

PROVÍNCIA ECLESIAÍSTICA DE GOIÂNIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA SANTA CRUZ
CURSO DE FILOSOFIA

**A VERDADE COMO ADEQUAÇÃO DO INTELECTO COM A COISA,
NA PERSPECTIVA DE TOMÁS DE AQUINO**
DIVINO ETERNO PEREIRA CAMPOS

GOIÂNIA/GO
2011

DIVINO ETERNO PEREIRA CAMPOS

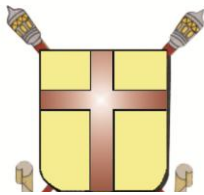
**A VERDADE COMO ADEQUAÇÃO DO INTELLECTO COM A COISA,
NA PERSPECTIVA DE TOMÁS DE AQUINO**

Monografia apresentada no curso de filosofia do Instituto de Filosofia e Teologia Santa Cruz, como requisito parcial da conclusão do curso.

Orientadora: Prof.^a Esp. Kariny Penna Pinheiro.

GOIÂNIA/GO

2011



INSTITUTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA SANTA CRUZ

Verdade e Comunhão

PROVÍNCIA ECLESIÁSTICA DE GOIÂNIA

INSTITUTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA SANTA CRUZ

CURSO DE FILOSOFIA

ATA DE APRESENTAÇÃO DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

Data: 02 de Dezembro de 2011.

Hora: 09:05 hs

Local: Auditório

Acadêmico: Divino Eterno Pereira Campos.

Título: **A VERDADE COMO ADEQUAÇÃO DO INTELECTO COM A COISA, NA PERSPECTIVA DE TOMÁS DE AQUINO.**

Profº Esp. Kariny Penna Pinheiro

Orientadora

Divino Eterno Pereira Campos

Concluinte

Nota: _____

Goiânia, 02 de Dezembro de 2011.

Veritas et Communio

Mons. Luiz Gonzaga Lobo

Diretor

Ao meu irmão, Randis.

Agradeço primeiramente a Deus, fonte do meu existir e da minha vocação. À Igreja particular de Goiânia, por se fazer na minha vida possibilidade de resposta ao chamado de Deus. À equipe de formação do Seminário Interdiocesano S. João Maria Vianney. Aos professores do Instituto Santa Cruz. Aos meus familiares. E a todas as pessoas que rezam por mim.

”A filosofia não consiste num sistema subjetivamente
construído, segundo o parecer do filósofo, mas deve
ser a fiel reflexão da ordem das coisas na mente
humana” (Alocução no VIII Congresso Tomista In-
ternacional comemorando o centenário da Encíclica
Aeterni Patris, em 19.09.1980.).

RESUMO

A verdade, para Tomás de Aquino, se dá como adequação. No sentido formal, adequação do intelecto com a coisa, não obstante, considerando a verdade ontológica como o fundamento da verdade lógica. Assim, a verdade, enquanto produção da realidade no intelecto, não depende do juízo da alma, e sim da própria existência da realidade.

Palavras-chave: Verdade; adequação; intelecto; coisa.

ABSTRACT

The truth, for St. Thomas, is conceived as conformity. In a formal sense, appropriateness of the intellect with the thing, however, considering the fact as the ontological foundation of logical truth. Thus, the truth, while the production of reality in the intellect, does not depend on the discretion of the soul, but the very existence of reality.

Key-words: Truth; fitness; intellect; thing.

LISTA DE ABREVIÇÕES

Tomás de Aquino:

Sobre a verdade – Questões disputadas sobre a verdade

ST – Suma Teológica

Aristóteles:

Met. – Metafísica

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1. AS CONCEPÇÕES DA VERDADE NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA.....	13
1. 1. GÊNESE ETIMOLÓGICA DO TERMO VERDADE NO OCIDENTE.....	13
1. 2. GÊNESE DA CONCEPÇÃO DA VERDADE NO OCIDENTE.....	14
1. 3. AS DEFINIÇÕES DA VERDADE NO OCIDENTE.....	7
1. 3. 1. A verdade como Correspondência.....	17
1. 3. 2. A Verdade como Revelação.....	19
1. 3. 3. A Verdade como Conformidade com uma Regra ou Conceito.....	21
1. 3. 4. A Verdade como Coerência e Utilidade.....	22
2. O CONCEITO DE VERDADE EM TOMÁS DE AQUINO.....	24
2. 1. VERDADE ONTOLÓGICA.....	25
2. 2. VERDADE LÓGICA.....	27
2. 3. A VERDADE DAS COISAS.....	31
2. 3. 2. O Fundamento da Cognoscibilidade das Coisas.....	32
2. 3. 3. O Fundamento da Inesgotabilidade da Verdade das Coisas.....	33
2. 3. 4. A Relação entre a Realidade e a Falsidade.....	35
3. O CONHECER HUMANO.....	37
3. 1. CONHECIMENTO SENSITIVO.....	39
3. 1. 1. Os Sentidos Externos.....	41
3. 1. 2. Os Sentidos Internos.....	41
3. 1. 2. 1. A Consciência Sensível ou Sentido Comum.....	43
3. 1. 2. 2. A Fantasia ou Imaginação.....	43
3. 1. 2. 3. A Estimativa.....	44

3. 1. 2. 4.	A memória Sensível.....	45
3. 2.	CONHECIMENTO INTELECTIVO.....	46
3. 2. 1.	O Intelecto Possível e o Intelecto Agente.....	47
3. 2. 1. 1.	Intelecto Agente.....	49
3. 2. 1. 2.	Intelecto Possível.....	49
3. 2. 2.	As Principais Funções do Intelecto.....	50
3. 2. 2. 1.	A Memória Intelectiva.....	51
3. 2. 2. 2.	A Razão.....	51
3. 2. 2. 3.	A Razão Superior e a Razão Inferior.....	52
3. 2. 2. 4.	A Inteligência.....	53
3. 2. 2. 5.	O Intelecto Especulativo e o Intelecto Prático.....	54
3. 2. 2. 6.	A Sindérese ou Consciência Moral.....	54
3. 2. 2. 7.	A Consciência.....	55
4.	CONCLUSÃO.....	56
5.	REFERÊNCIAS.....	59

INTRODUÇÃO

A Escolástica, após uma longa preparação e um desenvolvimento promissor, chega ao seu ápice na figura de São Tomás. Ele, de certa forma, sintetiza em seu pensamento não apenas o pensamento escolástico, mas também o pensamento patrístico, que culminou em Agostinho, rico de elementos helenistas e neoplatônicos; e o patrimônio da revelação judaico-cristã. Além disso, converge ao seu pensamento o aristotelismo, que lhe chega enriquecido com os comentários pormenorizados, especialmente árabes; e, posteriormente com traduções fiéis feitas por Guilherme de Moerbeke direto do grego para o latim. São Tomás, portanto, com o seu pensamento, de certa forma, uni fé e razão. De tal modo que nasce uma unidade dialética profunda entre a razão e a fé.

A cerca da atualidade do seu pensamento, João Ameal¹ afirma que diante da crise do pensamento da contemporaneidade, que se dissolve num ceticismo negador de princípios universais e perenes, que se fundamenta num subjetivismo negador do transcendente e da verdade em si, nunca o pensamento de São Tomás foi tão atual, ou necessário.

Contra as aberrações do mobilismo total, São Tomás afirma o Ser como ponto de apoio estável; contra as negações suicidas do ceticismo, afirma a existência da verdade, (...) contra os desatinos subjectivos e as fábulas do Inconsciente, afirma o predomínio realista do Senso Comum, fundado na claridade inabalável dos primeiros princípios².

