto de verdadeiro –, logo, não há convertibilidade *ens-verum*.

A fim de solucionar essas objeções e harmonizá-las, buscando pontos de convergência para as premissas contrárias no *sed contra* – a mesma é a disposição

⁴⁶ *In Caus.*, lect.6, n.168: « [...] ad cuius intellectum considerandum est quod per lumen corporale visibilia sensibiliter cognoscuntur, unde illud per quod aliquid cognoscitur, per similitudinem dici potest lumen. Probat autem Philosophus in IX *Metaphysica* quod unumquodque cognoscitur per id quod est in actu; et ideo ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius [...] ». Em *Ser e Tempo* (cf. HEIDEGGER, 2005), a tese heideggeriana reforça que a atualidade da coisa é uma luz, pela qual a coisa se revela (desvela/desoculta) à mente; para Heidegger a unidade de verdade e ente é uma ideia capital, uma vez que entende a revelação da coisa como o desocultamento do ser, o qual se apresenta como verdade fenomenológica; esta, enfim, pode ser tida como verdade transcendental.

⁴⁷ *S. Th.* I, q.16, a.3, arg.1-3.

no ser e na verdade⁴⁸ –, o Doutor Angélico começará colocando que se deve entender que no *arg. 1 ens* e *verum* não se opõem absolutamente.

Dessa forma, no *ad primum*, ele expõe que a verdade está nas coisas e no intelecto (*verum est in rebus et in intellectu*), tendo, deste modo – como referencia Jan Aertsen –, dois modos de ser: S_1 (ser metafísico, algo positivo na realidade) e S_2 (ser lógico, enquanto cópula verbal)⁴⁹. Todavia, esta colocação não elimina de vez a objeção. Por mais que a ordem causal entre as duas verdades (metafísica e lógica) seja a mesma que em S_1 e S_2 , a relação entre os modos de ser, por uma parte, e as modalidades da verdade, por outra, não é similar. Isso é dito, pois, para Tomás de Aquino, o sentido primário de ser é S_1 , enquanto seu sentido primário de verdade (V_1) é a *veritas intellectus*, por mais que a *veritas rei* – sentido secundário de verdade (V_2) – seja a causa da V_1 . Neste sentido, o fundamento da verdade é a cognoscibilidade do ente; fundamenta-se este argumentado a partir da teoria da analogia, a qual foi desenvolvida na Idade Média a fim de tratar do termo « *ens* », posto que, “ente” é predicado analogamente quando é relativo a uma coisa na qual o conceito (*ratio*) de ente se dá de modo primário. Ao utilizar a *analogia veri*, o Aquinate busca demonstrar o significado central da verdade, a qual, analogamente, se encontra nas coisas e no intelecto.

Em paralelo com *S. Th. I, q.16, a.3*, está *De ver., q.1., a.2*⁵⁰, em que o Aquinate deseja entender se a verdade se encontra mais principalmente no intelecto do que nas coisas, ele começa sua resposta afirmando que aquilo que recebe de modo prioritário a predicação comum de um termo não requer que seja a causa de que as coisas tenham esse predicado; o que recebe prioritariamente a predicação comum é

⁴⁸ *Ibidem*, s.c.: « sed contra est quod dicit philosophus, II *Metaphysica*, quod eadem est dispositio rerum in esse et veritate ».

⁴⁹ Cf. AERTSEN, 2003, p. 260.

⁵⁰ Cf. *De ver. q.1, a.2*: « non oportet in illis quae dicuntur per prius et posterius de multis, quod illud prius recipiat praedicationem communis quod est causa aliorum, sed illud in quo est prima ratio illius communis completa, sicut 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. Complementum autem cuiuslibet motus vel operationis est in suo termino. Motus autem cognitivae virtutis terminatur ad animam [...]; et quia [...] verum autem dicit ordinem ad intellectum, inde est quod Philosophus dicit in VI *Metaphysicae* quod [...] verum autem et falsum sunt in mente. Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata, unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu ».

aquilo que a *ratio* deste predicado é completa. Assim, em predicação por analogia⁵¹, o termo “verdade” deve ser predicado primariamente daquilo em que o conceito de verdade é completado. Neste sentido, a relação de conformidade se completa *no e através do* intelecto, o que leva o Aquinate a concluir que o sentido primário de verdade é a *veritas intellectus* (V_1), enquanto seu sentido secundário é a *veritas rei* (V_2), enquanto adequada ao intelecto. Dentro desta lógica, vê-se que S_1 está para S_2 assim como V_2 está para V_1 .

Esta divergência nos modos de ser e nas modalidades da verdade leva Tomás de Aquino a adaptar a sua tese de convertibilidade. Primeiramente, ele reconhece a validade limitada da convertibilidade *ens-verum*, uma vez que ela é possível somente *secundum substantiam*, ou seja, enquanto S_1 é convertível apenas com V_2 . Com efeito, o Aquinate visa trazer um novo tipo de convertibilidade, na qual, aquilo que manifesta é convertível com aquilo que é manifestado (*ut manifestativum convertitur cum manifestato*⁵²). A introdução deste novo tipo de convertibilidade traz a ideia de que, como *adaequatio rei et intellectus*, a verdade inclui a manifestação da coisa pelo intelecto. Manifestação esta dada a partir do conceito (*int.4*⁵³), isto é, do *verbum mentis*, o qual é formado sempre que o intelecto conhece uma coisa tal como o é, posto que, a verdade se apresenta primeiro com a palavra, o que deve ter levado o Aquinate a afirmar em *Quodl. X*, q.4, a.1, ob.2: “a verdade adiciona ao ente a noção de manifestação” (*verum addit supra ens manifestationem*).

Posteriormente, no *ad secundum*, o Aquinate responderá o *arg.2* colocando que, a noção de verdade não é mais extensa do que a de ente, mas sim que, ao tratar-

⁵¹ Nesta compreensão, é interessante colocar em paralelo com Tomás de Aquino a obra magistral do Chanceler Felipe (cf. *S. de bono*, IV, q.2, a.2), na qual ele chama a preicação *prius et posterius* de predicação por analogia. Predicação esta que será trabalhada e aprofundada pelo Doutor Angélico.

⁵² *S. Th.* I, q.16, a.3, ad.1: « 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, ut dictum est ». De acordo com Jan Aertsen (cf. 2003, p. 262), em *De ver.*, q.1, a.2, ad.1, estes tipos de convertibilidade são chamados *per praedicationem* e *per consequentiam*: « sicut ex iam dictis patet, 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 [verum] prout dicitur de intellectu, sic convertitur cum ente quod est extra animam non per praedicationem sed per consequentiam, eo quod cuilibet intellectui vero oportet quod respondeat aliquod ens, et e converso ».

⁵³ Na epígrafe 3.1.1, cf. a *quádrupla ordenação da intelecção* (*int.1, int.2, int.3 e int.4*), em paralelo com o entendimento de Aertsen sobre os modos de ser e as modalidades de verdade.

se de predicar o "ente", a predicação de S_2 tem uma extensão maior do que a de S_1 , assim como se dá em relação à verdade, em que, V_1 tem maior extensão do que V_2 . Neste sentido, se "verdade" não possui mais extensão do que "ente", então, S_2 é coextensivo com V_1 . Esta coextensividade faz S_2 e V_1 , de modo análogo, convertíveis, posto que, ainda que o *ens* disposto em S_1 é cognoscível por si mesmo e apto a ser conformado ao intelecto, no momento em que um *non-ens* disposto em S_2 é cognoscível pelo intelecto, este mesmo S_2 adquire o caráter de ente de razão (*ens rationis*). Neste escopo, Tomás de Aquino⁵⁴ afirma:

O não-ente não tem de onde ser conhecido em si (*in se*), mas é conhecido no momento em que o intelecto faz com que algo seja cognoscível. Disso, confluí-se que a verdade (*verum*) é fundamentada no ente (*fundatur in ente*), enquanto o não-ente é um certo ente de razão (*ens rationis*), apreendido, com efeito, pela razão (*a ratione*).

De acordo com Aertsen⁵⁵, esta conclusão complementa a exposição do Aquinate em *De ver.*, q.1, a.1, em que os modos de ser são tratados como categorias e como transcendentais. Nesta exposição, o "ente de razão" não é colocado como um modo de ser; no entanto, no momento em que os transcendentais são *communia*, sua relação com o "ente de razão" deve ser explicada. Nisto, pode-se dizer que Tomás de Aquino, em resposta à objeção do *arg.2*, contempla a disposição transcendental de S_2 e V_1 , defendendo a compreensão de que a verdade não é mais extensa do que o ente.

Por fim, na *ad tertium*, a sua explicação para o *arg.3* coloca que a intencionalidade do ser deve ser tida antes de qualquer coisa. Por mais que se ponha que a inteligibilidade seja o prerequisite de qualquer coisa que todo ser humano apreenda, o que seria um elemento novo na exposição sobre a primazia do ente, parece que Tomás de Aquino pretende reforçar a propriedade ontológica da verdade.

⁵⁴ S. *Th.* I, q.16, a.3, ad.2: « non ens non habet in se unde cognoscatur, sed cognoscitur in quantum intellectus facit illud cognoscibile. Unde verum fundatur in ente, in quantum non ens est quoddam ens rationis, apprehensum scilicet a ratione ». Ademais, cf. *In Sent.* I, d.19, q.5, a.1, ad.5; *De ver.*, q.1, a.1, ad.7. Cfr. *De ver.*, q.1, a.5, ad.2.

⁵⁵ Cf. AERTSEN, 2003, p. 263.

Neste sentido, aparenta ser correto afirmar que o *ens* não pode ser entendido sem o *verum*, uma vez que a verdade não está separada do ente. Contudo, isso não significa que o entendimento de S_2 seja anterior ao de S_1 , assim como não se entende a *ratio veri* entendendo ao ente. Neste sentido, o ente pode ser inteligido apenas pelo fato de o ente ser inteligível. No entanto, o ente pode ser inteligido sem que se entenda o aspecto de sua inteligibilidade, já que o primeiro conhecido é ente e não o inteligível ou o verdadeiro. No momento em que se diz que o ente deve ser entendido a partir da verdade, quer dizer que o conceito da verdade segue à apreensão do ente (*ratio veri assequatur apprehensionem entis*). Nesta ordem, o ente é a primeira concepção do intelecto e a verdade é conseguinte ao ente⁵⁶.

Tendo isto em vista, a convertibilidade *ens-verum* não faz de "ente" e "verdade" sinônimos, dada a não redundância dos dois termos entre si: *verum* expressa algo que não é expresso por *ens*. Logo, *verum* adiciona algo a *ens*, ou seja, adiciona a *ens* uma relação com o intelecto. Carater relacional este que o Aquinate leva muito em conta ao tratar da verdade ontológica, como quando fala acerca da *veritas rerum* ele expõe neste conceito não apenas a entidade das coisas (*entitas rerum*) senão também a relação de adequação com o intelecto⁵⁷. Neste escopo, *verum* é um transcendental relacional; cabe, no entanto entender a natureza da relação que a verdade acrescenta ao ente.

Tomás de Aquino busca explicar esta relação, colocando que a adição realizada por uma noção transcendental se dá *secundum rationem*, mas não *secundum rem*. Por conseguinte, a relação que *verum* adiciona a *ens* é uma relação de razão; não poderia *verum* adicionar a *ens* uma relação real, visto que, a relação real é uma das dez categorias aristotélicas, a qual se trata de um acidente que deriva de uma substância, o que faria de *verum* um acidente de *ens*, o que não compactua

⁵⁶ Cf. S. Th. q.16, a.3, ad.3: « Ad tertium dicendum quod, 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. Et est simile sicut si comparemus intelligibile ad ens. Non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile, sed tamen potest intelligi ens, ita quod non intelligatur eius intelligibilitas. Et similiter ens intellectum est verum, non tamen intelligendo ens, intelligitur verum ».

⁵⁷ Cf. *De ver.*, q.1, a.8: « veritas rerum existentium includit in sui ratione entitatem earum et superaddit habitudinem adæquationis ad intellectum humanum vel divinum ».

com o pensamento do Doutor Angélico. Trata-se, portanto, de uma relação transcendental.

Em outro dos "textos básicos" a respeito da teoria dos transcendentais, a saber, em *De ver.* q.21, a.1, pode ser encontrada uma descrição mais profunda da relação que *verum* acrescenta a *ens*, como já dito, uma relação de razão. Este tipo de relação acontece no momento em que a relação consiste em uma dependência, a qual, porém não é mútua. O Aquinate exemplifica esta relação a partir da relação entre *scientia* e seu objeto: ao passo que a *scientia* depende de seu objeto, este último não depende daquela. Nisto, nota-se que a *scientia* tem uma dependência real de seu objeto e que o mesmo objeto tem uma relação de razão com a *scientia*, visto que, o objeto mencionado é pensado apenas em relação com a *scientia*. Fator este que se mantém em todos os casos em que as coisas estejam relacionadas como está a medida com aquilo que é medido⁵⁸. Nisto, percebe-se que o que é medido depende (relação real) da medida, mas aquilo que mede não depende (relação de razão) do que é medido. Assim sendo, a relação da verdade é uma "relação-não-recíproca", já que, a coisa (*res*) é a medida da verdade do intelecto. Portanto, a coisa é entendida por relação de razão, porque a coisa não se relaciona realmente com o intelecto que a entende, senão o intelecto é aquilo que se relaciona realmente com a coisa.

A relação ao intelecto que é acrescentada a *ens* por *verum* é uma relação de razão, cuja natureza é como uma relação não-mútua entre uma medida e o que é medido. Ponto este que pode levantar a dúvida sobre a verdade ser intrínseca às coisas, ou seja, neste escopo, pode-se levantar a hipótese da verdade ser chamada apenas por denominação extrínseca, em que as coisas seriam chamadas de verdadeiras em razão da verdade em um intelecto, o que desconfiguraria o *verum* como um transcendental.

⁵⁸ Cf. *De ver.*, q.21, a.1: « Illa autem relatio [...] invenitur esse rationis tantum, secundum quam dicitur referri id quod non dependet ad id ad quod refertur, sed e converso, cum ipsa relatio quaedam dependentia sit, sicut patet in scientia et scibili, sensu et sensibili. Scientia enim dependet a scibili, sed non e converso: unde relatio qua scientia refertur ad scibile, est realis; relatio vero qua scibile refertur ad scientiam, est rationis tantum: dicitur enim scibile relatum [...] non quia ipsum referatur, sed quia aliud referatur ad ipsum. Et ita est in omnibus aliis quae se habent ut mensura et mensuratum, vel perfectivum et perfectibile ».

No entanto, uma postura assim pode se colocar distante da intuição tomasiana acerca da correlação entre ente e intelecto, sendo este último uma faculdade da alma (*anima*); dentro disso, lembra-se que, para o Aquinate, *verum* é convertível com *ens* por este último ser cognoscível em função de sua atualidade; e que alma é, em certo sentido, todas as coisas. Assim sendo, *verum* não pode ser um modo transcendental de *ens* e, concomitantemente, ser uma denominação extrínseca pela qual o "ente" é chamado "verdadeiro". Não obstante, deve-se observar a distinção que Tomás de Aquino faz entre os dois modos da verdade (V_1 e V_2). Assim, o ente é chamado "verdadeiro", pois é apto de causar uma ideia verdadeira de si mesmo; concebe-se aqui – isto é importante – *verum* enquanto cognoscibilidade.

Ademais, nota-se que o Doutor Angélico discorre seguidamente acerca de *verum* como "aptidão", dado que *ens* é cognoscível por si mesmo, a partir da fundamentação de seu ato de ser. Cognoscibilidade esta que é aptidão para a verdade ontológica, posto que, a verdade formal se trata de uma conformidade. O que coloca, então, que verdade no sentido formal está primeiramente no intelecto e, apenas depois, na coisa que é conhecida. Porém, algo não deve ser chamado "verdadeiro" em relação com o intelecto humano⁵⁹. Disso, deriva-se uma nova conclusão sobre a relação de razão que *verum* acrescenta a *ens*, como fora exposta na relação de um objeto com uma ciência, o que será tido como uma terceira característica entre os modos de ser. Nota-se, então, que S_2 é acidental em relação à S_1 , uma vez que o ser extramental é independente do conhecimento que intelecto humano possa ter dele, assim, a relação com o intelecto deve ser acidental à verdade de alguma coisa⁶⁰.

Todavia, se o que é acidental é excluído de toda definição, como se mantem o caráter transcendental da verdade? Para esta questão, há linhas interpretativas contemporâneas sobre o conceito de "verdade" em Tomás de Aquino que divergem

⁵⁹ Cf. *De ver.*, q.1, a.4.