Neste sentido, diante da atual conjuntura intelectual, faz-se necessário o homem “reencontrar a via construtiva e unificadora (...) para se entregar, com humildade esclarecida, a uma disciplina que o leve à conquista da Verdade”.³ E, de fato, o objetivo do trabalho que doravante se segue é apresentar o conceito tomista da verdade como adequação da inteligência com a coisa, como uma via segura e perene para se estabelecer as fronteiras entre a verdade e a falsidade, entre o verdadeiro e o falso, entre um juízo correto e um juízo equivocado, sem nos deixarmos levar pelo relativismo, para o qual a verdade está apenas no âmbito da

¹ AMEAL, João. São Tomás de Aquino. 3. ed. Porto: Livraria Tavares Martins, 1947.

² AMEAL, João. Ibidem, p. 17 -18.

³ AMEAL, João. Ibidem, p. 20.

justificativa e da interpretação.

Para tanto, no primeiro capítulo, buscaremos elaborar uma síntese acerca das concepções da verdade na história da filosofia. Esse processo partirá dum estudo sobre a gênese etimológica do termo verdade no ocidente, que, segundo a Chauí⁴, se dá a partir de três terminologias: *aletheia*, do grego; *veritas*, do latim; e *emunah*, do hebraico. Discorrido sobre este primeiro momento, abordaremos a gênese da concepção da verdade no ocidente segundo a definição de José Ferrater Mora⁵, para o qual a concepção da verdade no ocidente se deu a partir de dois sentidos: em referência a uma proposição, ou em referência à realidade. Na sequência, a partir do Abbagnano⁶, estudaremos as principais definições da verdade no ocidente.

No segundo capítulo, no qual será abordado em si mesmo o conceito tomista acerca da verdade, abordaremos os conceitos de verdade ontológica e de verdade lógica, uma vez que, segundo Josef Pieper⁷, estes conceitos, principalmente em Tomás, estão profundamente relacionados. Além disso, neste mesmo capítulo, estudaremos a concepção tomista acerca da verdade das coisas, abordando questões sobre o fundamento da cognoscibilidade das coisas, da inesgotabilidade da verdade das coisas, como também a relação entre a realidade e a falsidade.

No terceiro capítulo, após termos discorrido sobre a concepção de Tomás de Aquino acerca da verdade como adequação do intelecto com a coisa, buscaremos demonstrar a sua definição na prática, no processo do conhecimento, pelo qual a alma tem em si todas as coisas. Assim, abordaremos as principais linhas da teoria do conhecimento tomista. Neste sentido, dividiremos o terceiro capítulo segundo a forma com que Tomás define o processo do conhecimento humano. Para ele, o conhecimento inicia-se a partir dos sentidos, assim, partiremos do conhecimento sensitivo, para concluirmos este capítulo na abordagem do conhecimento intelectual, que constitui o ato mais sublime da alma humana.

⁴CHAUI, Marilena. Convite à filosofia. 9 ed. São Paulo: Editora Ática, 1997.

⁵MORA, José Ferrater. Dicionário de filosofia. Lisboa: Dom Quixote, 1978.

⁶ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de filosofia. 5 ed. São Paulo: Martins Fonte, 2007.

⁷PIEPER, Apud LAUAND, Luiz Jean. Tomás de Aquino: vida e pensamento – estudo introdutório geral. In: Verdade e Conhecimento. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Av. Anápolis, 2020, Jardim das Aroeiras, Goiânia – Goiás, CEP: 74.770-495

Fone: (62) 3567-9060 e-mail: institutosc@superig.com.br

1. AS CONCEPÇÕES DA VERDADE NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

“Ó verdade, verdade, pela qual intimamente suspiravam as fibras da minha alma”.⁸

O homem, dotado das faculdades intelectuais, é capaz de, na sua interação com o mundo, desvendá-lo. E, com efeito, nesse desvendar o desconhecido se dá, assim como afirma Aristóteles, a partir do espanto, do fascínio. E, de fato, este espanto, este encanto na história da filosofia no ocidente é determinado com as várias formas de dizer o que é a verdade. Assim, buscaremos, neste capítulo, realizar uma síntese, para que a partir dela possamos situar o pensamento de Tomás dentro dessas várias formas de conceber a verdade.

1. 1. GÊNESE ETIMOLÓGICA DO TERMO VERDADE NO OCIDENTE

O que é a verdade? O que nós ocidentais compreendemos com o termo verdade? Segundo a Marilena Chauí⁹, a nossa concepção de verdade, ao longo dos séculos se constituiu a partir de três definições diferentes, advindas da língua grega, da latina e da hebraica.

Em grego, o termo que se emprega para a palavra verdade é *aletheia*, cujo significado expressa o não-oculto, o não-escondido, o não-dissimulado. A verdade, nesta perspectiva, é a manifestação daquilo que é ou existe tal como é; ou seja, o verdadeiro é aquilo que é evidente ou plenamente visível à razão. Neste sentido, o verdadeiro se opõe ao falso, ao *pseudos*, que é o encoberto, o escondido. A verdade, nestes termos, é uma qualidade das próprias coisas; isto é, um atributo do ser, pois o ser é aquilo que se manifesta, que se deixa desvelar pelo *logos*.

Em latim, o termo empregado para expressar a palavra verdade é *veritas*, que se refere à precisão, ao rigor e à exatidão de um discurso. O verdadeiro, neste

⁸AGOSTINHO. Confissões, 3, 6.

⁹CHAUI, Marilena. op. cit., p. 99.

sentido, está em relação à linguagem enquanto narrativa histórica. Uma narrativa, portanto, é verdadeira quando a linguagem enuncia os fatos reais. Por outro lado, em hebraico, o termo que se emprega para manifestar o verdadeiro é *emunah*, cujo significado é confiança; ou seja, a verdade é crença fundada na esperança e na confiança, orientada ao por vir.

A concepção ocidental acerca da verdade, portanto, é uma síntese dessas três formas de expressar o que é a verdade. Por isso, concebemos a verdade enquanto referência às coisas presentes, aos fatos passados, à linguagem e às coisas futuras.

1. 2. GÊNESE DA CONCEPÇÃO DA VERDADE NO OCIDENTE

No contexto histórico do pensamento filosófico ocidental acerca da verdade, o termo “verdade” foi compreendido a partir de dois sentidos¹⁰: enquanto refere-se a uma proposição, ou enquanto refere-se à realidade. No entanto, nem sempre é fácil distinguir entre estes dois sentidos de verdade, pois uma proposição verdadeira refere-se a uma realidade, enquanto, por outro lado, de uma realidade diz-se que é verdadeiro. Assim, a verdade no sentido proposicional e no sentido real mantém entre si uma tênue distinção, uma vez que, em um sentido ou em outro, ambas referem-se uma à outra.

Os gregos, a princípio, procuraram investigar a verdade face à falsidade, à aparência. Neste sentido, a verdade era idêntica à realidade. Ela era um dos desdobramentos do ser. Mas, os gregos não conceberam a verdade apenas neste sentido. Ocuparam-se também da verdade enquanto proposição, como propriedade de certos enunciados dos quais se diz que são verdadeiros.

Segundo Mora¹¹, a mais celebrada fórmula a este respeito é a que Aristóteles expressa: “dizer do que é que não é, ou do que não é que é, é o falso: dizer do que é o que é e do que não é o que não é, é o verdadeiro”¹². Assim, Aristóteles exprime pela primeira vez o que se conceberá como verdade lógica.

¹⁰Cf. MORA, José Ferrater. op. cit., p. 291.

¹¹Cf. MORA, José Ferrater. op. cit., p. 291.

¹²ARISTÓTELES, Met. Γ, 7, 1011 b 26-8. In: REALE, Giovanni. Metafísica de Aristóteles II. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2005., p. 179.

Desta forma de definir a verdade, de exprimir o que seja a verdade infere-se uma relação entre enunciado e verdade; isto é, entre proposição e realidade. “Esta relação do enunciado com a coisa enunciada foi logo chamada correspondência ou adequação; a verdade é verdade do enunciado enquanto corresponde com algo que se adequa ao enunciado”¹³. Na modernidade, segundo a concepção idealista, a verdade era entendida como verdade lógica; isto é, no sentido da semântica. Nesta perspectiva, o ser reduz-se a conteúdo de pensamento. Desta forma, a verdade tem como fundamento o próprio pensamento, as suas leis formais.

Para melhor compreendermos este sentido de conceber a verdade, podemos nos referir a Kant, quando ele fala da verdade segundo o sentido transcendental kantiano. Segundo seu pensamento, “se o objecto do conhecimento é a matéria da experiência ordenada pelas categorias, a adequação entre o entendimento e a coisa encontrar-se-á na conformidade entre o entendimento e as categorias do entendimento”¹⁴. A verdade, portanto, é essencialmente verdade do conhecimento, correspondente com a verdade do ser conhecido. Deste modo, na *Crítica da razão pura*, Kant define a verdade como a concordância do conhecimento com seu objeto.

Assim, nestes termos, a verdade é concebida como uma relação imanente ao espírito; ou seja, a verdade seria a objetividade do pensamento. “Assim teríamos que a verdade é o acordo do juízo com as leis imanes da razão, ou simplesmente o acordo do pensamento consigo mesmo”¹⁵.

Na contemporaneidade, alguns filósofos voltaram-se em parte à forma escolástica de conceber a verdade; isto é, à verdade como correspondência. Segundo Mora¹⁶, no que se refere à fenomenologia, o questionamento acerca da verdade, empreendido por Husserl ao longo da investigação das relações entre a verdade e a evidência, leva ao conceito de verdade como uma situação objetiva, enquanto correspondência de um ato identificador; e a uma identidade ou plena adequação entre o idealizado e o dado como tal, enquanto correspondente de uma identificação de coincidência.

¹³MORA, José Ferrater. op. cit., p. 292.

¹⁴MORA, José Ferrater. op. cit., p. 292.

¹⁵SPROVIERO, Mario Bruno. A verdade e a evidência – estudo introdutório geral. In: TOMÁS DE AQUINO. Verdade e Conhecimento. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 87.

¹⁶MORA, José Ferrater. op. cit., p. 293

Porém, este conceito refere-se ao objetivo, enquanto que nas relações ideais entre as essências significativas dos atos coincidentes é necessário compreender a verdade como a ideia correlata à forma do ato; ou seja, a ideia de correspondência plena como tal.

Portanto, nesta perspectiva, para o pensamento fenomenológico de Husserl, a verdade é a correspondência da intenção ao objeto¹⁷. A consciência é sempre intenção de algo. Acerca disso, ele afirma que,

Onde uma intenção representativa através do ideal de perfeita percepção conseguir a última completude, então se realizou a autêntica *adaequatio rei et intellectus*: o objeto concreto é exatamente como intencionado, está verdadeiramente “presente” ou “dado”, não há mais nenhuma intenção parcial implícita que falte para sua completude¹⁸.

Partindo de alguns pressupostos de Husserl, Heidegger nega que a verdade seja primariamente a adequação do intelecto com a coisa, e sustenta que a verdade é a verdade; ou seja, ele afirma que a verdade se dá como revelação. E esse papel desvelador da verdade compete ao *Dasein*, cujo modo de ser se dá na compreensão do ser, da sua existência.

E, de fato, segundo Nicola Abbagnano¹⁹, Heidegger enfatizou o caráter de revelação ou descobrimento da verdade, aplicando-se inclusive à utilização etimológica da palavra grega *aletheia*. Ou seja, por um lado ele insistiu na relação estreita entre o modo de ser da verdade e do homem, pois só ao homem a verdade pode revelar-se e revela-se. Por outro lado, enfatizou que o lugar da verdade não é o juízo, assim como afirma S. Tomás nas *Questões discutidas sobre a verdade* e na Questão XVI, da *Súmula Teológica 1ª parte*²⁰.

Além disso, Heidegger afirmou que a verdade não é uma revelação de caráter predicativo; isto é, a verdade, na sua concepção, “consiste no ser descoberto do ser das coisas, ou das próprias coisas, e no ser descobridor do homem”²¹. O

¹⁷Cf. SPROVIERO, op. cit., p.99.

¹⁸HUSSERL, Apud SPROVIERO, op. cit., p.99.

¹⁹Cf. ABBAGNANO, Nicola. op. cit., p. 997.

²⁰O desenvolvimento desta questão de Tomás de Aquino será efetivado no segundo capítulo deste, por isso, essa questão não será aprofundada neste capítulo primeiro.

²¹HEIDEGGER, Apud ABBAGNANO, Nicola. op. cit., p. 997.

homem é um ente cujo ser dá acesso ao ser. Ou seja, o homem é de tal modo que no seu ser o ser se torna acessível, a verdade pode ser desvelada.

1. 3. AS DEFINIÇÕES DA VERDADE NO OCIDENTE

Apontando uma terceira perspectiva de dizer acerca do que é a verdade, segundo Abbagnano²², é possível distinguir a verdade em cinco conceitos fundamentais: a verdade como correspondência; a verdade como revelação; a verdade como conformidade a uma regra; a verdade como coerência; e, por fim, a verdade como utilidade. Não obstante terem fins diferentes e embora sejam díspares e mutuamente irreduzíveis, é possível encontrar mais de uma dessas concepções no mesmo filósofo.

A definição da verdade como correspondência é a mais usual e remonta à Antiguidade. A verdade como revelação é sustentada pelo dado empírico e teológico. Aquele afirmando que a verdade se dá de imediato pela sensação ou intuição, este afirmando que um dado transcendente revela ao homem suas verdades eternas. A verdade como conformidade se dá quando as coisas necessariamente têm que se adequarem a um conceito ou regra específicos. Como coerência, a verdade se dá quando sustenta que aquilo que é contraditório não pode ser real ou verídico. E como utilidade, a verdade é concebida somente naquilo enquanto representa um fim útil ao homem.

1. 3. 1. A verdade como Correspondência

O conceito de verdade como correspondência, inicia-se na filosofia antiga, no período da Grécia Clássica, prolonga-se pelo helenismo, posteriormente pela patrística, perpassando a escolástica, a modernidade até os tempos atuais. Este conceito de verdade, segundo o Abbagnano²³, é o mais antigo e divulgado.

O primeiro filósofo a empregá-lo foi Platão, na definição do discurso

²²ABBAGNANO, Nicola. op. cit., p. 994.

²³ABBAGNANO, Nicola. op. cit., p. 994.

verdadeiro feito no *Crátilo*²⁴. Ele afirma que verdadeiro é o discurso que diz as coisas como são, e que falso é aquele que as diz como não são. No mesmo sentido, Aristóteles definiu a verdade como correspondência ao afirmar que “dizer do que é que não é, ou do que não é que é, é o falso: dizer do que é o que é e do que não é o que não é, é o verdadeiro”²⁵.

Desta forma, como afirma Abbagnano²⁶, “Aristóteles anunciava também as duas teses fundamentais dessa concepção de verdade”. A primeira afirmava que a verdade está no pensamento ou na linguagem, e não no ser ou nas coisas; e a segunda afirmava que a medida da verdade é o ser ou a coisa, não o pensamento ou o discurso.

Nas doutrinas posteriores, mantém-se fixa a definição de verdade, mas o critério de verdade, diferentemente das doutrinas anteriores em que o critério de verdade e a definição de verdade se coincidem, é considerado diferente. Isso se dá, por exemplo, no estoicismo e no epicurismo. Ambos continuam afirmando que a verdade é a adequação entre o conhecimento e a coisa. Mas julgam que o critério da verdade é diferente. Para os Estoicos, ele estava na representação, enquanto que os epicuristas afirmavam que ele estava na sensação, que é o próprio manifestar-se da coisa.

Em Santo Agostinho, a teoria da correspondência é acompanhada pela teoria da verdade como manifestação ou revelação. Agostinho, por um lado, concebe a verdade como “aquilo que é como aparece”²⁷, e por outro afirma a verdade como “aquilo que revela o que é, ou que se manifesta a si mesmo”²⁸.