⁶⁰ Percebe-se que a conclusão do Aquinate gira em torno do estabelecimento de que uma coisa se relaciona, de modo acidental, com o intelecto para o qual é cognoscível, pois a coisa em seu ser não depende deste intelecto. Conclusão esta que é explicitada por Tomás de Aquino. Cf. *S. Th.* I, q.16, a.1: « per accidens autem [habet res ordinem] ad intellectum a quo cognoscibilis est »; *De ver.*, q.1, a.4: « veritas autem quae dicitur de rebus in comparatione ad intellectum humanum, est rebus quodam modo accidentalis ».

da teoria dos transcendentais estipulada por Jan Aertsen, como é o caso da “leitura teológica” de Lawrence Dewan. De acordo com seu artigo “Is Truth a Transcendental for St. Thomas Aquinas?”⁶¹, o autor canadense coloca que, embora o Aquinate exponha a teoria dos *communissima* em *De ver.*, q.1, e, neste mesmo texto, deixe explícita a transcendentalidade do *verum*, em trabalhos posteriores, de modo especial, na *S. Th. I.*, q.16, o Doutor Angélico se põe a traçar uma autocrítica, retirando o estatuto metafísico transcendental de *verum* e estipulando-o a partir de sua relação com o intelecto divino, donde, as coisas naturais são ditas “verdadeiras” porque estão relacionadas com o *intellectus* de Deus; assim, são chamadas “verdadeiras” em função da verdade divina, donde a relação com o intelecto humano é não é essencial, sendo, portanto, *verum* somente – se assim pode chamar-se – um transcendental lógico. Em contrapartida, Jan Aertsen, por sua vez, responderá seu interlocutor em “Is Truth *Not* a Transcendental for Aquinas?”⁶², afirmando que a consideração de Tomás de Aquino acerca da noção de verdade se dá, em continuidade nos dois textos.

De veritate, q.1, e *Summa Theologiae* I, q. 16 são textos cruciais para entender *verum* como um transcendental em Tomás de Aquino. Com base nisso, Aertsen argumenta que *verum* é tanto um transcendental lógico quanto um transcendental metafísico. Em razão disso, ele coloca que o ente de razão (*ens rationis*) associado com o ente lógico e o ente real (*ens naturae*) da metafísica são coextensivos (*aequiparantur*)⁶³. O primeiro (*ens rationis*) pertence àqueles conceitos que a razão atribui (*adinvenit*) às coisas que considera, como as noções de “gênero” (*genus*) e “espécie” (*species*). Assim, *verum* é um transcendental lógico, porque é “aplicável a todo ser categórico” na medida em que é entendido. O último (*ens naturae*) se trata das próprias coisas considerando o que é comum a elas, ou seja, ser enquanto ser. Cada um deles atende à universalidade (*communia*) dos transcendentais, bem como, tem implicações diferentes para a compreensão da verdade como um

⁶¹ Para um aprofundamento da “leitura teológica” de Lawrence Dewan, cf. DEWAN, 2004.

⁶² Cf. AERTSEN. In: KWASNIEWSKI, 2007.

⁶³ Cf. AERTSEN. In: KWASNIEWSKI, 2007, p. 5.

transcendental. No entanto, eles são coextensivos e mutuamente recíprocos. Isso é evidente na *Summa Theologiae*⁶⁴ em que o Aquinate afirma:

Assim como o “bom” (*bonum*) tem a noção (*ratio*) do desejável, o “verdadeiro” (*verum*) tem uma ordem para o conhecimento. Agora, tudo é cognoscível na medida em que tem ser (*esse*). Por esta razão, é dito no terceiro livro do *De Anima* (431b 21) que “a alma é, em certo sentido, todas as coisas”, por meio dos sentidos e do intelecto. E, portanto, assim como o “bom” é conversível com o ser, o “verdadeiro” também o é. Mas, assim como o “bom” contribui para a noção de desejável, o “verdadeiro” acrescenta uma relação com o intelecto.

Enfatizando a afirmação de Tomás de Aquino de que, “tudo é cognoscível na medida em que tem ser (*esse*)”, Aertsen comenta que a identidade real de *verum* e de *ens* é mediada pela noção de ato. Tudo é cognoscível, não enquanto estiver em potência, mas enquanto estiver em ato⁶⁵. Na medida em que uma coisa está em ato, ela é chamada de “ente” (*ens*), pois o nome “ente” vem do ato de ser. A atualidade é a base tanto da cognoscibilidade quanto da entidade das coisas.⁶⁶ Dentro deste escopo, pode-se dizer que o ato gerador de conhecimento reside não apenas no intelecto, mas nas coisas; e que um relato de como as coisas estão em ato (*in actu*) pode ser tido como um atributo necessário para a compreensão do ato de intelecto. Este tipo de harmonização aparenta ser aquilo que Aertsen busca quando chama *verum* de um transcendental relacional; isto é, um transcendental concebido de acordo com a correlação entre o ente e o intelecto (faculdade da alma), como pode ser visto na passagem a seguir⁶⁷:

⁶⁴ *S. Th.* I, q. 16, a.3: « sicut bonum habet rationem appetibilis, ita verum habet ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem in quantum habet de esse, in tantum est cognoscibile. Et propter hoc dicitur in III de anima, quod anima est quodammodo omnia secundum sensum et intellectum. Et ideo, sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum. Sed tamen, sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparationem ad intellectum ».

⁶⁵ Cf. *Ibidem*, q. 87, a. 1

⁶⁶ Cf. AERTSEN. In: KWASNIEWSKI, 2007, p. 10.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 11: “Thomas understands Aristotle’s statement as a reference to the special position of human beings in the world. Man is all things *quodammodo*, namely, not by his being, but by his knowing; it is that in which the perfection of an intellectual substance consists. Knowing beings are distinguished from non-knowing beings in that the latter have only their own form, whereas knowing beings are by nature able to assimilate also the forms of other things. Their nature has ‘a greater amplitude and extension.’ An intellectual substance has ‘more affinity’ to the whole of things than

Tomás de Aquino entende a declaração de Aristóteles como uma referência à posição especial dos seres humanos no mundo. O homem é todas as coisas *quodammodo*, ou seja, não por seu ser, mas por seu conhecimento; é aquilo em que consiste a perfeição de uma substância intelectual. Os seres que conhecem se distinguem dos que não sabem, porque, estes têm apenas sua própria forma, ao passo que os seres que conhecem são, por natureza, capazes de assimilar também as formas de outras coisas. Sua natureza tem "uma maior amplitude e extensão". Uma substância intelectual tem "mais afinidade" com o todo das coisas do que qualquer outra substância. Por meio de seu intelecto, é capaz de compreender todo o ser (*totius entis comprehensiva*). A mente humana, pode-se dizer, é marcada por uma abertura transcendental.

Percebe-se, aqui, que o esquema da abertura transcendental da *anima rationalis* no escopo teórico do Aquinate é importante para a fundamentação transcendental que Jan Aertsen faz acerca de *verum*, em contrapartida à compreensão de Dewan. Com efeito, esta exposição sobre a abertura transcendental da alma racional se dá agora apenas como uma nota introdutória, a qual será aprofundada com maior afincamento na epígrafe 3.2.1, quando se argumentará da *adaequatio* enquanto ponto unificante de *veritas rei* e de *veritas intellectus*. Por ora, é importante observá-la em paralelo à relação *verum-ens*.

Dito isso, na relação *verum-ens*, se "verdade" adiciona a "ente" uma relação com o intelecto, sendo a relação com o intelecto humano "não-essencial", então o ente é chamado "verdadeiro" apenas acidentalmente (*per accidens*). Dentro desta lógica, somente uma relação real com o intelecto pode constituir a verdade das coisas, como o Aquinate afirma na *Summa Theologiae*: "[...] a coisa (*res*) tem alguma ordem por si mesma (*per se*) ao intelecto do qual ela depende segundo seu ser"⁶⁸. Esta afirmação, no entanto, lança a problemática para a pressuposição de uma medida para a verdade.

does any other substance. Through its intellect it is able to comprehend the entire being (*totius entis comprehensiva*). The human mind, one could say, is marked by a transcendental openness."

⁶⁸ S. Th. I, q. 16, a. 1: « [...] per se quidem habet ordinem ad intellectum a quo dependet secundum suum esse ».

Ao observar o final de *De ver.* q.1, a.1, percebe-se que as várias definições de *verum* se ordenam de acordo com um sistema em que a entidade de uma coisa deve ser o embasamento da conformidade. Dito isso, na medida em que o itinerário sistemático dá seu seguimento, nota-se a universalidade do sistema tomasiano; todavia, em *De ver.* q.1, a.2, o Aquinate parece reconhecer a complexidade do problema. Disso, tem-se a possibilidade de extrair a medida do *verum* a partir da fórmula da *adaequatio*, visto que, o critério da verdade se dá de dois modos, na "coisa" (*res*) e no "intelecto" (*intellectus*), de acordo com a distinção entre intelecto prático (*intellectus practicus*) e intelecto especulativo (*intellectus speculativus*)⁶⁹.

Intellectus practicus: o intelecto (*intellectus*) é o critério; foca-se naquele que mede;

Intellectus speculativus: a coisa (*res*) é o critério, foca-se naquela que é medida.

No *intellectus practicus*, o intelecto é dirigido a fazer algo, neste caso, a ser aquele que mede a coisa (*res*), como se esta fosse um artefato daquele, posto que, neste sentido, algo é dito "verdade" desde que esteja de acordo com a mente, ou ainda, dependa da mente daquele que o fez; logo, o intelecto é a medida.

No *intellectus speculativus*, o intelecto é dirigido ao conhecimento por causa da cognoscibilidade da coisa; assim sendo, *res*, a coisa a ser conhecida, é a medida, uma vez que ela é anterior ao conhecimento tido dela pelo intelecto. Uma vez que a coisa é a medida (*mensura*) do intelecto humano, se o intelecto humano não é a causa das coisas, então, a relação com este intelecto é acidental para a verdade das coisas.

Dentro disso, o Doutor Angélico insistirá no modelo do *intellectus practicus*, no sentido de que a medida para a *veritas rei* só é possível a partir de um intelecto que a produza. Neste ponto, o Aquinate acrescenta: "[... as coisas (*res*)] são medidas pelo intelecto divino, no qual todas as coisas são como todo e qualquer artefato no intelecto do artífice", ou ainda, "o conhecimento (*scientia*) de Deus é a causa das

⁶⁹ Cf. *De ver.* q.1, a.2: « [...] sed sciendum quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum: intellectus enim practicus causat res, unde est mensura rerum quae per ipsum fiunt, sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodam modo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum; ex quo patet quod res naturales, a quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum ».

coisas [...]”. Com efeito, “[...] assim como se tem o conhecimento de Deus (*scientia Dei*) para as coisas criadas (*ad res creatas*), do mesmo modo, tem-se o conhecimento do artífice para o artefato, sendo, porém, o conhecimento do artífice (*scientia artificis*) a causa dos artefatos”⁷⁰. Isso remonta a inteligibilidade da realidade à sua *arché*: a gênese cósmica é efeito da arte divina. A *veritas rei* é dependente do *Logos* de Deus; o que expressa o embasamento divino no caráter ontológico da verdade.

Dentro deste escopo, a verdade definida como *adaequatio rei et intellectus* estabelece a primordialidade da conformidade da coisa com o intelecto divino. Ademais, em *De ver.*, q.1, a.2, o Aquinate dá a entender que as coisas naturais são situadas entre dois intelectos – o humano (*intellectus humanus*) e o divino (*intellectus divinus*) – e são ditas “verdadeiras” de acordo com sua conformidade, a qual se dá de modo próprio a cada um:

Ad intellectum divinum: as coisas são ditas verdadeiras enquanto realizam aquilo que ao qual são ordenadas por este intelecto;

Ad intellectum humanum: as coisas são ditas verdadeiras enquanto são aptas a causar ideias verdadeiras de si mesmas.

Nesta lógica, *ad intellectum divinum*, as coisas são chamadas verdadeiras por si mesmas (*per se*). Com esta fundamentação da verdade, o Aquinate tem a possibilidade de propor sua própria tese de convertibilidade *ens-verum*. Todas as coisas (*res*) estão relacionadas com o intelecto divino, como os artefatos estão com a mente do artífice. Por conseguinte, as coisas (*res*) são ditas verdadeiras, posto que, têm sua própria forma, segundo a qual imita a arte divina; neste sentido, ente (*ens*) e verdadeiro (*verum*) são convertíveis, pois, qualquer coisa natural se adéqua, por sua forma, à arte divina⁷¹.

⁷⁰ *Ibidem*: « [...] sed [res] sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia sicut omnia artificiata in intellectu artificis ». S. Th. I, q.14, a.8: « [...] scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum ».

⁷¹ Cf. *In peryerm.* I, lect.3, n.8: « et quia omnia, etiam naturalia, comparantur ad intellectum divinum sicut artificialia ad artem, consequens est ut quaelibet res dicatur esse vera secundum quod habet propriam formam secundum quam imitatur artem divinam [...]. Et hoc modo ens et verum convertuntur, quia quaelibet res naturalis per suam formam arti divine conformatur ».

Esta compreensão da tese tomasiana da convertibilidade contem dois elementos: a cognoscibilidade e a formalidade. Primeiramente, em sentido cognoscível, todo ente é verdadeiro, a partir do embasamento de sua própria forma, a qual é apta a ser conhecida; depois, em sentido formal, todo ente é verdadeiro a partir do embasamento de sua relação com o intelecto prático divino, dizendo assim que « *verum* » é aquilo que acrescenta a « *ens* » uma relação tanto à forma exemplar (*veritas rei*) quanto a uma relação à potência cognoscitiva (*veritas intellectus*). Elemento este que expressa a consequência última da reflexão tomista acerca da verdade como um transcendental relacional.

Dito isso, a reflexão de Tomás de Aquino sobre a *ratio* da "verdade" expressa a sua busca por fundamentar a verdade na realidade e no intelecto, cujo elo é estabelecido pela concepção de *adaequatio*. Neste sentido, cabe aqui a pergunta de como a *adaequatio* se dá como definição de *verum* e de que modo ela conserva a sua transcendentalidade.

3.2. *Adæquatio* como definição de *verum*

Ao observar a gênese da teoria dos transcendentais, nota-se que Tomás de Aquino é inovador ao definir "verdade" enquanto "adequação de coisa e de intelecto". Àquilo que o precursor da doutrina dos transcendentais, Felipe o Chanceler, considerara secundário, o Doutor Angélico entende como a expressão mais completa de "verdade". Nesta compreensão, o Aquinate é o primeiro a utilizá-la como uma definição primária.

Rememorando os seus "textos básicos", primeiramente, em um dos seus primeiros estudos, ao questionar-se se a verdade haveria de ser a essência da coisa (*res*), verifica-se que Tomás de Aquino tem um apreço pela definição de Anselmo de Cantuária, a qual, segundo ele, seria aquela que compreende toda a acepção de verdade, já que a define como a retidão perceptível somente pela mente⁷². Não obstante, em um estudo mais tardio do Aquinate, ao questionar-se se a verdade estaria na coisa ou somente no intelecto, é possível encontrar o desenvolvimento da

⁷² Cf. *In Sent.* I, d.19, q.5, a.1, arg.6.

sua fórmula da *adaequatio*⁷³. É notável, porém, que, entre o primeiro e último texto básico, o Doutor Angélico, em suas questões disputadas sobre a verdade⁷⁴, disponibiliza, pela tradição escolástico-patristica, as diversas definições do conceito em questão, embasando-se nos três elementos contidos na fórmula da conformidade: a "coisa" (*res*), o "intelecto" (*intellectus*) e a "relação" entre ambos.

Neste sentido, *verum* pode ser definido de três modos:

(*modo 1*) a partir da entidade (*entitas*) de uma coisa;

(*modo 2*) a partir do término formal (*perfectum*) da noção de verdade;

(*modo 3*) a partir do conhecimento, efeito consequente da verdade (*secundum effectum consequentem*).

O *modo 1* pertence àquilo que precede a essência da noção de verdade, posto que, trata-se daquilo sobre a qual a mesma noção está fundada (*fundatur in entitate rei*), ou seja, a verdade é proveniente da entidade de uma coisa. Neste modo, o Aquinate contextualiza as definições de Agostinho de Hipona – *veritas est id quod est* – e de Felipe o Chanceler – *verum est ens habens indivisionem esse et eius quod est* –, os quais definem a verdade em termos simplesmente ontológicos.

O *modo 2* expressa a definição de verdade por aquilo no qual é completado formalmente (*perficitur*) a noção de verdade. É curioso, porém, observar o uso do verbo latino *perficio*⁷⁵, cujo significado expressa a realização de algo que se dá por meio de um operador; esta definição coloca um elo interessante entre a definição de verdade e arte, segundo a noção que pode ser extraída do que Tomás de Aquino argui sobre o intelecto prático. No sentido próprio que se viu anteriormente, quando se abordou a respeito da relação entre *veritas rei naturalis* e sua relação com a *veritas intellectus divini*, nota-se a relação de dependência da coisa para com o intelecto, e, portanto, da dinâmica da *adaequatio*.

O *modo 3* possibilita definir verdade de acordo com o intelecto, uma vez que a verdade, segundo o que é possível extrair do pensamento de Hilário de Poitiers, pode ser tida como aquilo que manifesta ou declara o ente, ou ainda ela pode ser tida

⁷³ Cf. *S. Th.* I, q.16, a.1.

⁷⁴ Cf. *De ver.*, q.1, a.1.

⁷⁵ Cf. FARIA, 1962; RIDLER, 1968; VIEIRA, 2016.

segundo o seu efeito consequente (*secundum effectum consequentem*), que é o conhecimento.

Nota-se, todavia, que diante do *modo 1*, do *modo 2* e do *modo 3*, o segundo modo, ou seja, o modo que se dá a partir da *adaequatio*, expõe mais completamente o caráter relacional da verdade. Diferente do que expusera o Chanceler Felipe, *verum* não é uma negação, senão uma relação entre realidade e mente, a partir dos dois termos: *res* e *intellectus*. Tanto um quanto outro são essenciais – ainda que de modo diferente – para a relação de *adaequatio*, à qual o Aquinate, em *De ver.* q.1, a.1, também chama de « *conformitas* ». A noção verdade enquanto “conformidade” lhe permite (à adequação) ser o ponto unificante entre *veritas rei* e *veritas intellectus*.