Na escolástica, com Tomás de Aquino, a verdade é definida como adequação entre a coisa e o intelecto²⁹. Definição na qual o intelecto divino é mensurante e não mensurado, as coisas naturais são mensurantes e mensuradas, e o intelecto humano é mensurado e não mensurante, exceto nas coisas artificiais, em que o nosso intelecto é que dá a medida a essas coisas. Neste sentido, Mora³⁰

²⁴Cf. PLATÃO. *Crátilo*, 385 b.

²⁵ARISTÓTELES. *Met.*, Γ, 7, 1011 b 26-8. In: REALE, Giovanni. op. cit., p. 179.

²⁶ABBAGNANO, Nicola. op. cit., p. 994.

²⁷AGOSTINHO. *Solilóquios e a vida feliz*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 67.

²⁸AGOSTINHO, Apud ABBAGNANO, Nicola. op. cit., p. 995.

²⁹Cf. TOMÁS DE AQUINO. *ST I*, q. 16, a. 5, ad 2.

³⁰MORA, José Ferrater. op. cit., p. 292.

afirma que na escolástica, os pensadores deste período concebiam a verdade enquanto uma propriedade transcendental do ente, a qual é conversível com o ente. A verdade, assim, em todas as suas acepções, era concebida como adequação.

Em Ockham³¹, o conceito de correspondência perde alcance metafísico e teológico, e assume significado estritamente lógico ou semântico. Na esteira nominalista de Ockham, pode-se apontar filósofos como Hobbes, que insistia na perspectiva nominalista da verdade como simples atributo de proposição, o que Locke também realizou. Até Leibniz rejeitou a noção metafísica da verdade como atributo do ser, e limitou-se a ver a verdade simplesmente como “a correspondência das proposições, que estão no espírito, com as coisas das quais se trata”³².

Acerca da definição nominal da verdade, Kant pressupunha a verdade como acordo do conhecimento, das faculdades do conhecimento com o seu objeto. Assim, ele propunha a necessidade de encontrar para a verdade, um princípio que fosse válido para qualquer conhecimento. O pensamento kantiano se detinha, portanto, no critério formal da verdade que é a conformidade do conhecimento com as suas regras.

O conceito de verdade como correspondência, durante toda a história da filosofia, portanto, “nunca esteve ausente, nem na filosofia mais recente, pela qual às vezes é assumido como simples pressuposto, às vezes explicitamente defendido”³³.

1. 3. 2. A Verdade como Revelação

Esta definição de verdade se apresenta sobre duas formas fundamentais: uma empirista e outra metafísica ou teológica. Segundo a forma empirista, a verdade é aquilo que se revela imediatamente ao homem. E esta forma de revelação se dá sob a sensação, a intuição ou o fenômeno. Segundo a forma metafísica ou teológica, a verdade se revela em modos de conhecimento excepcionais ou privilegiados, em que, por meio dos quais se torna evidente a essência das coisas, seu ser ou seu princípio.

³¹Cf. ABBAGNANO, Nicola. op. cit., p. 995.

³²ABBAGNANO, Nicola. op. cit., p. 995.

³³ABBAGNANO, Nicola. Ibidem.

Segundo Abbagnano³⁴, no sentido empirista, consideravam a verdade como revelação os cirenaicos³⁵, que viam nas sensações a própria evidência das coisas, os epicuristas, que consideravam a sensação como critério da verdade, e os estoicos³⁶, para os quais o critério da verdade estaria na representação *cataléptica*³⁷. “Em geral todas as doutrinas que confiam à sensibilidade o conhecimento das coisas tendem a discernir na sensibilidade a revelação da natureza das coisas e identificam com tal revelação a própria verdade ou critério de verdade”³⁸.

No sentido metafísico ou teológico da verdade como correspondência, nasce o conceito de verdade como manifestação do ser ou do princípio supremo. “S. Agostinho afirmava dever existir uma natureza que esteja tão próxima da unidade que a produz em tudo e é una com ela; essa natureza é a V. ou o Verbo de Deus”³⁹. Além da Patrística, esse conceito de verdade é comum também na Escolástica, na qual a verdade é concebida como o próprio intelecto ou Verbo de Deus.

Na modernidade, com Descartes, esse mesmo conceito de verdade como revelação, com base no critério de evidência, levou a reconhecer a existência de verdades eternas, contempladas por Descartes no *cogito*. “Segundo Descartes, as V. eternas são garantidas e reveladas diretamente por Deus, e por isso são eternas”⁴⁰.

Na esteira de Descartes, o Romantismo muito valorizava o conceito de verdade como revelação. Hegel concebia o real enquanto verdadeiro como ideia, o qual só tem verdade por meio da ideia e nas formas da ideia.

³⁴ ABBAGNANO, Nicola. op. cit., p. 996.

³⁵ Os cirenaicos foram uma das escolas socráticas, provavelmente fundada por Aristipo de Cirene (séc. VI a.C). A ênfase do pensamento deles recaía-se sobre a moral. Para eles, o critério da verdade estava fundado na sensação, e o critério do bem, no prazer. A sua filosofia é profundamente marcada pelo hedonismo, pois, segundo o pensamento cirenaísta, a finalidade do homem é o prazer, uma vez que a felicidade está fundamentada no sistema dos prazeres. Cf. ABBAGNANO, Nicola. op. cit., p. 142 – 143.

³⁶ Cf. REALE, Giovanni. História da filosofia antiga: os sistemas da era helenística. São Paulo: Loyola, 1994, p. 277. v. III.

³⁷ A catalepsia é um conceito originalmente estoico, o qual não designa uma faculdade intelectual, mas uma faculdade de apreensão sensível da realidade por parte da alma. Os estoicos a entendiam como uma evidência, operacionável somente na dimensão da percepção e dos axiomas. Cf. MORA, José Frater. Dicionário de filosofia. 2 ed. São Paulo, Loyola, 2004, p. 415; REALE, Giovanni. op cit., p. 277 – 280.

³⁸ ABBAGNANO, Nicola. op. cit., p. 996.

³⁹ AGOSTINHO Apud ABBAGNANO, Nicola. op. cit., p. 997.

⁴⁰ ABBAGNANO, Nicola. op. cit., p. 997.

A ideia é a V: porque a V. é a correspondência entre a objetividade e o conceito. Não no sentido de que se as coisas externas correspondem às minhas representações: estas são, nesse caso, apenas representações exatas que eu tenho como indivíduo. Mas no sentido de que todo o real, enquanto verdadeiro, é a ideia e só tem V. por meio da ideia e nas formas da ideia⁴¹.

Na relação como meio termo entre a forma empírica e a forma metafísico-teológica da concepção de verdade como revelação, se dá a concepção fenomenológica e existencialista. Acerca da fenomenologia, esta se dá como um método que possibilita às essências manifestarem-se ou revelarem-se como tais. E a possibilidade dessa manifestação ou revelação é a *epochéiy*, que ao colocar entre parênteses o mundo, possibilita que as próprias coisas manifestem sua essência.

Heidegger, por outro lado, na esteira existencialista, defendeu que o lugar da verdade não é o juízo, e que a verdade não é uma revelação de caráter predicativo, mas consiste no ser descoberto do ser das coisas.

1. 3. 3. A Verdade como Conformidade com uma Regra ou Conceito

Na história da filosofia, essa concepção aparece esporadicamente. O primeiro a enunciá-la foi Platão. S. Agostinho afirmava que “acima da nossa mente há uma lei chamada V. e que nós podemos julgar todas as coisas em conformidade com essa lei, que, no entanto, escapa a qualquer juízo”⁴².

Contudo, assim como afirma Abbagnano⁴³, a mais importante expressão de conceito de verdade como conformidade com uma regra ou um conceito encontra-se em Kant. Ele, porém, não se vale dessa noção para realizar a sua definição da verdade. Essa noção lhe serve como critério de verdade.