Dentro deste escopo, a relação de adequação – da coisa com o intelecto – é uma relação que é completada por uma operação do intelecto que toma conhecimento da entidade da coisa, na qual consiste o conteúdo da verdade⁷⁶, posto que, o conhecimento se dá em um processo de assimilação. Na mesma compreensão, o Aquinate, conclui alhures, dizendo que “[...] por esta razão, todos os que definem retamente a verdade (*verum*) põem o intelecto (*intellectum*) em sua definição”; ou ainda: “[...] acerca de tudo aquilo que seja dito da verdade (*verum*), é mister que [a definição de verdade] seja respectiva ao intelecto”⁷⁷. Compreensões estas que ressaltam o aspecto do processo de conhecimento, de acordo com Tomás de Aquino, donde o intelecto pertence à essência da verdade, já que tal conhecimento (o conhecimento da verdade) está no intelecto e é realizado pelo mesmo.

Neste sentido, para que o vínculo entre assimilação e conformidade ou adequação seja observado, é importante tomar consciência do processo de conhecimento entendido pelo Aquinate, segundo o qual passa necessariamente pelos sentidos. Para tanto, ele sente a necessidade de estruturar a sua argumentação contra o inatismo platônico. Na *Summa Theologiae* q.84, a.3, o Doutor Angélico traça sua terceira objeção à citação que ele faz do Mênon de Platão, segundo o qual “[...] antes que alguém adquira ciência, tem conhecimento das coisas. O que não se daria se a não ser que a alma tivesse espécies naturalmente

⁷⁶ Cf. *In Sent.* I, d.19, q.5, a.1: « [...] in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam similationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis ».

⁷⁷ *De ver.*, q.21, a.1: « [...] et ideo omnes recte definientes verum ponunt in eius definitione intellectum»; *In peryerm.* I, lect.3: « [...] de quocunque dicatur verum, oportet quod sit per respectum ad intellectum ».

introduzidas"⁷⁸. Contrário a esta tese de Platão, Tomás de Aquino faz uso, no *sed contra*, de um argumento de Aristóteles em que "o Filósofo diz no livro III *Sobre a alma*, ao falar do intelecto, que é 'como uma tabuinha na qual nada está escrito'"⁷⁹. Nota-se, neste sentido, que o Aquinate argui contra o inatismo embasando-se no Estagirita, defendendo que, ainda que a alma seja desprovida de ideias inatas, naturalmente nela introduzidas, "o intelecto, pelo qual a alma entende, não tem certas espécies naturalmente introduzidas, mas está de início em potência para todas as espécies"⁸⁰. Em paralelo a isso, em *De veritate*, Tomás de Aquino compreende que a alma é potencialmente apta para acolher as espécies sensíveis e inteligíveis, uma vez que na alma há potências cognoscitivas e apetitivas⁸¹. Assim sendo, tanto o intelecto quanto os sentidos estão em potência para o conhecimento, o qual é uma *assimilatio* em que se realiza a abstração das espécies inteligíveis, na qual, estas últimas são separadas das espécies sensíveis, e que possibilita o conhecimento verdadeiro, que se trata de uma *adaequatio* ou *conformitas* entre intelecto (*intellectus*) e coisa (*res*).⁸²

Assim, a relação *res-intellectus* consiste na cognoscibilidade da realidade (*res*), a qual se constitui como a condição para a conformidade *intellectus-res*, donde se percebe – segundo os moldes da convertibilidade – a mesma disposição entre *ens* e *verum*, posto que, algo é adequado a ser conforme ao intelecto desde que se baseie no seu ser. Assim sendo, "[...] qualquer ente (*ens*) somente é dito verdadeiro (*verum*) enquanto é conformado ou conformável ao intelecto"⁸³.

Dentro desta ordem, percebe-se que, além da fórmula da *adaequatio* expressar o cunho relacional da verdade, ela também especifica a relação entre coisa e intelecto. A relação *res-intellectus*, com efeito, como expõe o Aquinate, deve ser

⁷⁸ S. Th. I, q. 16, a. 3, arg. 3: « Ergo antequam aliquis acquirat scientiam, habet rerum cognitio-nem. Quod non esset nisi anima haberet species naturaliter inditas ».

⁷⁹ *Ibidem*, s.c.: « Sed contra est quod Philosophus dicit, in III *de Anima*, de intellectu loquens, quod est 'sicut tabula in qua nihil est scriptum' ».

⁸⁰ *Ibidem*: « Et propter hoc Aristoteles posuit quod intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad huiusmodi species omnes ».

⁸¹ Cf. *De ver.*, q. 1, a. 1.

⁸² Mais adiante, na epígrafe 3.2.1.1, será recorrido mais detalhadamente sobre o processo de conhecimento na formulação da *adaequatio*.

⁸³ *Ibidem*, q. 21, a. 1: « [...] unumquodque ens in tantum dicitur verum in quantum est conformatum vel conformabile intellectui ».

adequada, ou ainda, comensurada⁸⁴. A “comensuração”, neste interim, tem o sentido de que se deve ter uma medida em comum para ambas as partes. Concebendo, então, a comensuração na estrutura da verdade tomasiana, *verum* deve pressupor uma medida (*mensura*) para a relação entre coisa e intelecto. Pressuposição esta que – indispensável em toda a sua teoria da verdade – se evidencia na ordenação das definições encontradas em *De veritate*. Nesta proporção, a fundamentação da verdade é a entidade da realidade (*entitas rei*), cujo conhecimento é seu efeito da verdade; sendo que, *res* é aquilo que mede.

Por conseguinte, pode-se afirmar que a causa da verdade no intelecto é a coisa (*res*)⁸⁵. Esta relação causal rememora a relação que, em Aristóteles, pode-se estabelecer entre V_1 e V_2 . Esta concepção dos dois modos de verdade, por sua vez, se dá em paralelo com relação daquilo que se estabelece como os dois modos de ser, S_1 e S_2 , cuja primeira característica (da relação S_1 e S_2) é que se relacionam entre si enquanto causa e efeito. Com efeito, na relação V_1 e V_2 *causa* – cujas características são de uma causa exemplar – deve ser entendida como fundamentação, ou ainda, como medida (*mensura*).

Por conseguinte, a centralidade que a fórmula da *adaequatio* exerce na concepção de *verum* de Tomás de Aquino acerca da definição de *verum* implica em uma crítica às definições advindas da tradição patrístico-escolásticas, mais especificamente, de Agostinho de Hipona e de Felipe o Chanceler. Segundo esses dois autores, a limitação em suas teorias se dá pelo fato de estarem voltadas apenas para o aspecto da “fundamentação” de *verum*, ou melhor, apenas para a sua investigação ontológica. Neste sentido, por exemplo, a crítica do Aquinate ao « *id-quod-est* » agostiniano ressalta a incompletude desta definição, visto que, ela não expressa em si o conceito completo de “verdade”, o qual consiste na conformidade de coisa e intelecto, propondo, dentro disso, a possibilidade de interpretá-lo segundo a noção aristotélica de *alethéia*; Nesta lógica, tendo-se “verdade” definida por meio de “aquilo-que-é”, a partícula “é” (*est*) deve ser entendida enquanto aquilo que

⁸⁴ Cf. *Ibidem*, q.1, a.5. Ademais, cf. *De ver.*, q.21, a.2; *In peryerm.* I, lect.2; *In Sent.* I, d.19, q.5, ad.2: « [...] cum veritas sit quaedam rectitudo et commensuratio, oportet quod in ratione veritatis intelligitur mensura ».

⁸⁵ Cf. *In peryerm.* I, lect.7: « [...] sicut in subiecto est verum vel falsum in mente, ut dicitur in VI Metaphisice, in re autem sicut in causa ».

sinaliza a afirmação de uma preposição. Portanto, *verum* é “o que diz ser acerca daquilo que é”.

Nesta compreensão, cabe aqui não apenas a dúvida sobre a transcendentalidade do *verum* como também da sua definição a partir da *adaequatio*. Assim, se a investigação tomasiana parte de uma negação do embasamento sobre o qual Felipe o Chanceler cogitou ser a condição para conceber *verum*, ou seja, contemplando somente a sua ontologia, então, ao definir a “verdade” em relação com o intelecto, Tomás de Aquino migra da investigação ontológica para o da psicologia do conhecimento humano⁸⁶. Pode-se notar, no entanto, que a transcendentalidade do *verum* foi trabalhada no subcapítulo anterior (epígrafe 3.1.2). No próximo momento, esta investigação se ocupará de entender se é possível conservar a transcendentalidade de *verum* a partir da *adaequatio* e se esta pode ser tida, enfim, como o ponto unificante entre a *veritas rei* e a *veritas intellectus* no pensamento de Tomás de Aquino.

3.2.1. Adæquatio: o ponto unificante entre *veritas rei* e *veritas intellectus*

Revisitando um dos “textos básicos” sobre a teoria dos transcendentais em Tomás de Aquino, o *De veritate*, q.1, a.1, pode ser o *tópos* central na investigação que se pretende traçar do *verum* enquanto *adaequatio* e à *adaequatio* enquanto ponto unificante entre a *veritas rei* e *veritas intellectus*. Essas considerações servirão para que, na próxima epígrafe, se possa relacionar as dinâmicas da fórmula da *adaequatio* com a doutrina epistêmica de Tomás de Aquino, contida mais completamente nas questões 84-89 da sua Suma de Teologia, donde serão traçadas algumas últimas considerações sobre a transcendentalidade da noção de *verum* e, concomitantemente, de sua definição por meio da *adequatio*.

Primeiramente, em *De veritate*, q.1, a.1, o Aquinate reduz – *per viam resolutionis* – os conteúdos do conhecimento humano a um primeiro conceito, a saber, *ens*⁸⁷. Em consequência, as demais noções – *unum*, *verum* e *bonum* – acrescentam algo ao ente no sentido de que expressam um modo (*modus*) daquilo

⁸⁶ Cf. WIELE, 1954.

⁸⁷ Cf. Epígrafe 2.1.

que ainda não se faz explícito pelo nome « *ens* ». Essas noções mencionadas, chamadas pela tradição escolástica de *communia* ou *transcendentia*, expressam um modo geral do ente, isto é, aquilo que segue a todo ente. Nesta perspectiva, o Doutor Angélico distingue dois tipos desses modos gerais do ente, os quais são tidos por "transcendentais":

(*transc.1*) *transcendentales in se*;

(*transc.2*) *transcendentales in ordine ad aliud*.

No grupo dos *transc.1*, em que o modo geral de ente pertence a todo ente em si mesmo, encontram-se *res*, aquele que expressa a essência daquilo que é, e *unum*, aquele que adiciona uma negação a *ens*. É interessante observar que, neste texto, Tomás de Aquino insere, por influência aviceniana, um dos termos da relação de *verum* como um transcendental, a saber, *res*.

No grupo dos *transc.2*, nota-se a diferença entre a doutrina do Doutor Angélico e a do Chanceler Felipe: para o último, somente a negação se estrutura como determinação transcendental; para o primeiro, a determinação transcendental não é apenas uma negação – caráter reservado apenas a *unum* –, mas também tem a possibilidade de ser algo positivo, isto é, uma relação. Como já se apresentou neste trabalho, a introdução dos transcendentais relacionais (*transc.2*) não é uma exclusividade de Tomás de Aquino, senão um elemento teórico já presente nas teorias de Alexandre de Hales e Alberto Magno.

O Aquinate, no grupo dos *transc.2*, diferencia dois tipos que expressam os dois modos em que um ente se coloca em relação com outro, segundo sua divisão ou de acordo com sua conformidade, também chamada de *convenientia*. Para tanto, a relação dos *transc.2* segundo sua conformidade necessita de algo cuja natureza seja conformar-se com todo ente. Nesta compreensão, a alma racional pode ser tida como essa entidade, posto que, Tomás de Aquino, parafraseando Aristóteles, afirma que *anima rationalis* é em certo sentido todas as coisas (*quodammodo est omnia*). Na alma intelectual, há tanto uma capacidade cognoscitiva quanto uma capacidade apetitiva, donde a conformidade do ente com o apetite se expressa pelo termo bom (*bonum*), bem como, sua conformidade com o intelecto se expressa pelo termo

(*verum*)⁸⁸.

De acordo com Jan Aertsen⁸⁹, a mais importante inovação de Tomás de Aquino na teoria dos transcendentais está na correlação que ele introduz entre *anima* e *ens*. Nesta interpretação, o Aquinate compreende os *transc.2* em relação às faculdades de uma substância espiritual, a saber, o ser humano, podendo-se, inclusive, atribuir à sua doutrina o estatuto de uma teoria que manifesta certo “antropocentrismo”.

Isso coloca, junto ao medievalista holandês, outro intérprete de Tomás de Aquino, Johann-Baptist Metz⁹⁰, já que, a partir da tese construída por este último, o termo “antropocentrismo” adquiriu um significado específico. De acordo com esta perspectiva, o Aquinate inaugura uma nova forma de pensamento que – divergente da grega – é menos cosmocêntrica e mais antropocêntrica. Dentro deste escopo, segundo o teólogo alemão, em *De veritate*, q.1, a.1, o Doutor Angélico tomou entendimento de que o ser humano tem prioridade sobre aquilo que está objetivamente presente, como modelo para a compreensão do ente. No entanto, o antropocentrismo de Metz tende a apresentar um Tomás demasiadamente “moderno”, pelo menos no que diz respeito à sua maneira de pensar.

Retomando-se o que se falou a respeito do *verum* enquanto um transcendental relacional, nota-se que, para Tomás de Aquino, o ser enquanto verdadeiro (S_2) é acidental ao ser extramental (S_1), ou seja, S_1 independe de S_2 . Neste sentido, sendo *verum* um dos *Transc.2*, então, a relação com o intelecto (V_1) deve ser acidental à verdade da coisa (V_2). De acordo com Jan Aertsen, esta leitura de Tomás clarifica os limites do antropocentrismo tomista, o qual Johann-Baptist Metz colocara no sentido moderno, em paralelo com a doutrina transcendental kantiana. Todavia, ao visitar o *De veritate*, q.1, a.1, depois de perceber as atenuantes colocadas pelo Aquinate em *De veritate* q.1, a.2, pode-se ver que o critério da *veritas intellectus humani* está fundamentada na *veritas rei*, e a *veritas rei* é fundamentada

⁸⁸ Cf. *De ver.*, q.1, a.1: « [...] hoc autem est anima, quae 'quodam modo est omnia', ut dicitur in III *De Anima*: in anima autem est vis cognitiva et appetitiva; convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, [...] convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum ».

⁸⁹ Cf. AERTSEN, 2003, p. 253.

⁹⁰ Cf. METZ, 1965.

pela *veritas intellectus divini*. Portanto, em Tomás de Aquino, o critério não se encontra no intelecto humano, senão no intelecto divino.

Dito isso, o holandês busca fazer notar a generalização apressada que Metz aparenta estar tomando acerca de *verum* segundo o entendimento do Aquinate. Neste sentido, percebe-se que ao utilizar o termo "antropocentrismo" para especificar a doutrina tomasiana, este parece ser distinto daquele que é utilizado para especificar o antropocentrismo moderno. Para o Doutor Angélico, a resolução para o problema a respeito da verdade está voltada para o modo em que o ser humano está voltado para a realidade.

Neste olhar voltado à realidade, o ser humano ocupa uma posição privilegiada em relação aos outros seres no mundo. Esta última afirmação não é propriamente do Aquinate, como já mencionado anteriormente, já que o Aquinate parafraseia Aristóteles, quando afirma que a alma humana⁹¹ é em certo sentido todas as coisas⁹². Neste texto do *De anima*, o Estagirita conclui o seu estudo sobre a alma, cujo propósito é esclarecer em qual sentido é a alma "todas as coisas".

A esta concepção de que "a alma é em certo sentido (*quodammodo*) todas as coisas", todavia, o Filósofo retira dos fragmentos dos pensadores pré-socráticos, os quais arguíam que a alma realmente é todas as coisas, uma vez que o semelhante é reconhecido somente pelo semelhante: a terra o é a partir da terra; a água, a partir da água, e assim por diante. Contudo, de acordo com a interpretação tomasiana, Aristóteles entende que a alma é todas as coisas no sentido de que é a *species* das coisas, pois, como se vê no comentário ao *De anima*, a alma não é o mesmo que a realidade (*res*), pois uma pedra (*lapis*) na realidade (*in re*) não está na alma; o que se encontra na alma é a espécie de pedra (*species lapidis*). Neste entendimento, a *anima rationalis* tem a potência de assimilar todas as formas; tanto as formas inteligíveis pelo intelecto quanto as formas sensíveis pelos sentidos. Dentro desta lógica, o Aquinate afirma:

⁹¹ Durante as passagens a seguir utilizar-se-á o termo "alma" (*anima*) como termo técnico de "alma racional" (*anima rationalis*), podendo-se variar entre um termo e outro (entre "alma" e "alma racional"). Nota-se, porém, que se falará do mesmo objeto, a saber, da alma humana (*anima humana*).

⁹² Cf. *De an.* III, c.8, 431b, §21.

Aristóteles não concebe que a alma seja em ato composta de todas as coisas, assim como o conceberam os antigos físicos [pré-socráticos]. Ele disse, contudo, que a alma é em certo sentido todas as coisas, na medida em que é em potência para todas as coisas; pelos sentidos acessam-se as coisas sensíveis, e pelo intelecto verdadeiramente acessam-se as coisas inteligíveis⁹³.

Esta sentença aristotélica, por sua vez, exercerá grande influência nos escritos de Tomás de Aquino. Ele a utiliza em três temas que se tornam o *background* do itinerário de seu pensamento em *De veritate*, q.1, a.1:

(tema1) a perfeição das substâncias espirituais;

(tema2) as faculdades espirituais de intelecto e vontade;

(tema3) a transcendentalidade do verdadeiro (*verum*) e do bom (*bonum*).

No *tema1*, entende-se que os seres cognoscentes se diferem dos não-cognoscentes, nos quais estes últimos possuem apenas sua própria forma, em contraste com os cognoscentes, os quais são, por natureza (*cognoscens natum*), capazes de assimilar também a forma de outras coisas, pois, sua natureza tem maior amplitude e extensão (*habet maiorem amplitudinem et extensionem*)⁹⁴. Neste sentido, os seres cognoscentes têm o privilégio de serem em certo sentido todas as coisas. Assim sendo, algo está no cognoscente na medida em que é conhecido. Isso abre espaço para a possibilidade se dizer que “[...] entre as perfeições das coisas [realidades] a mais potente é que algo seja intelectivo, por este mesmo ser de alguma forma é todas as coisas, pois é o que tem em si a perfeição de todas as coisas”⁹⁵; ou seja, que a perfeição do universo inteiro pode existir em uma coisa. Perfeição esta, mediante a qual, a alma humana adquire uma semelhança com Deus. Por

⁹³ S. Th. I, q.84, a.2, ad.2: « [...] Aristoteles non posuit animam esse actu compositam ex omnibus, sicut antiqui Naturales; sed dixit 'quodammodo animam esse omnia', in quantum est in potentia ad omnia; per sensum quidem ad sensibilia, per intellectum vero ad intelligibilia ».

⁹⁴ Cf. S. Th. I, q.14, a.1: « [...] cognoscencia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscencia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata: natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem [...] ».

⁹⁵ Contra Gent. I, c.44: « [...] inter perfectiones autem rerum potissima est quod aliquid sit intellectivum: nam per hoc ipsum est quodammodo omnia, habens in se omnium perfectionem ».

consequente, esta perfeição evidencia o fundamento metafísico do "antropocentrismo" tomasiano.

Acerca do entendimento de Tomás acerca do intelecto humano, é possível considerá-lo de dois modos: ou como uma coisa determinada e uma faculdade particular ou como uma faculdade apreensiva do ente universal. Nota-se, no entanto, que o Aquinate tem uma tendência a destacar o horizonte ilimitado do ser humano⁹⁶. A substância intelectual está direcionada (*apud rem*) à totalidade das coisas mais do que qualquer outra realidade; mediante seu intelecto é capaz de compreender todo ente. Esta abertura transcendental da alma é condição de possibilidade da metafísica como ciência do ente enquanto ente.

No *tema2*, a noção de que a alma é em certo sentido todas as coisas desempenha uma função interessante no modo de uma substância espiritual possuir um tipo de infinitude, cujo objeto é o ente universal⁹⁷. Dentro deste escopo, a distinção entre intelecto e vontade não pode concernir a coisas diferentes desde a perspectiva universal de seus objetos. Não obstante, esta distinção deriva dos diferentes modos em que o mesmo objeto se relaciona com a alma; isso faz com que se conceba uma relação dupla. Nesta compreensão, é possível que uma coisa esteja na alma segundo sua semelhança ou *species*, de modo espiritual, mas não segundo seu próprio modo de ser. Em consequência, isso dá a entender a *ratio* da cognoscibilidade do ente e, então, indica o modo em que o ente é o objeto do intelecto. No entanto, na medida em que a alma tende ao objeto em si mesmo, algo é o objeto da alma; relação esta que caracteriza formalmente a apetibilidade e dá indícios do modo em que o ente é objeto da vontade⁹⁸. Nesta lógica, o ente enquanto objeto da vontade é caracterizado como bem (*bonum*), porém, as investigações do *bonum* em Tomás de Aquino não fazem parte do presente estudo, cabendo sua referência, neste momento, apenas como uma nota ilustrativa característica dos *transcendentales in ordine ad aliud*.

Por fim, o *tema3* compreende a distinção entre intelecto e vontade de acordo com as *rationes* do objeto universal. O objeto do intelecto é *verum*, já que *verum*

⁹⁶ Cf. *S. Th.* I, q.82, a.4, ad.1. Esta questão será trabalhada mais propriamente ao ser tratado acerca do conhecimento humano.

⁹⁷ Cf. *S. Th.* I, q.78, a.1.

⁹⁸ Cf. *De ver.*, q.22, a.1.

expressa a relação de *ens* ao conhecimento; o objeto da vontade é *bonum*, pois, *bonum* expressa a relação de *ens* ao apetite. Assim sendo, a tríade dos transcendentais *unum-verum-bonum* é compreendida, como os objetos formais, com a tríade *anima-intellectus-voluntas*. Embora se diferenciem conceitualmente, *verum* e *bonum* são convertíveis com *ens*.

Dito isso, ao estender o olhar para o *De veritate*, q.1, a.1, é notável que a correlação de espírito e ente é um novo elemento importante que se destaca no texto tomasiano, o qual é ausente no início da teoria dos transcendentais, em Felipe o Chanceler. Contudo, não se deve deixar de mencionar que, na gênese da teoria dos transcendentais, este elemento não é ausente no pensamento de Alexandre de Hales e Alberto Magno. Neste sentido, cabe mostrar onde se encontra a originalidade de Tomás de Aquino.

Revisitando a *Summa fratris Alexandri*, nota-se que na exposição feita por ele acerca das primeiras determinações do ente, um dos princípios ordenadores é a relação do ente com a alma. Contudo, esta relação difere da que Tomás de Aquino expõe. Assim explica Aertsen⁹⁹:

Primeiro, a relacionalidade é um dos modos em que se podem considerar os transcendentais e não é, portanto, distintivo para a verdade e o bem, senão que se mantém também para a unidade. Segundo, dentro do entorno franciscano, a base do antropocentrismo é trinitária. O homem é a imagem de Deus pela tríade agostiniana das faculdades *memoria-intelligentia-voluntas*. Para Tomás, pelo contrário, o fundamento ontológico desta relacionalidade é a abertura transcendental do homem, como expressava a tese aristotélica "a alma é em certo sentido todas as coisas [...]".

Além disso, na sua colocação a respeito da teoria de Alberto Magno o holandês expõe que "[...] 'verdadeiro' e 'bom' adicionam uma relação a 'ente': o ente

⁹⁹ AERTSEN, 2003, p. 256: "[...] Primero, la relacionalidad es uno de los modos en que se pueden considerar los transcendentales y no es por tanto distintivo para la verdad y el bien, sino que se mantiene también para la unidad. Segundo, dentro del entorno franciscano, la base del antropocentrismo es trinitaria. El hombre es la imagen de Dios por la tríada agustiniana de las facultades *memoria-intelligentia-voluntas*. Para Tomás, por el contrario, el fundamento ontológico de esta relacionalidad es la apertura transcendental del hombre, como expresaba la tesis aristotélica 'el alma es en cierto sentido todas las cosas' [...]."

é chamado 'verdadeiro' por relação com uma Ideia, e é chamado 'bom' por uma relação ao fim [...]”¹⁰⁰; donde se percebe que não se faz presente qualquer referência à alma humana.

Assim sendo, deve-se dizer que a correlação entre espírito e ente é um aspecto próprio da teoria de Tomás de Aquino. Ao conceber *verum* enquanto *adaequatio rei et intellectus*, ele inova o estatuto transcendental da verdade. Diferente de Alexandre de Hales e Alberto Magno, por mais que estes tenham reconhecido o caráter relacional de *verum*, este reconhecimento não se traduziu em consequências para as suas respectivas definições de “verdade”. De acordo com o primeiro, a verdade ontológica é determinada em duas definições: a definição do *id-quod-est* agostiniano e a definição em termos de indivisão, as quais o mestre de Hales entende como idênticas; de acordo com o segundo, dá-se uma preferência à definição da verdade que é convertível com o ente, a saber, o *id-quod-est* agostiniano.

Com isso, pode-se dizer que o texto *De veritate*, q.1, a.1, é, nas obras de Tomás de Aquino, a exposição mais completa dos transcendentais. Neste texto, os transcendentais estão ordenados sistematicamente. Nesta ordem, o primeiro transcendental é *ens*. O transcendental *ens* é constituído de modos internos explícitos por *res* e *unum*; *res* expressa sua natureza ou essência e *unum* significa sua indivisão. Tem-se, assim, a tríade *ens-res-unum*. A esta tríade serão atribuídos, em modo inverso, os transcendentais relacionais. Assim, *aliquid* é o complemento de *unum*, pois, enquanto é indiviso em si mesmo, é nomeado “uno”, enquanto é atribuição de unidade ao que foi dividido (dividido de outros) é nomeado “algo”. Depois, *verum* é respectivo à coisa (*res*), posto que, a conformidade do ente com o intelecto se dá por uma adequação, na qual o ente é assimilado segundo sua realidade (*res*), ou seja, sua quiddidade ou espécie. Por fim, *bonum* é correspondente a *ens*, visto que, a conformidade de *ens* com o apetite é o ordenamento do apetite a algo em seu próprio ser. Percebe-se assim, a forma circular em que se sucede o desdobramento dos transcendentais no pensamento de Tomás de Aquino.

¹⁰⁰ AERTSEN, 2003, p. 256: “[...] ‘verdadero’ y ‘bueno’ añaden una relación a ‘ente’: el ente es llamado ‘verdadero’ por relación con una Idea, y es llamado ‘bueno’ por una relación al fin [...]”.

3.3. Repercussões de *verum* e de *adaequatio* na epistemologia tomasiana

A estrutura transcendental, contida em *De veritate*, q.1, a.1, que se expôs pelas faculdades intelectual e apetitiva da alma pode ver a lançar margem para avaliá-la junto às considerações que o Aquinate realiza sobre a *anima* nas questões 84-89 da *Summa Theologiae*, de modo especial no que diz respeito ao conhecimento humano, ou ainda, à parte intelectual da alma.

Tendo essa estrutura em mente, neste último momento, buscar-se-á demonstrar como o estudo de *S. Th. I*, q.84-87 – sobre a adequação como expressão para o processo segundo o qual a quiddidade conhecível da coisa se torna inteligível para o intelecto humano –, pode ajudar na compreensão da noção de *adaequatio* tal como ela pertence ao transcendental *verum* como informação adicional – em termos de relacionalidade – sobre o transcendental *ens*.

Dito isso, nota-se que, ao que é concernente ao conhecimento, o Aquinate parte daquilo que é mais acessível ao domínio humano. Nesta lógica, deve-se destacar, desde já, a *quaestio* 84. Nota-se que “[...] em nenhuma outra passagem Tomás de Aquino expõe de maneira tão detalhada e articulada o que se refere àquilo pelo que o intelecto humano conhece os corpos”¹⁰¹. Ademais, não se pode esquecer que o itinerário proposto por seus artigos colaboram fortemente para o entendimento do problema em questão proposto pelo Doutor Angélico.

Em sua reflexão, Tomás de Aquino busca tomar uma via intermediário. Primeiramente, entre os filósofos da natureza (*physis*) e Platão; posteriormente, entre Platão, Agostinho, Aristóteles e Avicena. Esta maneira de conduzir a sua reflexão – presente não somente na *Summa Theologiae*, mas também em *Quaestiones disputatae de veritate* e alhures – pode conferir à doutrina tomasiana o caráter de uma crítica ao conhecimento.

Percebe-se, assim, que, no primeiro artigo, o leitor se depara com o questionamento da possibilidade do conhecimento intelectual daquilo que é material; defendida esta possibilidade, examina-se como e através de que se dá este conhecimento. Depois, no artigo segundo, nota-se que o Aquinate deseja saber se a

¹⁰¹ TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 13.

alma conhece de modo intelectual aquilo que é material por sua própria essência ou por *species*, isto é, determinações inteligíveis distintas de sua essência. Arguindo, por conseguinte, que o ser humano conhece por *species*, o artigo terceiro questiona se estas seriam inatas. Junto a esta possibilidade é acrescentada, no quarto artigo, a possibilidade de, na alma, as *species* serem infundidas por uma forma imaterial separada, contudo, esta hipótese também é negada. A negatividade predicada dessas suposições, porém, dão rumo à afirmação contida no artigo quinto de que o intelecto humano entende nas noções eternas, *in intellectu divino*¹⁰².

Em seguimento, o sexto artigo coloca que os sentidos são ponto de partida imediato desta mesma intelecção. Depois, no artigo sétimo, é pautada na ideia de que o intelecto não pode entender abstando-se do confronto com as imagens e fantasias (*phantasmata*), provenientes de sua ligação com os sentidos. Sendo que ele conclui no último artigo que, impedidos os sentidos, a operação intelectual fica impedida também.

Dito isso, percebe-se haver determinados axiomas que estruturam a base da doutrina do Aquinate e que fundamentam os pressupostos da problemática do conhecimento humano. Como coloca Carlos do Nascimento¹⁰³, um axioma é entendido por Tomás de Aquino enquanto um princípio que não tem necessidade de ser demonstrado e que se impõe por ser evidente, uma vez que se faz situado no contexto metafísico em questão; depois, o axioma não é reservado a um domínio particular do saber, senão congrega afirmações dispersas, provenientes de setores diferentes, em um entendimento universal. Assim, de um axioma pode ser dito que se caracteriza pela sua evidência imediata e pela extensão de sua função de

¹⁰² De acordo com Carlos do Nascimento, cf. 2016, p. 13-14: “[...] o artigo 5 fornece uma interpretação da doutrina de Agostinho que a torna compatível com a doutrina de tipo aristotélico exposta no artigo seguinte. No fundo, Tomás de Aquino considera que Agostinho e Aristóteles não estão falando da mesma coisa. Agostinho refere-se à raiz última do conhecimento humano, que só pode ser buscada na fonte transcendente de todo ser e conhecer, isto é, no próprio Deus, aqui referido como o “lugar” das idéias divinas ou das noções eternas. Aristóteles, ao contrário, fala do processo imediato e concreto de nosso conhecimento intelectual [...]”. Esta síntese entre Agostinho e Aristóteles traz a possibilidade de colocar a leitura em paralelo com as considerações da *adaequatio* no que diz respeito ao fundamento da *veritas intellectus humani* se dar por meio da *veritas rei* e esta ser advinda da *veritas intellectus divini*. Cf. Epígrafe 3.2.1.

¹⁰³ NASCIMENTO, 2016, p. 21. Nota-se que Carlos do Nascimento compreende “axioma” no sentido de Montagnes: “enunciado primeiro na ordem da verdade, indemonstrável em si mesmo pelo fato de sua evidência e sobre o qual se funda a certeza das consequências que se ligam a ele” (cf. MONTAGNES, 1968. Apud: TOMÁS DE AQUINO, 216, p. 21).

princípio. Disso, pode-se arguir que pelo menos dois axiomas são importantes neste contexto: o axioma da semelhança e o axioma da recepção.

O *axioma de semelhança* é embasado no enunciado: “o semelhante se conhece pelo semelhante”.¹⁰⁴ Este é tido como um enunciado comum do pensamento antigo enquanto um todo, com exceção de Anaxágoras e Platão; inclusive, Tomás de Aquino o tem por um primeiro princípio do conhecimento intelectual humano.¹⁰⁵ Sobre as bases deste primeiro princípio, o Aquinate exerce sua crítica a Anaxágoras e Platão, alegando que o primeiro “naturalizou” e “materializou” a alma por julgar ter as mesmas propriedades da *phýsis* (os quatro elementos), enquanto o segundo veio a transferir a estrutura do conhecimento, percebida como imaterial, para a realidade ao conceber a necessidade das formas universais.

Dentro deste escopo, Tomás de Aquino visa estabelecer su princípio de semelhança evitando as interpretações materialista e idealista dos respectivos pensadores. Para tanto, fará uso do princípio de recepção, por meio da distinção entre o modo de ser da realidade (*res*) e o modo de inteli-la.

Colocando o princípio de semelhança sob o olhar dos “textos básico” da teoria tomasiana dos transcendentais, como já se expôs anteriormente, verifica-se que *ens* é o primeiro apreendido pelo intelecto, seguido por *unum* e *aliquid*. Além disso, é possível que se veja em seu comentário à *Metafísica* aristotélica as seguintes palavras:

Primeiro é inteligido o próprio ente (*ens*), e, por conseguinte, o não ente, e, por conseguinte, a divisão, e, por conseguinte, o uno (*unum*) que priva da divisão, e, por conseguinte, o múltiplo, a cuja noção cabe a divisão, assim como a indivisão à noção do uno, embora os que são divididos de acordo com o modo precitado (*aliquid*), não possam revestir a noção de múltiplo a não ser que seja atribuída primeiro a noção de unidade a cada um dos divididos.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Cf. *De an.* I, c.5, 409b, §26; *S. Th.* I, q.84, a.2: « simile simili cognoscatur ».

¹⁰⁵ Cf. HENLE, 1956, p. 438.