De acordo com Kant, o critério pode referir-se só à forma da verdade; ou seja, do pensamento em geral, e consiste na conformidade com “as leis gerais necessárias do intelecto”. O que contradiz essas leis, na perspectiva kantiana, é

⁴¹HEGEL Apud ABBAGNANO, Nicola. op. cit., p. 997.

⁴²AGOSTINHO, Apud ABBAGNANO, Nicola. op. cit., p. 997.

⁴³ABBAGNANO, Nicola. op. cit., p. 997.

falso, uma vez que, neste sentido, a razão contradiz suas próprias leis, portanto, a si mesma⁴⁴.

A Verdade como conformidade com uma regra ou conceito, portanto, na história da filosofia, não se apresenta de forma substancial; ou seja, como característica determinante da forma de pensar de um filósofo ou escola filosófica. A sua presença se dá valendo-se no máximo como critério de verdade, como em Kant.

1. 3. 4. A Verdade como Coerência e Utilidade

Este tipo de concepção, a verdade como coerência, aparece no movimento idealista inglês da segunda metade do século XIX. A sua incidência, de fato, se dá na Inglaterra e nos Estados Unidos. Os filósofos dessa linha de concepção acerca da verdade consideram como irreal tudo o que é contraditório. Portanto, admitiam que a verdade ou a realidade são coerência perfeita.

Com efeito, essa coerência não é simplesmente a ausência de contradição, mas a negação de qualquer multiplicidade relativa e forma de harmonia que não se deixe entender nos termos do pensamento humano. Segundo Bradley, “os *graus de verdade* que o pensamento humano alcança podem ser julgados e classificados segundo o grau de coerência que possuam, embora essa coerência seja sempre aproximada e imperfeita”⁴⁵.

Acerca da concepção da verdade como utilidade, enquadram-se nessa forma de definição algumas filosofias de ação, principalmente o pragmatismo. De acordo com a afirmação de Abbagnano⁴⁶, o primeiro a formular essa definição foi Nietzsche. “*Verdadeiro* em geral significa apenas o que é apropriado à conservação da humanidade. O que me faz parecer quando lhe dou fé não é verdade para mim: é uma relação arbitrária e ilegítima do meu ser com as coisas externas”⁴⁷.

Assim, nesta perspectiva, uma proposição, qualquer que seja o campo a que pertence, só é verdadeira pela sua efetiva utilidade. O critério da verdade é a

⁴⁴Cf. ABBAGNANO, Nicola. op. cit., p. 998.

⁴⁵BRADLEY, Apud ABBAGNANO, Nicola. op. cit., p. 998.

⁴⁶ABBAGNANO, Nicola. op. cit., p. 998.

⁴⁷NIETZSCHE, Apud ABBAGNANO, Nicola. op. cit., p. 998.

utilidade. Com efeito, essa noção foi difundida largamente pelo pragmatismo. Defendida primeiramente por James, o qual, a princípio, identificou utilidade e verdade só nos limites das crenças empiricamente não verificáveis: crenças morais e religiosas. A conjugação entre verdade e utilidade foi realizada e difundida a toda esfera do conhecimento por Schiller.

E, de acordo com a afirmação de Sproviero⁴⁸, o pragmatismo, portanto, não nega a teoria da correspondência. Contudo, subordina a atividade teórica à prática; ou seja, a verdade deve promover a prática da vida, uma vez que para o pragmatismo o conhecimento deve servir à vida e favorecer as finalidades práticas.

⁴⁸SPROVIERO, Mario Bruno. op. cit., p. 92 -93.

2. O CONCEITO DE VERDADE EM TOMÁS DE AQUINO

A verdade é a obsessão de S. Tomás, justamente porque a verdade é a correspondência da mente com as coisas⁴⁹.

Para São Tomás, a verdade é aquilo que é. Ou seja, não há meio termo no que se refere à verdade. E, neste sentido, ele define a verdade como uma adequação entre o intelecto cognoscente e a coisa – *adaequatio intellectus et rei*: “toda cognição se efetua mediante uma assemelhação do sujeito que conhece com a coisa conhecida”⁵⁰.

Em relação a esse conceito tomista acerca da verdade, Abbagnano⁵¹ afirma que “S. Tomás, retomando uma definição de Isaac Ben Salomon, do século IX, define a V. como 'adequação entre o intelecto e a coisa'”. Ou seja, a verdade enquanto adequação entre a mente e a realidade, existe quando um dos termos – dependendo do sentido em que se emprega o termo verdade – corresponde com o conteúdo ontológico presente no outro.

Neste sentido, Collin⁵² afirma que a verdade definida como *adaequatio* supõe sempre uma conformidade entre estes dois termos: as coisas e o intelecto. Se for a coisa que se conforma com um entendimento incriado, então temos a verdade ontológica, essencial a todo ser; por outro lado, se é a inteligência que em seu juízo se conforma com as coisas que conhece, temos, portanto, a verdade lógica. Assim como descreve o aquinate⁵³: “A verdade do nosso intelecto está em conformar-se com o seu princípio, isto é, com as coisas de que tira o conhecimento. E também a verdade das coisas consiste em conformarem-se com o seu princípio, isto é, com o intelecto divino”.

Nestes termos, se é a coisa que se conforma com a mente – no caso, o intelecto divino – então se tem a verdade ontológica – *adaequatio rei ad mentem* –;

⁴⁹HUGON, Padre Édouard. Os princípios da filosofia de São Tomás de Aquino: as vinte e quatro teses fundamentais. Porto Alegre, EDIPUCRs, 1998. p. 13.

⁵⁰TOMÁS DE AQUINO. Sobre a verdade, q. I, a. 1.

⁵¹ABBAGNANO, Nicola. op. cit., p. 995.

⁵²COLLIN, Enrique Pbro. Manual de filosofia tomista: tomo II – Criteriologia, metodologia, moral, teologia natural. Barcelona, Luis Gili, 1943, p. 11 – 12.

⁵³TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 16, a. 5, ad 2.

se, por outro lado, é a mente que se conforma com a coisa, por meio de um juízo acerca desta, em que tal juízo efetivamente afirma o que a coisa é no real, então se tem a verdade lógica – *adaequatio mentis ad rem*⁵⁴. O que de fato, Tomás afirma: “O intelecto divino é mensurante, e não mensurado; a coisa natural é mensurante e mensurada, mas o nosso intelecto é mensurado, e não mensurante, em relação às coisas naturais; é mensurante só em relação às coisas artificiais”⁵⁵. Portanto,

Para Tomás de Aquino, retomando as idéias de Aristóteles, o conhecimento verdadeiro seria uma <<adequação da inteligência à coisa>> (<<adaequatio intellectus nostri ad rem>>); isto é o que se chama de verdade lógica, diferente da verdade ontológica, que seria a <<adequação do ente ao intelecto divino>> (<<adaequatio rei ad intellectum>>)⁵⁶.

Portanto, a verdade para Tomás se dá segundo estes dois sentidos: verdade ontológica e verdade lógica. Assim, no que se refere à nossa investigação, faz-se necessário abordarmos aqui tanto o conceito da verdade ontológica, quanto o da verdade lógica, uma vez que, como expressa Josef Pieper⁵⁷, “tais conceitos estão imediatamente e profundamente relacionados”.

2. 1. VERDADE ONTOLÓGICA

A verdade ontológica diz respeito ao ser das coisas, enquanto estas são conformes ao nome que se lhe dá, enquanto correspondem à ideia da qual procedem; isto é, quando a coisa corresponde à afirmação feita, à ideia relativa a ela. Neste sentido, “as coisas são verdadeiras na medida em que são conformes às ideias segundo as quais foram feitas”⁵⁸.

Portanto, na verdade ontológica, a coisa deve corresponder ao intelecto que a idealiza, assim como afirma S. Tomás: “Segundo a conformidade com a

⁵⁴COLLIN, Enrique Pbro. Manual de filosofia tomista: tomo I – lógica formal, ontologia e psicologia. Barcelona: Luis Gili, 1950, p.179.