¹⁰⁶ Cf. *In Met.* IV, lect.3, n.3: « Primo igitur intelligitur ipsum ens, et ex consequenti non ens, et per consequens divisio, et per consequens unum quod divisionem privat, et per consequens multitudo, in cuius ratione cadit divisio, sicut in ratione unius indivisio; quamvis aliqua divisa modo praedicto rationem multitudinis habere non possint nisi prius cuilibet divisorum ratio unius attribuat. ».

O que segue disso é que Tomás de Aquino entende a semelhança entre a coisa e o conhecimento intelectual pode ser expresso pelo princípio de recepção. Este, alicerçado no *axioma de recepção* tem seu embasamento no enunciado: "tudo o que é recebido, é recebido ao modo do recipiente".¹⁰⁷

Por conseguinte, o princípio de recepção concede ao Aquinate a capacidade de conservar a semelhança entre o conhecimento intelectual e a coisa conhecida sem ter de recorrer a materialidade do conhecimento intelectual ou colocar em substituição às realidades materiais os inteligíveis reificados.

Assim, recorrendo à distinção entre o modo de ser da coisa o modo do intelecto inteli-la, sua crítica a Platão e Empédocles segue na questão octogésimo quarta. Segundo Tomás de Aquino, "julgando que todo conhecimento se dá a modo de alguma semelhança, [Platão] acreditou que a forma do conhecido está por necessidade no cognoscente do modo como está no conhecido"¹⁰⁸; por outro lado, Empédocles e alguns outros filósofos pré-socráticos "julgavam também que a forma do conhecido está no cognoscente do modo como está na coisa conhecida (*in re cognita*)"¹⁰⁹. Com efeito, o Doutor Angélico argui:

[...] a forma sensível está na coisa que está fora da alma de um modo distinto do modo como está no sentido, que recebe as formas sensíveis sem a matéria [...]; semelhantemente, o intelecto recebe a seu modo, imaterial e imutavelmente as espécies dos corpos que são materiais e mutáveis, pois o recebido está no recipiente ao modo do recipiente.¹¹⁰

Diante desses ditames, o Aquinate faz notar alhures que "[...] é necessário que um seja o modo de inteli-la pelo qual o intelecto inteli e outro seja o modo de ser pelo qual a coisa existe. Pois, embora aquilo que o intelecto inteli precise estar na

¹⁰⁷ Cf. *S. Th.* I, q.84, a.1: « nam receptum est in recipiente per modum recipientis ».

¹⁰⁸ *S. Th.* I, q.84, a.1: « Videtur autem in hoc Plato deviasse a veritate, quia, cum aestimaret omnem cognitionem per modum alicuius similitudinis esse, credidit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo quo est in cognito ».

¹⁰⁹ *Ibidem*, a.2: « Existimabant autem quod forma cogniti sit in cognoscente eo modo quo est in re cognita ».

¹¹⁰ *Ibidem*, a.1: « Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re quae est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilibus absque materia [...]. Et similiter intellectus species, corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter, secundum modum suum, nam receptum est in recipiente per modum recipientis ».

coisa, não precisa estar do mesmo modo”.¹¹¹ Dessa forma, pode-se dizer que seu uso do princípio de recepção lhe permite conservar a semelhança transcendental do *ens* nas modalidades de ser (*metaphysica*) e *inteligir* (*transcendentalis*).¹¹²

Distinção esta que se estrutura no *background* de “ser” e “essência”, em que, a última se distingue do primeiro nas criaturas, uma vez que ela pode possuir um ser tanto material e individualizado quanto imaterial e universal no intelecto, em que se conservam inalterados os seus aspectos essenciais. Dentro disso, embora a distinção que se projeta dos axiomas de recepção possa ser o resultado de um processo gestativo proveniente das distinções entre ser e inteligir de Abelardo¹¹³, Carlos do Nascimento¹¹⁴ relembra muito bem que Tomás de Aquino se utiliza primordialmente do esquema aviceniano da essência considerada em si mesma e do seu estado de singularidade (*status singularitatis*) nos indivíduos, bem como, de seu estado de isolamento (*status separationis*) no intelecto que a entende.

Dito isso, no que tange a questão seguinte – em *S. Th.* I, q.85 –, analisa-se o modo em que os corpos (realidades materiais) são entendidos e em que ordem este conhecimento se dá. No desenvolvimento dos dois primeiros artigos, percebe-se a sua vinculação ao artigo sexto da questão 84, em que se estabelece que as espécies adquiridas por meio das imagens são o meio a partir do qual o intelecto conhece; nesta lógica, estes dois artigos trabalham em torno da “abstração”, modo em que o intelecto adquire as espécies; junto a isso, ele discorre sobre a sua função, uma vez que as espécies não são *o que é* entendido, mas sim *aquilo pelo qual* se entende.

Assim sendo, o Aquinate formula o modo de passagem entre esses dois estados da essência (singularidade-isolamento), cujo modo é expresso por meio de duas analogias: “abstração” e “iluminação”. A primeira se refere ao verbo latino *abstraho*¹¹⁵, cujo significado denota a ação de “retirar” ou “extrair”, donde a analogia

¹¹¹ *In Met.* I, lect.10, n.8: « Et ideo ex natura intellectus, quae est alia a natura rei intellectae, necessarium est quod alius sit modus intelligendi quo intellectus intelligit, et alius sit modus essendi quo res existit. Licet enim id in re esse oporteat quod intellectus intelligit, non tamen eodem modo ».

¹¹² Cf. HENLE, 1956, p. 328-329.

¹¹³ Cf. PEDRO ABELARDO, 1994, p. 70.

¹¹⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 26. Além do que foi dito acima, deve-se também rememorar que o esquema aviceniano (assim como o aristotélico e o agostiniano) perfaz a filosofia de Tomás de Aquino enquanto um todo (por momentos congregando suas teorias, por outros, criticando-as). Esta compreensão, portanto, deve ser tida tanto para a leitura de *S. Th.* I, q.84-89, quanto para os “textos básicos” sobre os transcendentais.

¹¹⁵ Cf. FARIA, 1962, p. 17; RIDLER, 1968, p. 13; VIEIRA, 2016, p. 10: « *abstraho* ».

se funda na ideia de "extrair" (*abstrahere*) o inteligível do material sensorial (*phantasmata*). A segunda, em comparação com a ação da luz sobre as coisas que se tornam visíveis em ato, já que, antes eram visíveis apenas em potência; assim fala-se de modo análogo que o ser humano é capaz de iluminar (*illuminare*) o material sensível, tornando inteligível *in actu* aquilo que era inteligível apenas *in potentia*.

Tendo em vista esses dois termos, é interessante ver que, os dois primeiros artigos, cujos conteúdos envoltos na "abstração" e "iluminação", complementam amplamente a passagem de *S. Th.* I, q.84, a.6, em que apenas o verbo *abstraho* era referenciado, e ainda, de uma forma muito tímida. Com efeito, na octogésima quinta questão, vê-se apresentada, pelo Aquinate, a função que a abstração tem em seu sistema epistemológico, ou seja, "conhecer o que está na matéria individual, não na medida em que está em tal matéria, é abstrair a forma da matéria individual, que as fantasias representam"¹¹⁶, pois "iluminadas as fantasias (*phantasmata*), [...] as fantasias (*phantasmata*), em virtude do intelecto agente, são reduzidas a disposições (*habilia*) que delas são abstraídas determinações (*intentiones*) inteligíveis"¹¹⁷, os quais são as espécies inteligíveis (*species intelligibiles*). Assim, nota-se que esta capacidade (potência) abstrativo-iluminativa é o que Tomás de Aquino chama de intelecto agente ou ativo (*intellectus agens*). Ademais, próximo ao fim do artigo quarto da octogésima quinta questão¹¹⁸, o Aquinate complementa o que se comenta acima:

O intelecto agente abstrai os inteligíveis das fantasias (*ab phantasmatis*), enquanto por virtude do intelecto agente podemos admitir (*accipere*) em nossa consideração as naturezas das espécies sem as condições individuais [materiais], de acordo com cujas semelhanças o intelecto possível ou passivo (*intellectus possibilis*) é informado.

¹¹⁶ *S. Th.* I, q.85, a.1: « Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata ».

¹¹⁷ *S. Th.* I, q.85, a.1, ad.4: « illuminantur quidem [phantasmata], quia, [...] ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur [...] ».

¹¹⁸ *S.Th.* I, q.85, a.1, ad.4: « [...] Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatis, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus [materialibus], secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur ».

Denota-se assim, o seguimento do processo de intelecção que se dá quando o intelecto possível é informado das semelhanças próprias das espécies a serem inteligidas. Todavia, no mesmo artigo¹¹⁹, o Aquinate insiste que as operações do intelecto ativo e passivo não se tratam de transferência material, senão de analogia que se estabelece acerca do *modus operandi* do intelecto:

Por virtude do intelecto agente resulta certa semelhança no intelecto possível a partir do voltar-se (*ex conversione*) do intelecto agente sobre as fantasias (*phantasmata*), a qual, de fato, é representativa de cujos são as fantasias, apenas no que diz respeito à natureza da espécie. Desse modo, diz-se que a espécie inteligível é abstraída das fantasias; não que alguma forma numericamente a mesma, que primeiro estava nas fantasias, depois se torne presente no intelecto possível, do modo pelo qual um corpo é tomado de um lugar e transferido para outro.

Assim, esta operação, vista a partir do intelecto possível, pode ser expressa nos termos do axioma de recepção: "dir-se-á, então, que o intelecto possível recebe a forma da coisa não só sem a matéria (o que já se dá com os sentidos) mas também sem as condições materiais". Neste intento, "forma é tomada aqui no sentido de 'forma do todo', isto é, a natureza ou essência da coisa ou o que esta é, incluindo, no caso das coisas materiais a forma e a matéria comum, mas não a matéria individual"¹²⁰.

No que tange propriamente ao artigo segundo da questão 85, este vem trazer complementos sobre a noção de *species* – introduzida no artigo anterior – que se trata da semelhança da realidade (*similitudo*) inteligida pelo intelecto, ou seja, a forma em conformidade com a qual se relacionam realidade e intelecto, de onde emergem também a problemática das modalidades do ser expressas pela

¹¹⁹ S.Th. I, q.85, a.1, ad.3: « Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est repraesentativa eorum quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus, non quod aliqua eadem numero forma, quae prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco et transfertur ad alterum ».

¹²⁰ TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 26-27.

linguagem¹²¹. Com efeito, o que mais precisamente se deve entender por *species* é a sua diferença relativa ao conceito, que no vocabulário do Aquinate é exposto por vários termos (*verbum mentis*, *conceptus*, *verbum conceptum*, *intentio*, *ratio*). Dito isso, percebe-se que ele expõe¹²²:

Na parte sensitiva encontra-se uma operação dupla. Uma, de acordo apenas com a modificação (*secundum solam immutationem*); deste modo perfaz-se a operação do sentido pelo fato de que é modificado pelo sensível. A outra operação é a formação (*formatio*), na medida em que a faculdade imaginativa forma para si alguma imagem da coisa ausente ou mesmo nunca vista. Ambas estas operações unem-se no intelecto. Pois, considera-se primeiramente a passividade do intelecto possível na medida em que é enformado pela espécie inteligível. Uma vez por ela formado, forma em segundo lugar uma definição, ou uma divisão ou uma composição, que é significada pela voz. Donde, a noção (*ratio*) que o nome significa é a definição e a enunciação significa a composição e a divisão do intelecto. Portanto, as vozes não significam as próprias espécies inteligíveis, mas o que o intelecto forma para si, para julgar acerca das coisas exteriores.

Observada esta passagem, nota-se claramente a função da *species* como forma especificadora do *intellectus possibilis* e do *verbum mentis*, que é formado pelo mesmo intelecto; este termo intencional, enfim, se expressa pela palavra (*verbum oris*).

Decorrente disso, ao distinguir *species* (semelhança da realidade corporal) e *verbum mentis* (definição conceitual) que é significado pelo *verbum oris* (linguagem falada), há uma relação que se expressa na noção aristotélica de "espécie", com a

¹²¹ Cf. *S. Th.* I, q.85, a.2, ad.2.

¹²² *S.Th.* I, q.85, a.2, ad.3: « in parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum solam immutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae. Et utraque haec operatio coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quae per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles; sed ea quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus ».

logística da teologia trinitária de Agostinho de Hipona, na noção de “verbo mental”¹²³, pois aí Tomás de Aquino apresenta-o como uma via para a intelecção da geração divina¹²⁴. Explicando esta relação, Carlos do Nascimento¹²⁵ expõe:

Conhecer tudo por sua própria essência é um privilégio divino. Só Deus compreende em sua essência tudo que é ou pode ser e, portanto, só ele conhece tudo conhecendo-se a si mesmo. Deus é o ápice em que se unificam o ser, o conhecer e o inteligível. Qualquer criatura conhecerá através de determinações inteligíveis acrescentadas a seu intelecto – as espécies. Sejam estas introduzidas nele naturalmente (seria o caso do anjo), sejam elas adquiridas a partir do sensível – caso do ente humano.

Com efeito, o término e a perfeição do conhecimento humano se dão no *verbum mentis*. Seu ponto de chegada se apresenta na definição (1ª operação do intelecto) e na afirmação ou negação de uma proposição (2ª operação do intelecto). Neste sentido, o *verbum mentis* é uma perfeição que é possível ser encontrada em Deus, por que, “ao ser transposto no [intelecto] divino o verbo perde evidentemente a imperfeição que consiste para ele de se distinguir da inteligência como um acidente de sua substância”¹²⁶, todavia, deve-se notar que ele conserva o privilégio – que é sua própria essência – de se distinguir de seu princípio pela relação que o opõe a ele ao constituí-lo.¹²⁷ O intelecto humano, por sua vez, forma em si conceitos (1ª operação do intelecto) e enunciados (2ª operação do intelecto)¹²⁸.

Dito isso, é notável que, dos artigos terceiro a oitavo, o texto abrange problemáticas sobre o desenrolar do conhecimento humano, e de sua comparação

¹²³ Cf. *S. Th.* I, q.84, a.1; *S. Th.* I, q.84, a.5; *S. Th.* I, q.85, a.2. De acordo com Carlos do Nascimento, esta passagem que o Aquinate discorre sobre o conhecimento e sua relação com a species deve ser lida em conexão com *De pot.*, q.8, a.1.

¹²⁴ Cf. *De pot.*, q.8, a.1.

¹²⁵ TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 29-30, cf. nota 43.

¹²⁶ TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 30.

¹²⁷ Busca-se notar, neste sentido, que esta distinção assim como é compatível com a simplicidade da essência divina, também o pode ser com a derivação dos transcendentais que Tomás de Aquino estabelece em sua teoria. Pode-se, assim, tomar como perspectiva esse como um dos momentos, na metafísica do conhecimento do Aquinate, em que se vê o plano de fundo da função *intellectus-res-intellectus*, própria da fórmula da *adaequatio*, cujo fundamento da realidade (*res*) – por onde se faz possível a intelecção da realidade material mediante o *intellectus humanus* – se constitui pelo *intellectus divinus*.

¹²⁸ Cf. *De ver.*, q.3, a.2.

com o “não-humano” (intelecto de Deus e dos anjos): acerca do princípio da intelecção que se dá pelo uno ou pelo múltiplo; do processo de intelecção que se dá de modo simples ou, então, compondo e dividindo; sobre o erro no conhecimento das realidades materiais; da possibilidade de alguém conhecer melhor do que outrem; e acerca de como se entende primeiro o divisível.

Começando pelo problema que questiona sobre a particularidade e universalidade do conhecimento, no artigo 3, ao perceber a derivação do conhecimento intelectual a partir do sensível, a primeira reação aparenta ser arguir que o conhecimento universal é precedido pelo particular; todavia, ao contemplar a estrutura do conhecimento, já comentada anteriormente na ordem da *via resolutionis*, o conhecimento se dá do mais universal ao mais específico, uma vez que tanto o uno quanto o múltiplo são entendidos em razão de ambos serem propriedades de *unum*¹²⁹. Não obstante, o conhecimento intelectual do ser humano não se dá na primeira operação do intelecto; depois da simples apreensão, necessita-se compor ou dividir, predicando um sujeito afirmativa ou negativamente, uma vez que a simples apreensão humana se caracteriza por sua parcialidade. Deste modo, demonstra-se a concepção de que coisas são conhecidas determinada e distintamente, como afirmado, do mais universal ao mais específico. Deferentemente, o intelecto “não-humano”, por sua imaterialidade, esgota em um só ato tudo o que pode ser conhecido da coisa.

Além disso, junto à composição e à divisão – funções próprias da segunda operação do intelecto – somam-se o juízo e o assentimento. Disso, é importante destacar que o grau de proceder da segunda operação do intelecto expõe sua complexidade, partindo da hipótese de que (a) a composição e a divisão, (b) o juízo e (c) o assentimento não necessariamente são concomitantes e tampouco equivalentes. Assim, é possível haver: *a* sem *b* (ao acrescentar-se diferença ao gênero ou quando se forma um enunciado, cujo sentido se capta, contudo, recusa-se pronunciar sobre o mesmo, donde não se sabe se é verdadeiro ou falso); *b* sem *c* (ao dar-se o conhecimento imediato; de acordo com o Aquinate, no conhecimento angélico e divino); *a* sem *c* (ao encontrar-se em dúvida). As três possibilidades de *a*

¹²⁹ Cf. Conferir o transcendental *aliquid* na sistematização acima.

sem *b*, *b* sem *c* e *a* sem *c* podem vir a complementar o que se entende, respectivamente pela primeira, segunda e terceira perspectivas da segunda operação do intelecto, cuja articulação é possível formulada enquanto “implica a composição de noções, a comparação do que é formado pelo espírito com o real, a percepção da verdade desta concepção mental e a aceitação da realidade objetiva do que é conhecido”¹³⁰.

Dito isto, no artigo 4 e 5, tanto a unidade quanto a multiplicidade dizem respeito à *species* que é a forma, a qual inicia a ação intelectual, ou seja, que comanda o princípio formal, donde, será inteligido tudo o que for possível apreender da *species*, seguindo nas modalidades de composição e divisão – expressos pela predicação –, posto que, o intelecto é incapaz de exercer duas intelecções simultâneas. Assim, o caráter compositivo e divisivo do intelecto humano coloca em relevo a ordem sucessiva e progressiva do conhecimento antropológico.

Nesta perspectiva, em tom introdutório, há uma afirmação na questão anterior (q.84) que parece ser pertinente a esta discussão:

A potência cognoscitiva se proporciona ao cognoscível; donde o objeto próprio do intelecto angélico, que é totalmente separado do corpo, ser a substância inteligível separada do corpo e, por inteligíveis deste tipo, conhece o que é material; no entanto, o objeto próprio do intelecto humano, que é unido ao corpo, é a quiddidade ou natureza existente na matéria corporal; e por este tipo de naturezas das coisas visíveis, ascende também a algum conhecimento das coisas invisíveis.

Dentre os vários problemas que surge desta colocação, forja-se a questão sobre o objeto próprio do conhecimento intelectual, cujo primeiro aspecto a ser destacado é a afirmação já exposta na epígrafe 2.1.: “o ente é a primeira concepção do intelecto”. Em consonância com sua teoria do conhecimento, esta afirmação se obtém em um paralelismo entre enunciados e conceitos; o ente é decorrente da *resolutio* em uma primeira noção que possibilita toda e qualquer intelecção posterior. Com efeito, como afirmado na epígrafe 3.2.1., o segundo problema emerge da

¹³⁰ TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 32; cf. *In Peryerm.* I, c.3.

transcendentalidade do espírito humano, em que seu intelecto se abre à totalidade do ente, à razão comum de ente, o seu objeto próprio e proporcionado.

Contudo, convém destacar que, embora a primeira noção do intelecto humano seja o ente, o que ele conhece diretamente é a quiddidade da coisa material. Seguindo algumas linhas, no artigo 6 da questão 85, projeta-se a compreensão de que o conhecimento da realidade material dá margem para que se possa chegar a um conhecimento de naturezas imateriais e, então, a um conhecimento indireto do que elas são. Do conhecimento imediato, têm-se as proposições evidentes e as conclusões necessárias, nas quais, o erro não se encontra; no entanto, a composição e divisão, isto é, o raciocínio, pode vir a apresentar equívocos. Para evitar o erro, no entanto, no artigo 7, importa que a disposição corporal e as virtudes inferiores – imaginação, cogitativa e rememorativa – estejam em boas condições, já que o intelecto delas necessita para operar.

Projetando o olhar ao conhecimento por raciocínio, encontra-se o acesso do intelecto humano à *ratio entis*, ou ainda, ao *ens* enquanto *ens*, por meio de uma negação, pois, pelo processo racional de remoção retiram-se as instâncias materiais e cinéticas do ente. Essa passagem – possibilitada pelo juízo negativo, do ente sensível (material) ao ente enquanto ente – aponta para a tese de que o intelecto não apreende a determinação ontológica última da coisa, mas de modo indireto, por negação, chega à noção de ente enquanto ente, negando as características sensíveis daquilo que é notabilizado pelos sentidos. Assim sendo, o ente material abre espaço para que se chegue ao objeto de estudo da metafísica, *ens inquantum ens*.

Sobre o processo racional da “indivisibilidade”, no artigo 8, Tomás de Aquino notifica três modos em que a indivisibilidade (*indiv.*) se dá, isto é:

(*indiv.1*) de acordo com ato e potência, o ser humano primeiramente conhece o indivisível para depois conhecer o divisível, uma vez que o conhecimento se dá do mais universal ao mais específico; nota-se, assim, que *indivisible* é em ato enquanto *divisible* é em potência;

(*indiv.2*) depois, percebida a compreensão de que o conhecimento parte do indivisível (*actu*) ao divisível (*potentia*), o segundo modo expõe a indivisão de acordo com a *species intelligibiles*, em que há o voltar-se (*conversio*) do intelecto com o que foi notabilizado nos sentidos.

(*indiv.3*) o curioso deste modo apresenta a primazia do divisível sobre o indivisível, posto que aponta para o conhecimento indeterminado do indivisível, próprio da negação das características sensitivas da quiddidade existente na matéria corporal (*in-divisibile*, adição de uma negação), em que ele afirma que “o indivisível, que é totalmente indivisível e que não é divisível nem em ato nem em potência é conhecido pelo nosso intelecto posteriormente, por privação da divisibilidade”¹³¹.

Com efeito, é possível olhar para a estrutura destas modalidades da indivisão em uma compreensão que se poderia seguir um só curso “linear”. Neste, é possível pressupor as modalidades do ente – presentes em *De ver.*, q.1, a.1 – que se projetam da *via resolutionis*, donde, da redução estabelecida às primeiras noções, concebe-se o objeto próprio do conhecimento, *ens*, cuja modalidade, percebida no transcendental *res*, expressa a sua quiddidade, a qual o intelecto entende da realidade sensível (*secundum speciem*); diz-se desta intelecção que ela se dá, primeiramente, de maneira confusa em que o intelecto entende o indivisível e que, posteriormente, pelo processo de intelecção das *species intelligibiles*, será conhecido de maneira dividida e distinta, donde se notam o transcendental *res*, que expressa a *quidditas entis*, admitida por meio das espécies inteligíveis; depois, veem-se o transcendental *unum*, que é próprio da *indivisio entis in se*, e o transcendental *aliquid*, que é próprio da atribuição da indivisão ao que foi dividido de outros.¹³²

Por conseguinte, postula-se, assim, a ligação essencial que existe entre o intelecto do ser humano e sua atividade sensorial e com o que esta oferece àquele.

¹³¹ Os três modos de indivisão podem ser conferidos no texto que segue em *S. Th.* I, q.85, a.8: « Dicitur autem indivisibile tripliciter, ut dicitur in III de anima. Uno modo, sicut continuum est indivisibile, quia est indivisum in actu, licet sit divisibile in potentia. Et huiusmodi indivisibile prius est intellectum a nobis quam eius divisio, quae est in partes, quia cognitio confusa est prior quam distincta, ut dictum est. Alio modo dicitur indivisibile secundum speciem, sicut ratio hominis est quoddam indivisibile. Et hoc etiam modo indivisibile est prius intellectum quam divisio eius in partes rationis, ut supra dictum est, et iterum prius quam intellectus componat et dividat, affirmando vel negando. Et huius ratio est, quia huiusmodi duplex indivisibile intellectus secundum se intelligit, sicut proprium obiectum. Tertio modo dicitur indivisibile quod est omnino indivisibile, ut punctus et unitas, quae nec actu nec potentia dividuntur. Et huiusmodi indivisibile per posterius cognoscitur, per privationem divisibilis. Unde punctum privative definitur, punctum est cuius pars non est, et similiter ratio unius est quod sit indivisibile, ut dicitur in X Metaphys. Et huius ratio est, quia tale indivisibile habet quandam oppositionem ad rem corporalem, cuius quidditatem primo et per se intellectus accipit. Si autem intellectus noster intelligeret per participationem indivisibilium separatorum, ut Platonici posuerunt, sequeretur quod indivisibile huiusmodi esset primo intellectum, quia secundum Platonicos, priora prius participantur a rebus ».

¹³² Cf. Epígrafe 3.2.1., sobre a sistematização dos transcendentais de acordo com Tomás de Aquino.

Retornando à questão 84, artigo 4¹³³, Tomás de Aquino discorda da tese de platônico-aviceniana de que o intelecto humano recebe do intelecto agente separado as espécies inteligíveis, visto que, assim, a alma intelectual estaria unida ao corpo inutilmente (*unde frustra corpori uniretur*). Assim, o intelecto possível passa a ser em ato ao receber do intelecto agente a espécie intelectual iluminada pelo mesmo, ao voltar-se para a espécie sensitiva (*phantasmata*) notabilizada pelos sentidos. Convém, portanto, estabelecer este como o ponto unificante do conhecimento sensorial e intelectual na própria natureza humana.

Posteriormente, a análise do que o conhecimento humano conhece nas coisas corporais é completado na questão 86. Questão esta que apresenta os limites da razão humana: O intelecto humano não conhece diretamente o singular nas coisas materiais; tampouco o infinito é conhecido em ato pelo intelecto humano; igualmente, este não conhece de modo direto o contingente; nem em si mesmo o que é o futuro. Em decorrência disso, o Aquinate demonstra que esses limites advêm do modo próprio – por abstração – que o intelecto humano tem para conhecer a *quiditas* presente na matéria corporal da coisa, objeto próprio do seu conhecimento.

Na questão posterior, traz-se em questão o autoconhecimento da *anima rationalis vel intellectiva*. Neste momento, é importante colocar em paralelo a reflexão presente em *S. Th.* I, q.16, a.3, sobre a convertibilidade de *verum* e *ens*, em que, fundamentado na *Metafísica* de Aristóteles¹³⁴, Tomás de Aquino expõe que tudo é cognoscível na medida em que está em ato e não na medida em que está em potência.

Com isso, nota-se que o intelecto humano, sendo uma faculdade antropológica, é uma potência; assim sendo, o intelecto é uma potência de entender. Nesta ordem, o intelecto entende a si mesmo, na medida em que é concebido *in actu*, neste sentido, Tomás de Aquino afirma:

O nosso intelecto entende a si mesmo do modo como se torna em ato, pelas espécies abstraídas dos sensíveis pela luz do intelecto agente, que é ato dos

¹³³ Convém que se leia na íntegra *S. Th.* I, q.84, a.4.

¹³⁴ Cf. *Met.* IX, c.9, 1051a, §29. Em paralelo, observar a proximidade teórica entre *S. Th.* I, q.16, a.3 e q.87, a.1.

próprios inteligíveis, e mediante estes, do intelecto possível, o nosso intelecto se conhece, não pela sua essência, mas pelo seu ato¹³⁵.

Esta colocação valida tanto o conhecimento que alguém tem de sua alma intelectiva quanto da alma intelectiva universal pela consideração do ato de inteligir do intelecto humano.

As notabilidades de inteligir o próprio intelecto, composto na dimensão transcendental que pode ser tida do espírito humano, na questão 88, nutre-se daquilo que é imaterial. Tido como o momento mais curto entre as *quaestiones* 84-89, a questão octogésima oitava, mais do que entender o “como”, deseja saber se o intelecto humano intelige as substâncias separadas. Verifica-se, porém, que este conhecimento é possível apenas por comparação às substâncias materiais¹³⁶, posto o que já se descreveu acima sobre o caráter indireto do processo de conhecimento intelectivo humano.

Disso, pode-se destacar uma expressão que é usada, consideravelmente, pelo Aquinate alhures. Diz-se aqui daquilo que ele predica *per viam analogiae*. Neste escopo, é interessante colocar *S. Th.* I, q.84, a.7, e *S. Th.* I, q.88, a.2, em paralelo com *De ver.* q.2, a.11¹³⁷, em que se nota a impossibilidade de dizer algo que seja predicado univocamente (*univoce*) acerca da criatura e de Deus, uma vez que a *convenientia* própria do intelecto criador e do intelecto criado é divergente. Cabendo à analogia estabelecer suas modalidades, expressas em *convenientia proportionis* e em *convenientia proportionalitatis*, para poder unificar o que se predica do divino e do não-divino; do não-mateial e do material.

Por fim, a questão 89 conserva os ditames do “se”, do “o quê” e do “como” a alma separada do corpo é capaz de inteligir. Com efeito, as problemáticas que se

¹³⁵ *S. Th.* I, q.87, a.1. Ademais, cf. *S. Th.* I, q.84, a.7.

¹³⁶ Esta comparação mencionada pode ser colocada em relevo com a comparação pela predicação por anterioridade e posterioridade, a qual também será chamada pelo Aquinate de *praedicatio per analogiam*.

¹³⁷ Cf. *De ver.* q.2, a.11: « [...] impossibile est dicere aliquid univoce praedicari de creatura et Deo [...] Unde dicendum est, quod nec omnino univoce, nec pure aequivoce, nomen scientiae de scientia Dei et nostra praedicatur; sed secundum analogiam, quod nihil est dictu quam secundum proportionem. Convenientia autem secundum proportionem potest esse dupliciter: et secundum haec duo attenditur analogiae communitas [...] Prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis [...] ».

desenrolam disso corroboram para a tese de que a *anima rationalis* abstrida de sua materialidade tem sua inteligência capacitada por Deus, uma vez que este lhe infunde as espécies intelectivas. Todavia, a extensão do texto demonstra a dificuldade da questão, uma vez que o viés platônico-espiritualista da patrística entra em embate com a doutrina hilemórfica aristotélica.

Sobre estas últimas questões, dadas suas fundamentações epistemológicas na materialidade corporal, ainda que se possa dizer à primeira vista que Tomás de Aquino é mais um materialista imanentista do que um místico transcendentalista, torna-se importante salientar as notas de transcendentalidade expostas pelo Aquinate na fórmula da *adaequatio*. Uma vez que esta se pauta no itinerário *intellectus-res-intellectus*, sendo o primeiro intelecto atribuído a Deus e o segundo ao ser humano, é perceptível que a quiddidade da coisa, que expressa a predisposição do conhecimento humano direcionado às bases hilemórficas da realidade, conforma o elo que define o *verum*. Por mais que se possa destacar – por meio do desenvolvimento das teorias dos transcendentais que se dão do século XIV em diante – a fragilidade da conexão que se estabelece no processo do conhecimento entre *veritas intellectus* e *veritas rei*, na doutrina do Aquinate, é louvável sua investida em buscar investigar – por uma via verdadeiramente autêntica – os princípios da inteligência humana e da *scientia* enquanto um todo.

Nota-se, por conseguinte, a importância da expressão constituinte de *verum* enquanto um transcendental relacional para a sua definição a partir da *adaequatio*. Sendo a *adaequatio* o ponto unificante entre *veritas rei* e *veritas intellectus*, já que ela é, para Tomás de Aquino, expressão máxima da relação fundamental entre espírito e ente, uma vez que se entende a verdade como propriedade do ente a qual pode ser percebida pela mente, a qual afirma o que é e o que não é. Fórmula esta da *adaequatio* que coloca “verdade” a significar entidade enquanto adequada ao conhecimento (*entitas adaequata*) e que se pode definir *verum est ens adaequatum intellectus*, ou ainda, *veritas est adaequatio rei et intellectus*.

Esta noção de verdade, assim definida, pode ser entendida como verdade transcendental, pois o conceito de “verdadeiro” tem por seu conteúdo (*ratio*) a mesma universalidade que o “ente”, mesmo que *verum* se distinga de *ens*, por acrescentar-lhe algo, ou seja, a adequação ao entendimento; esta, por sua vez é

apresentada pelo Aquinate enquanto uma relação de razão¹³⁸, como o que se passa em realidades ou perfectivas ou perfectíveis. Neste caso, como a conformidade ao entendimento é uma relação de perfectibilidade ao mesmo, sendo *ens* o sujeito desta relação – de maneira que *ens* pode ser considerado como perfectivo do intelecto, e este último como perfectível –, a relação do primeiro ao segundo será de razão. Assim, como Tomás de Aquino, em *De veritate*, afirma: “o verdadeiro é uma disposição do ente, mas não que lhe acrescenta alguma natureza, nem que expresse algum modo especial de ente, senão algo que se encontra em todo ente e que, todavia, não vem expresso pelo nome de ‘ente’”¹³⁹; trata-se de uma relação de razão.

Esta conformidade do ente a ser conhecido, a qual acrescenta conceitualmente “verdade” a “ente”, não deve ser concebida como se ela lhe desse uma nova dimensão da realidade, caso contrário, o ente não seria por si mesmo inteligível ao intelecto, já que, o ser inteligível o colocaria como algo extrínseco a ele. Por isso, deve pertencer-lhe em razão de sua própria entidade. O ente por sua própria atualidade como ente é apto para ser entendido; entidade esta que explica a verdade.

Disto, tem-se o conceito de verdade transcendental, o qual não apenas significa a adequação do ente ao entendimento, que o define formalmente, mas também, ao ente mesmo. O verdadeiro não é, neste sentido, a adequação a ser entendido, senão o ente enquanto adequado a ser entendido. Contudo, adequação não é o mesmo que verdade transcendental, senão aquilo que a verdade transcendental acrescenta ao ente.

Portanto, a importância de colocar em paralelo a isso tudo o estudo da *Summa Theologiae* I, *quaestiones* 84-87, reforça a *adaequatio* como expressão para o processo segundo o qual a quiddidade cognoscível da coisa (*res*) – transcendental que expressa a natureza ou a essência do ente – se torna inteligível para o intelecto humano. Este processo, por sua vez, que se dá na complexidade – expressa acima – daquilo que compõe o conhecimento sensorial e intelectual humano, pois, ajuda na compreensão da noção de *adaequatio* enquanto ponto unificante de *veritas rei* e *veritas intellectus* tal como ela pertence ao transcendental “verdadeiro”, isto é, como

¹³⁸ Cf. relação de razão (*rationis*) na epígrafe 2.2.