⁵⁵TOMÁS DE AQUINO, Sobre a verdade, q. 1, a. 2.

⁵⁶SCOPINHO, Sávio Carlos Desan. Filosofia e sociedade pós-moderna: crítica filosófica de G. Vattino ao pensamento moderno. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 16.

⁵⁷PIEPER, Apud LAUAND, Luiz Jean. Tomás de Aquino: vida e pensamento – estudo introdutório geral. In: Verdade e Conhecimento. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 24.

⁵⁸JOLIVET, Regis. Tratado de filosofia: lógica e cosmologia. Rio de Janeiro, Agir, 1969 p. 131.

inteligência divina, a coisa criada se denomina verdadeira, na medida em que cumpre a função para a qual foi destinada pela inteligência divina”⁵⁹.

Neste sentido, diz-se que um ser é verdadeiro ontologicamente segundo duas condições⁶⁰: primeiro, enquanto é conforme a ideia que é sua causa eficiente (verdade ontológica formal); e, segundo, enquanto tem a capacidade para fazer conformar-se a ela outras ideias, fazendo-se conhecer por elas (verdade ontológica causal). Sobre isso, Tomás⁶¹ afirma que “o objeto natural está colocado entre duas inteligências e se denomina verdadeiro segundo a conformidade com ambas”.

Em outro lugar, na *Suma Teológica*, Tomás⁶² afirma que “a coisa inteligida pode se ordenar para um certo intelecto, ou em si, ou por acidente. Em si, ordena-se para o intelecto do qual o seu ser depende; por acidente, a um intelecto do qual é cognoscível”. Portanto, ontologicamente, todo ente está fundamentado da seguinte forma: primeiro, conforme o intelecto divino, que é causa exemplar de todos os seres criados – além disso, se se trata de uma obra artificial, a conformidade se dá em relação à coisa artificial e o intelecto humano; segundo, a capacidade de fazer que consigo se conforme outros entendimentos, uma vez que para ser conhecida pelo intelecto humano, basta que a coisa seja ser; isto é, tenha existência em ato. “Não é a verdade da coisa, mas o seu ser, que causa a verdade do intelecto”⁶³. Desta forma, todo ser é ontologicamente verdadeiro.

É neste sentido, portanto, que Tomás afirma que o verdadeiro e o ser são conversíveis, que a verdade é convergente ao ser da coisa. Existência e veracidade são atributos ontológicos da coisa, pois o ser está compreendido no conceito de verdadeiro. Então, a coisa é verdadeira ontologicamente se é conforme o pensamento da inteligência que a produz⁶⁴.

Acerca disso, Tomás⁶⁵ faz a seguinte afirmação:

A verdade que se predica das coisas enquanto relacionadas com a inteligência de Deus reside nelas indissociavelmente, visto que não podem

⁵⁹TOMÁS DE AQUINO. Sobre a verdade, q. 1, a. 2, C.

⁶⁰Cf. COLLIN, Enrique Pbro. op. cit., p. 179 – 180. (Tomo I)

⁶¹TOMÁS DE AQUINO. Sobre a verdade, q. I, a. 2, C.

⁶²TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 16, a. 1, C.

⁶³TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 16, a. 1, ad 3.

⁶⁴Cf. PIEPER, Apud LAUAND, Luiz Jean. op. cit., p. 22 – 23.

⁶⁵TOMÁS DE AQUINO. Sobre a verdade, q.1, a. 4, C.

subsistir a não ser pela inteligência divina, que as produz e as mantém. (...) todas as coisas que são verdadeiras são-no em virtude de uma única verdade, que é a inteligência de Deus.

Assim, a falsidade se define enquanto *inadaequatio mentis et rei*,⁶⁶ inadequação entre a inteligência e a coisa. E, com efeito, no que diz respeito ao intelecto divino, não pode haver falsidade ontológica nos seres enquanto tais, pois todos os seres são conformes a ideia divina, cuja criação da realidade foi querida ou permitida por Deus; e, também, todos os seres são si inteligíveis a outros intelectos. Acerca disso, Tomás de Aquino⁶⁷ afirma que nenhuma coisa pode ser falsa.

Contudo, “a comparação (da coisa) com a inteligência humana é acidental: em relação a ela, a coisa não se pode denominar sempre absolutamente verdadeira”⁶⁸; isto é, só pode haver falsidade ontológica num sentido secundário, em referência às coisas artificiais, criadas pelo intelecto humano. Por exemplo, as pérolas artificiais, aparentam ser pérolas legítimas, mas, em sua essência, são de vidro. Neste sentido, elas são falsas não enquanto existem como tal, mas enquanto não são aquilo que nos aparentam ser.

2. 2. VERDADE LÓGICA

Tomás afirma que a verdade é adequação, e no sentido da verdade lógica, adequação do intelecto humano à coisa. Assim ele afirma: “necessariamente o intelecto conhecente será verdadeiro, na medida em que tem semelhança com a coisa conhecida que é a forma do mesmo, enquanto conhecente”⁶⁹. Portanto, a verdade enquanto verdade formal consiste na correspondência entre o entendimento e a coisa.

Mas em que consiste exatamente essa conformidade? Essa conformidade é de ordem cognitiva⁷⁰, que consiste na conformidade de uma proposição efetuada pelo intelecto, cujo conteúdo desta é um sujeito e um predicado dados como uma

⁶⁶Cf. COLLIN, Enrique Pbro. op. cit., p. 180. (Tomo II)

⁶⁷Cf. TOMÁS DE AQUINO. Sobre a verdade, q. 1, a. 10, C.

⁶⁸TOMÁS DE AQUINO. Sobre a verdade, q. 1, a. 10, C.

⁶⁹TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 16, a. 2, C.

⁷⁰Cf. COLLIN, Enrique Pbro. op. cit., p. 180. (Tomo II)

mesma coisa. “A neve é branca”. Ou seja, a proposição deferida pelo intelecto humano acerca de algo só será verdadeira se e na medida em que corresponder àquilo que a coisa (objeto de cognição do intelecto) é ou pode ser no real.

Neste sentido, Jolivet⁷¹ afirma que “a verdade lógica designa a conformidade da inteligência às coisas, isto é, à verdade ontológica”. Assim, quando se diz, por exemplo, que “o céu é azul”, com isto, o sujeito do juízo está enunciando uma verdade, se verdadeiramente o céu é azul; ou seja, se este juízo é conforme aquilo que julga. Não havendo esta correspondência, tal juízo é considerado falso. A noção “céu azul” em si mesma não exprime nenhuma verdade ou erro. Virá a ser verdade ou erro apenas por um juízo que a coloque em conexão com um predicado – “o céu é azul” – o qual corresponda com sua essência ou não⁷².

Segundo essa definição, entende-se a verdade formal como um acordo entre o intelecto e a realidade, cuja fundamentação é a verdade ontológica; isto é, a própria realidade, conforme afirma o aquinate⁷³: “a verdade, produzida na inteligência pelas coisas criadas, não depende do juízo da alma, e sim da própria existência das coisas”.

Assim, fica difícil admitir concepções subjetivistas de verdade, uma vez que estas consideram a verdade como o acordo do pensamento consigo mesmo. Tais perspectivas concebem a razão não como instrumento de desvelamento da verdade, mas como princípio de verdade; isto é, a referência pela qual se diz e afirma o que é a verdade.

Um aspecto importante dessa concepção tomista da verdade. A definição da verdade como adequação ressalta a participação do intelecto (*intellectus*) e da coisa (*rei*) no conhecimento da verdade; ou seja, do intelecto que se adequa, e da coisa que é adequável, em outros termos, inteligível ao intelecto humano, que conhece a essência das coisas por abstração⁷⁴.

Por conseguinte, a adequação do intelecto define-se como a conformidade de seu juízo à realidade, afirmando o que a coisa é ou o que a coisa não é. Assim como a famosa definição aristotélica: “falso é dizer que o ser não é ou que o não-ser

⁷¹JOLIVET, Régis. op. cit., p 131.