¹³⁹ *De ver.*, q.1, a.1, ad.4: « verum est dispositio entis non quasi addens aliquam naturam, nec quasi exprimens aliquem specialem modum entis, sed aliquid quod generaliter invenitur in omni ente, quod tamen nomine entis non exprimitur; [...] ».

informação adicional – em termos de relacionalidade – sobre o transcendental “ente”; posto que, o ente é a primeira concepção do intelecto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A investigação que se propôs neste trabalho visou buscar o entendimento do conceito de *adaequatio* no pensamento de Tomás de Aquino enquanto ponto unificante da *veritas rei* e *veritas intellectus*. Para tanto, fez-se necessário que a pesquisa se iniciasse com a abordagem acerca do surgimento da teoria dos transcendentais na *Summa de bono* de Felipe o Chanceler e seu desenvolvimento posterior nas obras de Alexandre de Hales e de Alberto Magno.

Neste primeiro momento, foi possível perceber que a teoria dos transcendentais não se deu como seu objeto central no pensamento daquele que é tido como o precursor do pensamento transcendental na Idade Média, Felipe o Chanceler. Contudo, pelo contrário, esta doutrina se apresenta enquanto um efeito resultante de sua procura por fundamentar o pensamento antropológico. Nesta busca, por conseguinte, ele se empenhou em reduzir o entendimento humano realtivo à problemática dos *communissima*.

Ademais, salientou-se, nas linhas acima, a influência que a teoria elaborada pelo teólogo parisiense passou a exercer no pensamento de filósofos posteriores a ele, tendo como aspecto central nisso, três teses que se encontram presentes na *Summa de bono*, estas são:

(tese1) A tese da dupla ação ou da *resolutio*;

(tese2) A tese da adição ao *ens* de uma negação;

(tese3) A tese da relação entre os *communissima* e a *Trinitas*.

A tese1 defende que os conceitos mais universais – *ens*, *unum*, *verum* e *bonum* – são convertíveis segundo seus supósitos (*supposita*), contudo diferem segundo seus conceitos (*rationes*). A tese2, por sua vez, se estrutura naquela ordem que foi estabelecida pelos mesmos *communissima*, a qual se estrutura a partir da noção de adição de uma negação por meio da "não-divisão", projetada do *unum*. A tese3, enfim, é articulada por meio da relação entre Deus (*Pater*, *Filius* e *Spiritus Sanctus*) e os *communissima*; assim, por meio desta aproximação, as propriedades

concomitantes com o *ens* estão fundadas de acordo com a tríplice causalidade divina.

A tríplice causalidade divina, com efeito, será evidenciada no segundo tópico, quando o desenvolvimento da teoria dos transcendentais segue seu percurso, sendo realizada de modo mais profundo por Alexandre de Hales. Neste sentido, é importante salientar que o modo no qual o teólogo franciscano dispõe a sua sistematização possui características próprias ao seu escopo. Assim, destas, podem ser destacadas também três teses:

(tese1) A tese das *primae intentiones*;

(tese2) A tese da adição ao *ens* de uma negação e de uma afirmação;

(tese3) A tese da *Imago Dei*.

A tese1, ao seu modo, é constituída por três ordens: A primeira é considerada a partir do ser das coisas em seu próprio âmbito, o que leva o autor da *Summa Minorum* a destacar em sua sistematização uma determinação ontológica para as *primae intentiones*, a qual, já presente na teorização do Chanceler Felipe, apresenta suas próprias divergências, na centralização da noção de *indivisio*. Assim, ao estabelecer a relação entre o ser da criação e o ser do Criador, ele apresenta uma determinação teológica, cuja correspondência se dá à *resolutio*, empregada por Felipe o Chanceler, disposta nas três propriedades concomitantes com o ser à causalidade divina. Por fim, ao considerar o ser do criado relativo ao homem, a originalidade de Alexandre se torna patente com a sua determinação antropológica.

A tese2 incide na função de que, diferente do Chanceler Felipe, a noção de *unum* – e sua determinação dada a partir da *indivisio* – não contorna a questão enquanto um parâmetro para a determinação das outras *primae intentiones*. Como consequência, esses conceitos, além de inserirem uma negação pela divisão, também adicionam uma afirmação, atribuída pela relação. Por conseguinte, mostrou-se perceptível que duas das três sistematizações propostas se dão com embasamento em uma concepção relacional, as quais trazem a determinação ontológica que considera o *ens* ora absolutamente, ora em relação a algo.

A tese³ é arquitetada com vistas à estrutura trinitária. Nesta ordem, as *primae intentiones* são apropriadas, na determinação teológica, às três pessoas divinas, cuja determinação metafísica é moldada pela tese patrística da *imago Dei*; assim, ontologia e antropologia compartilham os mesmos fundamentos na tríplice causalidade criadora, uma vez que, enquanto aquela é deduzida pelos vestígios da *Trinitas* no mundo criado, esta coloca o homem como imagem da causa criadora.

O terceiro ponto do primeiro capítulo, enfim, reservou um lugar especial a Alberto Magno. Neste autor, ao mesmo tempo em que se evidencia um seguimento das concepções de seus predecessores, ele inova as noções propostas pelo Chanceler Felipe e por Alexandre de Hales. Desse modo, podem-se destacar as suas teses fundamentais:

(tese1) O *ens* relacionado a algo extrínseco;

(tese2) A transcendentalidade de *verum* e *bonum*;

(tese3) As primeiras concepções do intelecto.

Dito isso, deve-se primeiramente fazer menção de que ele não toma o *unum* como parâmetro para sistematizar os transcendentais, senão apenas enquanto uma adição ao *ens*, significada sob uma negação. Ademais, naquilo que diz respeito ao *verum*, ele difere de Felipe o Chanceler. Nesta lógica, a definição proposta pelo dominicano acompanha, em sua sistematização dos transcendentais, a concepção relacional apresentada pelo franciscano de Hales, a saber: *verum* e *bonum*, respectivamente, estipulam uma relação ao *ens* com algo extrínseco a ele. Nisto habita a novidade que Alberto Magno traz na tese¹, já que, aquelas noções acrescentam ao *ens* algo positivo.

A tese² 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 explicita como esta adição real é compatível com a transcendentalidade do *verum* e do *bonum*.

A tese³, por fim traça uma aproximação entre Alberto Magno e Felipe o Chanceler, uma vez que, nos dois, *ens*, *unum*, *verum* e *bonum* surgem como resultado

da *resolutio*. Em outras palavras, nota-se que essas noções são consideradas a gênese teórica de qualquer outro conceito a vir estar presente na mente humana.

Essa breve exposição sobre o início da teoria dos transcendentais, no capítulo primeiro, auxiliou para que se desse andamento na pesquisa que gira em torno das possibilidades de analisar como a tal teoria foi se desenvolvendo enquanto o modo reflexivo próprio da Filosofia de Tomás de Aquino, bem como, sua importância na constituição do fundamento da concepção daquilo que o Aquinate entenderá por *verum*.

Dito isso, no segundo capítulo, com o olhar detido na doutrina do Doutor Angélico, pôde-se encontrar a afirmação dos transcendentais como primeiras concepções do intelecto. Tomás de Aquino não os concebe mais como impressões ou intenções. Dito de outra forma, o Aquinate defende que o intelecto deve operar sobre seu próprio objeto.

Dentro desta lógica, através do método da *resolutio*, o *ens* surge como a primeira noção concebida pelo intelecto. Contudo, devido à sua máxima extensão, Tomás de Aquino deve descobrir como esta noção é passível de adição. Neste sentido, duas possibilidades (*possibil.*) se evidenciam.

(*possibil.1*) restringindo a *ratio entis* a um modo especial de ser;

(*possibil.2*) acrescentando uma diferença apenas de razão (*rationis tantum*).

Na *possibil.1*, Tomás de Aquino traz a derivação das dez categorias. Por sua vez, na *possibil.2*, que de forma alguma restringe a *ratio entis*, vem a luz os modos gerais do *ens*, ou seja, os transcendentais.

Pairando com um olhar panorâmico sobre o que se tem refletido até agora, no desenvolvimento desses dois capítulos, é possível estabelecer alguns poucos comentários acerca da teoria de Tomás de Aquino e sua relação com as teorias do Chanceler Felipe, de Alexandre de Hales e de Alberto Magno.

Em um primeiro momento, ao contrário dos seus três predecessores, parece que o *Doctor Angelicus* não pressupõe apenas a existência dos *communissima*, mas, antes, ele parece estar à procura de mostrar a sua necessidade. Para este intento, o Aquinate faz uso do método da *resolutio*. Por conseguinte, além de trazer a concepção dos *maxime communia* na perspectiva da extensão, os transcendentais

também são entendidos por ele enquanto *prima conceptiones* na ordem do conhecimento.

Ademais, nota-se que Tomás de Aquino também discorda de seus antecessores em relação ao número dos transcendentais, segundo a sua reflexão no artigo primeiro da primeira questão das *Quaestiones disputatae de veritate*. Neste texto, a apresentação listada pelo Doutor Angélico é constituinte de seis transcendentais, sendo que, à tradicional enumeração (*ens-unum-verum-bonum*), são adicionados coisa (*res*) e algum (*aliquid*). O mais provável é que esta expansão percebida na teoria de Tomás de Aquino tenha por fundamentação a rejeição da consideração dos transcendentais na tríplice causalidade divina, o que traz a sensação de ausência de uma base teológica para os transcendentais nos três textos básicos do autor que foram analisados até esse momento. Neste sentido, a ordem dos transcendentais se pauta na explicação do *ens*, o qual, em vista de sua quiddidade é concebido enquanto coisa (*res*); ao que é concernente à sua indivisibilidade, em si mesmo, é tido como uno (*unum*); ao que remete à sua indivisibilidade relativa à divisão de outros, no entanto, é tida enquanto algo (*aliquid*); a noção de *ens* em face de sua cognoscibilidade é reconhecida como verdade (*verum*); e diante de sua apetitibilidade, é tido enquanto bem (*bonum*). Todavia, ainda assim é possível remeter a sistematização do Aquinate à sistematização elaborada pelos seus predecessores, na medida em que, assomando os outros dois textos básicos em paralelo com o *De ver.*, q.1, a.1, reduz-se *res* a *ens* e *aliquid* a *unum*. Entretanto, é passível de dúvida até que ponto esta não seria uma postura excessivamente apologética que teria por finalidade incorporar a causalidade divina na esquemática tomista.

Além disso, assim como Alexandre de Hales e Alberto Magno, Tomás de Aquino não centraliza a ordem da sua teoria dos transcendentais na noção de não-divisão, mas, antes, na própria noção de *ens*. Como resultado, percebe-se que os modos gerais de ser surgem a partir da consideração do *ens* em relação consigo mesmo ou com outro. Todavia, deve-se notar que, diferente do *Doctor Irrefragabilis* e do *Doctor Universalis*, o *Doctor Angelicus* vai além desses dois antecessores, uma vez que ele se distancia da noção aristotélica de *unum*, entendendo, por conseguinte,

que, *unum* significa apenas o *ens* indiviso e que *aliquid* significa ser dividido de outros.

Outrossim, indo em concordância com esses dois predecessores, Tomás de Aquino toma reconhecimento do lugar privilegiado do homem em relação aos demais entes corporais, posto que, a *anima rationalis* é o ente que é constituído da possibilidade de ser todos os entes. Neste sentido, o Aquinate aceita esta tese halesiana e, a partir dela, realiza a derivação do *verum* e do *bonum*; todavia, diferente de Alexandre de Hales – o qual, fundamentado em um motivo trinitário, compreende o ser humano como imagem da Trindade devido às três faculdades existentes em sua alma e parte sua derivação também com a noção de *unum* –, o Doutor Angélico separa a relação extrínseca segundo uma divisão, de onde se tem o *aliquid*, e segundo a conformidade com a alma humana, de onde se tem o *verum* e o *bonum*, como se encontra explicado acima.

Pode-se ainda assomar-se a isso as considerações tidas a partir das três ordens apresentadas por Alexandre de Hales, dentre as quais, a que mais aparenta ter exercido influência na teoria de Tomás de Aquino é a ordem ontológica, pois, assim como na *Summa fratris Alexandri*, encontra-se, nos três textos básicos, o *ens* considerado ora absoluta, ora relativamente, bem como, a subdivisão em termos de divisão e conformidade. No pensamento do Aquinate, porém, a divisão relacional não é expressa pela noção de *verum*, mas pela de *aliquid*. Ademais, é considerado segundo a conveniência, não somente o *bonum*, mas também o *verum*.

Dito isso, ressalta-se, enfim, a influência de Alberto Magno nos escritos de Tomás de Aquino. Assim sendo, como refletido no primeiro capítulo, o antigo *Magister* do Aquinate estabeleceria *verum* e *bonum* mediante a relação com algo extrínseco; logo, tem-se que estas noções citadas acrescentam algo positivo ao *ens*, cuja fundamentação desta transcendentalidade de *verum* e *bonum* se dá por meio da causalidade divina, a qual não é aceita por Tomás de Aquino, embora seja inegável que o Doutor Angélico tenha herdado de seu mestre o caráter relacional destas noções em sua teoria dos transcendentais.

Tendo isso em mente, viu-se mais detalhadamente, no último capítulo, o transcendental *verum* e sua consecutiva relação com a noção de *adaequatio*,

preterida por Tomás de Aquino em sua reflexão, como aquela que é ponto unificante entre verdade da coisa (*veritas rei*) e verdade do intelecto (*veritas intellectus*).

Neste último momento da pesquisa, a investigação se voltou, primeiramente, para a noção de *verum*. Esta noção se apresentou como meio para que se possibilitasse o acesso às querelas acerca dos dois conceitos de "verdade" em torno da filosofia tomasiana, ou seja, *veritas rei* e *veritas intellectus*. Para tanto, fez-se necessário buscar justificção para a afirmação do *verum* enquanto transcendental. Não obstante, notou-se que tanto a conversibilidade com o *ens* quanto a adiçção puramente conceitual a esta noção são preservados pelo Aquinate.

Por conseguinte, o estudo estipulado no terceiro capítulo deu demonstração de que a noção de *verum* acrescenta ao *ens* – isto é importante – uma relação de razão com o intelecto. Neste sentido, Tomás de Aquino argui que os transcendentais relacionais não podem acrescentar à noção de *ens* uma relação real, posto que, uma relação real pertence ao âmbito categorial.

Ademais, por tratar-se de uma relação de razão, a noção de *verum* acaba por exigir uma medida. Para o intelecto humano, as coisas naturais (*res naturales*) são a medida do intelecto especulativo; em contrapartida, o intelecto prático é a medida das coisas artificiais. Por conseguinte, para as coisas naturais, a relação com o intelecto humano é acidental, pois este não é a causa do ser delas. A compreensão da *veritas rei* expressa a relação da coisa com o exemplar (*causa exemplar*) divino. Assim, ela se fundamenta em sua própria forma, na medida em que realiza o exemplar divino. Por isso, no escrito tomasiano *In Sent.* I, d. 8, q. 1, a. 3, o *verum* aparece definido como uma adiçção de uma relação com a forma exemplar.

Dentro disso, percebe-se que as definições retiradas de Agostinho de Hipona e do Chanceler Felipe concentram-se apenas naquilo que se entende por *veritas rei*, aquilo que é tido por fundamento da *veritas intellectus*, na concepção tomasiana. Dessa forma, elas são deficientes quando se tem por finalidade apresentar uma definição formal da *ratio veri*.

Neste sentido, ao que diz respeito a esta última, ressaltou-se na pesquisa a busca por qual deveria ser o *topos* da verdade; respondeu-se, assim, que ela se encontra no intelecto e, no homem, na operação intelectual cognitiva que compõe e divide. No entanto, para que a verdade possa existir, não basta que o intelecto

formule um juízo correspondente a um estado de coisas. Portanto, faz-se necessário um momento “reflexivo”. Em outras palavras, o intelecto precisa afirmar ou negar que o conteúdo do juízo corresponde a este estado de coisas; que diz ser o que é e diz não ser o que não é.

Entretanto, a compreensão da *veritas intellectus* pode ser tida tanto como “verdade do intelecto divino” quanto “verdade do intelecto humano”. Em relação a isto, a afirmação de que há uma verdade apenas, a partir da qual as realidades (*res*) são ditas “verdadeiras” não seria um equívoco, uma vez que a verdade das coisas (*veritas rei*) se constitui em sua entidade adequada ao intelecto divino. Contudo, isso não é impeditivo para que existam verdades múltiplas, visto que, nas múltiplas manifestações das entidades, múltiplas são as adequações em cada intelecto humano. Assim, pôde-se presenciar esta esquemática como a fundamentação da originalidade da tese tomaiana, por meio da qual se pode afirmar que a verdade no ser humano e a verdade em Deus são “verdadeiras”.

Depois disso, foi posto de manifesto a importância de resolver a problemática das multiplicidades de verdades concernentes ao intelecto humano. Neste ponto, a fórmula da *adaequatio* se faz central, uma vez que ela preserva o caráter relacional de *verum*. Em consequência, a fórmula do Aquinate *adaequatio rei et intellectus* pode ser desenvolvida tanto como adequação do intelecto à coisa (*adaequatio intellectus ad rem*) – descrevendo a *veritas intellectus* –, quanto como adequação da coisa ao intelecto (*adaequatio rei ad intellectum*), o que descreve a *veritas rei*. A partir deste desdobramento (*adaequatio intellectus ad rem* e *adaequatio rei ad intellectum*), nota-se o modo em que a concepção de *adaequatio*, unindo diferentes definições de *verum*, é o ponto unificante das noções de *veritas rei* e *veritas intellectus*.