⁷²Cf. JOLIVET, Régis. op. cit., p 131.

⁷³TOMÁS DE AQUINO. Sobre a verdade, q. 1, a. 2, ad 3.

⁷⁴Cf. LADUSÃNS, Pe. Stanislavs. op. cit., p. 42.

é; verdadeiro é dizer que o ser é e que o não-ser não é”⁷⁵. Portanto, compreender a verdade significa afirmar que algo é, enquanto é realmente; ou, também, negar que algo não é, enquanto não é realmente, ou não pode ser.

A veracidade e a falsidade, portanto, tem como fundamento a realidade; ou seja, toda proposição que o intelecto humano elabora tem como referência o real, o existente efetivamente. “a verdade, produzida na inteligência pelas coisas criadas, não depende do juízo da alma, e sim da própria existência das coisas”⁷⁶.

Assim, se afirmo que agora é dia, quando realmente é dia; ou se nego que agora é noite, quando realmente é dia, então tenho duas verdades. Por outro lado, se afirmo que agora é noite, quando é dia; ou se nego que agora é dia, quando realmente é dia, então tenho dois juízos falsos, errôneos, pois não correspondem à realidade referenciada. Portanto, independente da espécie de juízo que se elabora, este terá sempre como fundamento a realidade.

De acordo com essa afirmação, o juízo; isto é, a verdade formal está fundamentada na realidade. Contudo, onde habita verdade lógica? Segundo Tomás⁷⁷: “a verdade está no intelecto que compõe e divide, não porém no sentido nem no intelecto, que conhece a *essência*”. Ou seja, “tanto a verdade como a falsidade têm a sua sede antes de tudo no julgamento dado pela inteligência”⁷⁸.

Mas em quais das ações da inteligência? Para tanto, façamos de forma sintética o caminho do conhecimento no homem. A sensação, a percepção sensível ou a imaginação põe primeiramente ao nosso alcance os objetos em sua existência concreta e individual. Deles o intelecto extrai a sua essência, da qual o intelecto elabora o seu conceito universal ou ideia, que significa a coisa mesma em sua realidade física. Esse processo de juízo e reflexão é algo próprio da razão. E totalmente imanente. Não tem nada de sensível. Assim, a verdade formal se dá no intelecto, mais precisamente, na sua ação de dividir e compor conceitos acerca da coisa, como algo próprio do intelecto.

⁷⁵ARISTÓTELES. Metafísica, G, 7, 1011 b 25. In: REALE, Giovanni. Metafísica de Aristóteles II. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2005, p. 179.

⁷⁶TOMÁS DE AQUINO. Sobre a verdade, q. 1, a. 2, ad 3.

⁷⁷TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 16, a. 2, C.

⁷⁸TOMÁS DE AQUINO. Sobre a verdade, q. 1, a. 2, C.

Tomás⁷⁹, nesta perspectiva, afirma que, na inteligência, a verdade reside como alguma coisa que resulta da atividade do intelecto, que é dividir e compor, e como algo que é conhecido através da inteligência. A verdade é conhecida pelo intelecto, enquanto este reflete sobre seu próprio ato. Não apenas enquanto a inteligência conhece o seu próprio ato, mas também enquanto conhece a relação do ato de conhecer com a coisa conhecida. É neste sentido que Tomás afirma que a verdade reside no intelecto, precisamente no que compõe e divide.

O compor e dividir para Tomás de Aquino consiste no ato do intelecto refletir sobre si mesmo; isto é, valorar o ato primeiro do conhecimento, que é a imagem apreendida da coisa. Nesse processo ou fluxo cognitivo, o intelecto, em referência à realidade objeto de conhecimento no dado momento da valoração, reflete sobre o dado ato de conhecimento, a imagem apreendida da coisa, e julga essas dimensões em relação à verdade ontológica, que lhes é exterior, isto é, transcendente. Nesta valoração, o intelecto busca constatar ou não a adequação entre o ato valorativo da mente e a coisa do ato cognitivo do intelecto.

Portanto, em termos gerais, definido o conceito tomista da verdade lógica, cabe-nos definir as suas propriedades. Acerca disso, o Collin⁸⁰ enumera três propriedades da verdade formal:

- A unidade – todo juízo determinado, afirmativo ou negativo é verdadeiro ou falso em relação à coisa da qual pretende dizer o que ela é. Não há termo médio. A coisa é ou não é. O meu juízo acerca da coisa é verdadeiro se a coisa é, e digo que ela é; o contrário, o meu juízo é falso. Assim, entre o juízo e a coisa há uma relação intrínseca. Uma unidade que garante a veracidade do meu juízo.
- A imutabilidade – a verdade de um juízo é imutável. Se afirmo que agora está chovendo, e realmente, agora chove, então esta proposição é verdadeira. Verdade tal que prevalece mesmo depois que a chuva passar, pois em tal hora choveu. As circunstâncias que se efetivam podem dar lugar a tantos e distintos juízos verdadeiros, sem com isso alterar a veracidade do precedente.
- A Indivisibilidade – a verdade é indivisível. O juízo é ou não é conforme a coisa, não há meio termo.

⁷⁹Cf. TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 16, a 2, C.

⁸⁰Cf. COLLIN, op. cit., p. 14. (Tomo II)

Acerca do apresentado, num sentido geral, de acordo com a afirmação de Abbagnano⁸¹, ao mesmo tempo em que Tomás, em relação ao homem mantém a tese aristotélica de que as coisas, e não o intelecto, são a medida da verdade, inverte essa tese no que diz respeito a Deus. Neste sentido, num modo primário e originário, não é a realidade que é a medida da verdade, mas o intelecto divino.

Portanto, no sentido ontológico, a verdade é a correspondência entre a coisa e a sua idéia originária, enquanto no sentido formal, a verdade é adequação entre o intelecto humano e a coisa que é objeto do conhecimento.

2. 3. A VERDADE DAS COISAS

Segundo S. Tomás⁸², as coisas estão postas entre duas inteligências, e se denominam verdadeiras na medida em que estão em conformidade com ambas. Em relação à inteligência divina, na medida em que satisfazem o seu *telos*, impresso pelo pensar criador de Deus. Em relação ao intelecto humano, na medida em que são aptas a fornecerem por si mesmo um fundamento para um julgamento correto. Nessa relação, Tomás nos apresenta três sujeitos: o intelecto divino, as coisas, e o intelecto humano. E, acerca disso, ele afirma que,

A inteligência de Deus constitui a medida de tudo, não podendo, porém, ser medida ou comensurada por ninguém e por nada, ao passo que as coisas da natureza são ao mesmo tempo comensurante e comensuradas. Ao contrário, a nossa inteligência é comensurada; é também comensurante, não porém em relação às coisas criadas, mas em relação aos produtos do engenho humano⁸³.

Nesta exposição, o aquinate evidencia a condição das coisas em relação à verdade, condição que é intrínseca ao seu ato de ser. A realidade é verdadeira na medida em que satisfaz a função idealiza pelo intelecto divino; e na medida em que é inteligível ao intelecto humano; isto é, na medida em que oferece uma base satisfatória para um juízo correto.

⁸¹Cf. ABBAGNANO, Nicola. op. cit., p. 995.

⁸²Cf. TOMÁS DE AQUINO. Sobre a verdade, q. 1, a. 2, C.

⁸³TOMÁS DE AQUINO. Sobre a verdade, Ibidem.

E de fato, a inteligência só apreende aquilo que é. Aquilo que efetivamente se revela à inteligência enquanto é inteligível. Neste sentido, uma questão emerge: qual é o fundamento ou condição da inteligibilidade das coisas; e, enquanto inteligíveis, se a sua inteligibilidade é inesgotável ou não para o intelecto humano.

Segundo Pieper⁸⁴, na base do pensamento de Tomás encontra-se uma concepção particular que é a concepção de criação. E no que se refere à verdade, destacam-se dois pontos importantes: as coisas são cognoscíveis porque são criaturas e as coisas são inesgotáveis para o conhecimento humano porque são criaturas.