Por fim, algumas considerações sobre o processo de conhecimento segundo o Aquinate foram trazidas a fim de complementar as reflexões que foram configuradas a partir da interpretação de Tomás de Aquino embasada principalmente na análise de Jan Aertsen. Neste sentido, buscou-se fundamentação na leitura da *Summa Theologiae* I, q.84-89, na qual o Aquinate apresenta a sua compreensão sobre o processo cognitivo humano.

Assim sendo, a finalidade dessas últimas considerações foi demonstrar as repercussões epistemológicas que a fórmula da *adaequatio* traz à investigação da

verdade enquanto transcendental. Dentro deste escopo, notou-se na *adaequatio* uma expressão correspondente para o processo segundo o qual a quiddidade cognoscível da coisa (*res*) se torna inteligível para o intelecto humano.

Ademais, a abstração das espécies sensíveis e a intelecção das espécies inteligíveis da quiddidade da coisa reforça o caráter transcendental do intelecto humano, naquilo que condiz à sua relação com a realidade (*res*) enquanto totalidade. Esta compreensão relacional composta na teoria do conhecimento do Doutor Angélico auxilia na compreensão da noção de *adaequatio* – já que esta, como colocado anteriormente, é o ponto unificante entre *veritas rei* e *veritas intellectus* – enquanto pertencente ao transcendental *verum*, expresso pela cognoscibilidade do *ens*.

Desse modo, a problemática da *adaequatio* enquanto ponto unificante entre *veritas rei* e *veritas intellectus* expõe necessariamente que o acesso às realidades imateriais deve passar pelo trato com as realidades materiais, o que aproxima o discurso da metafísica mais a um plano lógico-transcendental do que propriamente lógico-categorial. Disso se tem o conhecimento daquilo que é imaterial precisamente por aquilo que é material. Assim, o conhecimento de *verum*, em termos de relacionalidade, se dá como informação adicional (*additio*) acerca do transcendental *ens*, aquele que é o primeiro na abertura transcendental do ser humano, isto é, aquele que é o primeiro na ordem do intelecto.

Neste sentido, compreender a filosofia escolástica medieval, e mais especificamente, a reflexão de Tomás de Aquino como pensamento transcendental – tal como pretende esta pesquisa, por meio dos estudos de Jan Aertsen – aparenta ser o viés mais adequado àquilo que corresponde a este período, posto que, reconhece-se nos autores deste tempo as devidas preocupações metafísico-epistemológicas em fundamentar aquilo que viria a ser – uma vez questionada a *arché* da ordem *physica* – a *arché* da ordem cognitiva.

Finalmente, cita-se por fim a menção que Carlos do Nascimento ao filósofo francês Gilles Deleuze, o qual, em sua obra *Lógica do Sentido*, sintetiza o proceder

dos filósofos a partir de três imagens, ao terminar seu comentário introdutório à *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino¹:

Os filósofos das alturas, cuja imagem foi fixada pelo platonismo; os filósofos das profundezas, simbolizados por Empédocles, retrabalhado por Nietzsche; os filósofos da superfície – os cínicos e os estoicos. Talvez seja possível valer-se das imagens propostas por Deleuze para situar a maneira como Tomás de Aquino analisa o conhecimento intelectual humano. Esta análise se opõe claramente a uma filosofia das alturas – os diversos platonismos, que inclusive despojam o sujeito humano de seu conhecimento. A falar propriamente, este não conhece; algo conhece através dele e este algo lhe é transcendente, está acima dele. Tomás traria o conhecimento superfície da Terra (como Aristóteles teria feito as ideias baixar do céu à Terra): é o indivíduo humano quem conhece por seu intelecto ativo e recipiente, não porque se confronte com um intelecto transcendente ou se volte para ele, mas porque se confronta com as imagens ou fantasias que os sentidos lhe proporcionam. O acesso às realidades imateriais transcendentem tem de passar necessariamente pelo trato com o mundo material; trata-se de um conhecimento fundamentalmente negativo: pode-se conhecer que são, mas não o que são e sim apenas o que não são. A análise de Tomás distancia-se também de uma filosofia das profundezas, na medida em que veda ao conhecimento humano o acesso direto às essências ou naturezas no mundo material. Tais essências ou naturezas são visadas, mas só atingíveis ou expressáveis pela via de suas manifestações sensíveis – os acidentes próprios.

Nota-se, enfim, que a fundamentação tomasiana do que vem a ter prioridade no intelecto humano abrirá espaço para as mais variadas formas de filosofias que se formarão nos séculos posteriores, cada vez mais ressaltando o caráter autônomo desta dimensão humana àquilo que diz respeito ao seu trato com a realidade, pelo menos até os novos ventos das determinações epistemológicas – como um modo de transcendência – configuradas pelo inconsciente, ou ainda, pela superestrutura econômica, voltariam a despojar o sujeito humano de sua autonomia. Portanto,

¹ TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 38-39.

mesmo assim, o questionamento de Tomás de Aquino do que vem a dar-se primeiramente na ordem intelectual humana deve ainda ser um questionamento importante para o tempo presente; tempo em que novamente se põe na via íngreme da busca por autonomia.

REFERÊNCIAS

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS PRIMÁRIAS:

AGOSTINHO DE HIPONA. *De Trinitate*. Madri: BAC, 1948. (Obras de San Agustín).

_____. *Solilóquios e a Vida Feliz (Soliloquia)*. São Paulo: Paulus, 1998.

ALBERTO MAGNO. *De bono*. Münster: Monasterii Westfolorum, 1972. (editio Coloniensis, P. Simon (ed.), S. Alberti Magni Opera Omnia, t. XXVIII)

_____. *Super Dionysium De divinis nominibus*. Münster: Monasterii Westfolorum, 1972. (editio Coloniensis, P. Simon (ed.), S. Alberti Magni Opera Omnia, t. XXXVII)

ALEXANDRE DE HALES. *Summa theologica*. Quaracchi: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1923-8. (Studio et cura pp. Collegii S. Bonaventurae, t. I et II)

ARISTÓTELES. *Categorias*. Goiânia: UFG, 2005.

_____. *Ética Nicomaquea; Ética Eudemia*. Madrid: Gredos, 1995a.

_____. *Física*. Madrid: Gredos, 1995b.

_____. *Kategorien: Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck (De interpretatione)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995c.

_____. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Meteorológicos*. Lisboa: INCM, 2017.

_____. *Órganon*. São Paulo: Edipro, 2005.

_____. *Política*. 3. ed. Brasília: UnB, 1997.

_____. *De anima*. Oxônia [Oxford]: Typ. Clarendoniano, 1956.

AVICENA. *Liber de philosophia prima sive scientia divina*. (vol. 3) Louvain: E. Peeters, 1977-1983.

BOAVENTURA DE BAGNOREGIO. *Opera Omnia*. Florentiam: Quaracchi (vol. 1), 1882.

DIONYSIUS THE AREOPAGITE. *The Divine Names and the Mystical Theology*. London; New York: The Macmillan Co., 1920.

FELIPE O CHANCELER. *Summa de bono*. Bernae: Francke, 1985. (Nikolaus Wicki (ed.) Corpus Philosophorum Medii Aevi. 2. vol.)

PARMÊNIDES. *Da Natureza*. São Paulo: Loyola, 2002.

PEDRO ABELARDO. *Lógica para principiantes*. Petrópolis: Vozes, 1994.

PROCLUS. *Liber de Causis*. 2. ed. Wisconsin: Marquette University Press, 1984.

SCOTUS, John Duns. *On being and Cognition: Ordinatio 1.3*. New York: Fordham University Press, 2016.

TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Peryermeneias*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzberg, 1980 (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, t. I).

_____. *In libro Posteriorum Analyticorum*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzberg, 1980 (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, t. I).

_____. *In Libros Physicorum*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzberg, 1980 (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, t. IV).

_____. *In Libros Metaphysicorum*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzberg, 1980 (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, t. IV).

_____. *In quattuor libros Sententiarum*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzberg, 1980 (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, t. I).

_____. *Quæstiones De Quodlibet*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzberg, 1980 (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, t. III).

_____. *Quaestiones Disputatae de Potentia*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzberg, 1980, (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, t. III).

_____. *Quæstiones Disputatæ de Veritate*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzberg, 1980 (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, t. III).

_____. *Quæstiones Disputatæ de Virtutibus*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzberg, 1980 (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, t. III).

_____. *Sententia libri de anima*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzberg, 1980 (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, t. I).

_____. *Ser e Essência (De Ente et Essentia)*. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *Suma Contra os Gentios*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

_____. *Suma de Teologia [Primeira parte – questões 84-89]*. 2. ed. Tradução e Introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2016.

_____. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2003 (vol. I-IX).

_____. *Summa contra Gentiles*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzberg, 1980 (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, t. II).

_____. *Summa Theologiæ*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzberg, 1980 (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, t. II).

_____. *Super Boethium de Trinitate*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzborg, 1980 (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, t. II).

_____. *Super librum de causis expositio*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzborg, 1980 (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, t. II).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS SECUNDÁRIAS:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. S. Paulo: Martins Fontes, 1998.

AERTSEN, Jan Adrianus. *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.

_____. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought, From Philip the Chancellor (CA. 1225) to Francisco Suárez*. [Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 107], Leiden-Boston: Brill, 2012.

_____. "Is Truth Not a Transcendental for Aquinas?" In: KWASNIEWSKI, Peter (ed.). *Wisdom's Apprentice: Thomistic Essays in Honor of Lawrence Dewan, O.P.* Washington: The Catholic University of America Press, 2007, pp. 3-12.

_____. "Method and Metaphysics: The *via resolutionis* in Thomas Aquinas". In: *The New Scholasticism*, vol. 63, n. 4 (1989), pp. 405-418.

_____. "The Philosophical Importance of the Doctrine of the Transcendentals in Thomas Aquinas". In: *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 52, n. 204 (2), Saint Thomas d'Aquin (Juin 1998), pp. 249-268.

_____. "What is First and Most Fundamental? The Beginnings of Transcendental Philosophy". In: AERTSEN, Jan; SPEER, Andreas (Herausgegeben). *Was ist Philosophie im Mittelalter?* [Miscellanea Mediaevalia: Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zur Köln, Band 26], Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1998, pp. 177-192.

BOBBIO, Norberto. *Locke e o Direito Natural*. Brasília: UnB, 1997.

BOEHNER, Philotheus, "The System of Metaphysics of Alexander of Hales", *Franciscan Studies*, vol. 1, n. 26 (1945), pp. 366-414.

CONTANT, Alain. "A Hypothesis about the Science of the Transcendentals as Passiones Entis according to Saint Thomas Aquinas." In: *Alpha Omega*, vol. 17, n. 2 (2014), p. 213-266.

COPELSTON, Frederick. *Historia de la Filosofía*. Vol. II, Barcelona: Ariel, 1983.

CRYSTAL, Ian. "The scope of thought in Parmenides". In: *Classical Quarterly*, vol. 52, n. 1, 2002, p. 207-219.

DAVIES, Brian. *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Editora 34, 1999.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*, São Paulo: Martin Claret, 2012.

DEWAN, Lawrence. "Is Truth a Transcendental for St. Thomas Aquinas?" In: *Nova et Vetera* (English Edition) vol.2, n.1 (2004), pp. 1-20.

DOBIE, Robert J. *Thinking through Revelation: Islamic, Jewish, and Christian Philosophy in the Middle Ages*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2019.

FARIA, Ernesto. *Dicionário Escolar Latino-Português*. 3. ed. Rio de Janeiro: C.N.M.E., 1962.

FRANCO Jr., Hilário. *A Idade Média Nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2001.

GARDEIL, Henry-Dominique. *Iniciação à Filosofia de Tomás de Aquino*. Tomo. I: Lógica. São Paulo: Duas Cidades, 1967.

_____. *Iniciação à Filosofia de Tomás de Aquino*. Tomo. IV: Metafísica. São Paulo: Duas Cidades, 1967.

GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. "Avicenne et le point de départ de Duns Scot". *Arquives d'histoire doctrinale et littérature du Moyen Age*, vol. 2, n. 1 (1927), pp. 89-149.

_____. *O Espírito da Filosofia Medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GILBERT, Neal. *Renaissance Concepts of Method*. New York: Columbia University Press, 1963.

GORIS, Harm. *Theology and Theory of the Word in Aquinas: Understanding Augustine by Innovating Aristotle*. In: M. Dauphinais, B. David, & M. Levering (Eds.), *Aquinas the Augustinian*. Washington DC: Catholic University of America Press, 2007, p. 62-78.

GRACIA, Jorge J. E.; NOONE, Timothy B. (eds.). *A companion to Philosophy in the Middle Ages*. Blackwell: Blackwell Publishing Ltd, 2002.

HADOT, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 2006.

HAMELIN, Guy. "Vontade (boulesis) e consentimento (sunkatathesis) em Aristóteles e Abelardo: atos do apetite (orexis) ou da razão (lógos)?" In: *Revista DoisPontos*, vol.7, n. 1, 2010, p. 23-39.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

HENLE, Robert John. *Saint Thomas and Platonism: A study of the Plato and Platonic Texts in the writing of Saint Thomas*. The Hague: Martinus Nijhof, 1956.

HONNEFELDER, Ludger; WOOD, Rega; MECHTHILD, Dreyer. *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*. Leiden; New York; Köln: E.J. Brill, 1996.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Martin Claret, 2009.

_____. „Reflexionen zur Metaphysik“. *Akademie-Ausgabe*, vol. XVIII. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonere. (orgs.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

KRETZMANN, Norman; KENNY, Antony; STUMP, Eleonre et al. (orgs.). *The History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

LEITE, Thiago Soares. *Thomas de Aquino e o Conceito de Adaequatio*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (Programa de Pós-Graduação em Filosofia), Porto Alegre: PUC-RS, 2007.

LOBATO, Abelardo. *Santo Tomás de Aquino y la via transcendental en filosofía*. In: PICKAVÉ, Martin. *Die Logik des Transcendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 56 Geburtstag – Miscellanea Mediaevalia*, 30. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2003, pp. 163-178.

McDONALD, Scott. "The metaphysics of goodness and the doctrine of the transcendentals". In: McDONALD, Scott. (Org.). *Being and Goodness*. Ithaca: Cornell University Press, 1991, p. 33-34.

_____. *Theory of Knowledge*. In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonere. (orgs.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997., p. 160-195.

McGRADE, Arthur Stephen (Org.). *Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

MENESES, S.; MENDONÇA, J. "A Metafísica Tomista do Esse". In: *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, vol. 5, n. 1 (2018), pp. 119-137.

METZ, Johann-Baptist. „Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin“. *Zeitschrift für Katholische Theologie*, vol. 87, n.1 (1965), pp. 104-108.

RIDLER, Vivian et alli. *Oxford Latin Dictionary*. London: Oxford University Press, 1968.

OWENS, Joseph. "The Present Status of Alpha Elatton in the Aristotelian Metaphysics". In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 66, n.2 (1984), pp. 148-169.

POUILLON, H. "Le premier traité des propriétés transcendantales, la 'Summa de bono' du Chancelier Phillipe". In: *Revue néoscholastique de philosophie*, 1939 (42), pp. 40-77.

RAPOSO, Eva Rodriguez Ferreira Guilherme. "Francisco Suárez. Último Medieval, Primeiro Moderno: A Ideia Exemplar". In: *Cauriensia*, vol. 5 (2010), pp. 261-281.

SALLES, Sergio de Souza. *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.

SCHULZ, Gudrun. *Veritas est Adæquatio Intellectus et Rei: Untersuchungen zur Wahrheitslehre des Thomas von Aquin und zur Kritik Kants an einem überlieferten Wahrheitsbegriff*. Leiden; New York; Köln: E.J. Brill, 1993.

TUGENDHAT, Ernst. "A Questão do Ser e seu Fundamento Linguístico". Tradução: Fabrício Borges. In: *Ekstasis: Revista de fenomenologia e hermenêutica*, vol. 2, n. 2, 2013, p. 183-200.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

VIEIRA, Jair Lot. *Dicionário de Latim: termos e expressões*. São Paulo: Edipro, 2016.

WIELE, Jan van de. "Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de saint Thomas", *Revue philosophique de Louvain*, vol. 25, n.1, 1954, pp. 521-571.

WIPPEL, John F. "Thomas Aquinas Derivation of the Aristotelian Categories (Predicaments)". In: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 25, n. 1 (1987), pp.13-34.

Arthur da Silva Pinto

é mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS (2021) e apresenta sua dissertação nesta obra. Concluiu seu Bacharelado em Filosofia (2013), no Seminário Maria Mater Ecclesiae do Brasil e sua Licenciatura (2018), na PUCRS. Atualmente é professor de Educação Básica na Rede Sinodal - Colégio Sinodal da Paz em Novo Hamburgo, RS, lecionando Ensino Religioso para os Anos Finais e Filosofia e Sociologia para o Ensino Médio. Além do trabalho docente, Arthur orienta projetos cívicos e de iniciação científica na mesma instituição. O filósofo também é participante da Sociedade Brasileira pelo Estudo da Filosofia Medieval, do Grupo de Estudos de Filosofia Medieval e do Grupo de Estudos de Filosofia da Religião da PUCRS.