2. 3. 1. O Fundamento da Cognoscibilidade das Coisas

A inteligibilidade do ente é necessária e primordial. Pois sem ela, o ato de apreensão do intelecto seria impossível⁸⁵. O intelecto necessariamente não pode saltar essa ordem. A razão só apreende aquilo que se revela, que nos oferece dados cognoscíveis. Assim, diante desse fator necessário, impossível é não afirmar a inteligibilidade das coisas. Esta afirmação evidencia a impossibilidade de todo conhecimento.

A coisa é necessariamente inteligível para que o intelecto possa apreendê-la, abstraí-la. Mas essa condição não esclarece o como ela é inteligível. Para isso, devemos indagar o que torna as coisas cognoscíveis. Para Tomás de Aquino⁸⁶, as coisas são inteligíveis porque são criadoramente pensadas por Deus.

Deste ato de pensar, do qual o ente recebe a sua medida, também deste mesmo ato, recebe a sua inteligibilidade; e, conseqüentemente, a sua inesgotabilidade. O próprio ser das coisas, portanto, traz em si sua inteligibilidade, proveniente de Deus e oferecida à inteligência humana. As coisas, portanto, possuem a sua essência porque Deus as concebeu.

⁸⁴PIEPER, Apud LAUAND, Luiz Jean. op. cit., p. 20.

⁸⁵Cf. GILBERT, Paul. A paciência de ser: Metafísica. São Paulo: Loyola, 2005. p. 307.

⁸⁶Cf. PIEPER, Apud LAUAND, Luiz Jean. op. cit., p. 25.

Precisamente este fato, o de que a criatura possua uma substância determinada e definida, mostra que ela provém de alguma origem. Sua forma essencial... aponta para a Palavra (*Verbum*) d'Aquele que a fez, tal como a estrutura de uma casa remete à concepção de seu arquiteto.⁸⁷

Há, com efeito, uma essência das coisas, na medida em que esta é pensada. Assim, de certa forma pode-se afirmar que em Tomás a verdade é estritamente aquilo que é pensado, uma vez que em seu pensamento não se pode falar em “essência das coisas, a não ser que esta seja expressamente entendida enquanto criatura”⁸⁸.

Portanto, de acordo com esses termos, as coisas são cognoscíveis porque são criaturas, porque são criadoramente pensadas por Deus⁸⁹.

2. 3. 2. O Fundamento da Inesgotabilidade da Verdade das Coisas

Na relação entre intelecto e realidade, além do intelecto que se adequa à coisa cognoscente, outro caráter importante nessa relação é o caráter cognoscível da coisa, que pode ser definido como caráter adequável da realidade ao intelecto humano. No aspecto do conhecimento da verdade, o que isto significa? Significa que a verdade se dá porque a coisa é adequável; isto é, porque possui uma inteligibilidade interna.

Acerca disso, Ladusãns afirma o seguinte: “Como a conformidade do intelecto julgante com a coisa significa a *verdade lógica*, assim a inteligibilidade da coisa – a coisa inteligível em si, intrinsecamente, 'transparente' – significa a *verdade ontológica*, que fundamenta a verdade lógica”⁹⁰. Assim como Tomás⁹¹, afirma que são as coisas da natureza que constituem o fundamento do nosso conhecimento; isto é, são a medida do nosso intelecto.

Com efeito, quando afirmamos que a verdade é a adequação entre o

⁸⁷TOMÁS DE AQUINO, Apud PIEPER. op. cit., p. 26.

⁸⁸PIEPER, Apud LAUAND, Luiz Jean. op. cit., p. 27.

⁸⁹Cf. PIEPER, Apud LAUAND, Luiz Jean. op. cit., p. 29.

⁹⁰LADUSÃNS, Pe. Stanislavs. Gnosiologia pluridimensional: fenomenologia do conhecimento e gnosiologia crítica geral. São Paulo: Loyola, 1992, p. 43.

⁹¹Cf. TOMÁS DE AQUINO. Sobre a verdade, q. 1, a. 2, ad 3.

intelecto e a coisa, com isto, não afirmamos que o nosso juízo, no qual se encontra formalmente a verdade lógica, esgote toda a inteligibilidade da coisa, objeto do nosso conhecimento, que lhe é intrínseca. Com esta definição, afirmamos apenas que aquilo que formalmente referimos acerca da coisa, se verifica realmente na coisa, no real.

Neste sentido, segundo Bellevaux: “Para haver semelhança, não é necessário conhecer todos os elementos que formam a compreensão do objeto, nem saber toda a sua extensão, basta que a propriedade que lhe atribuímos exista realmente nele, ou que o sujeito de um juízo seja incluído na extensão do predicado, se o juízo for afirmativo”⁹².

O que se requer, com efeito, é que o que formalmente referimos à coisa se verifique realmente na coisa. Pois o conhecimento humano é finito, isto é, condicionado ao processo de abstração, pelo qual o nosso intelecto apreende a essência das coisas; enquanto o intelecto divino é infinito, uma vez que intuitivamente compreende toda a realidade⁹³.

Então, o que nas coisas não podemos conhecer? Segundo Tomás, as coisas estão situadas entre dois intelectos: o divino e o humano. E, com efeito, acerca disso, Pieper⁹⁴ afirma que entre estas duas correspondências existe uma diferença fundamental: a correspondência entre a coisa e sua idéia no intelecto divino, está é inteligível para o homem; a segunda, a correspondência do intelecto com a coisa, está pode tornar-se objeto de conhecimento do homem. “A correspondência, que perfaz, de modo primário, a essência da verdade das coisas – a correspondência entre a realidade natural e o conhecimento arquétipo de Deus –, *esta correspondência não nos é possível conhecer formalmente*”⁹⁵.

Portanto, o homem conhece aquilo é manifestação da coisa a seus sentidos, aquilo que é apreendido e abstraído da coisa por ele.

⁹²BELLEVAUX, Frei Pacífico de. Criteriologia: uma teoria do conhecimento. Porto Alegre: EDIPUCRs, 1999, p. 27.

⁹³BELLEVAUX, Frei Pacífico de. op. cit., p. 27. “Somos homens, entes finitos, e não Deus, Ente Infinito no ser e no operar, que possui o conhecimento infinitamente perfeito (compreensivo), esgotando de uma só ‘visão’ toda a inteligibilidade da realidade toda”

⁹⁴Cf. PIEPER, Apud LAUAND, Luiz Jean. op. cit., p. 31.

⁹⁵PIEPER, Apud LAUAND, Luiz Jean. op. cit., p. 31.

2. 3. 3. A Relação entre a Realidade e a Falsidade

Em relação ao intelecto divino, no sentido ontológico, toda coisa é em si verdadeira. Neste sentido, respondendo à pergunta se “se existirá alguma falsa”, Tomás afirma que “nenhuma coisa pode ser falsa, se comparada com o intelecto divino”⁹⁶.

Contudo, a coisa se relaciona com o intelecto divino de duas formas: como elemento que do arquétipo divino recebe a sua medida, e, portanto, como participa do ser, se diz verdadeiro; e, como elemento conhecido pela inteligência divina, que conhece todas as suas deficiências, embora seja causa delas. Neste sentido, também não há nenhuma coisa que seja falsa. Portanto, “com respeito ao intelecto de Deus, toda coisa é em si verdadeira”⁹⁷.

Por outro lado, em relação ao intelecto humano, segundo S. Tomás, se diz que a verdade das coisas é accidental. Com efeito, as coisas, em relação ao nosso intelecto, nem sempre podem ser denominadas verdadeiras. Pois como a coisa provoca na inteligência um conhecimento de si mesma, haja vista, para Tomás, o nosso conhecimento começar nos sentidos, da mesma forma, conaturalmente, a coisa pode provocar na inteligência humana um conhecimento falso de si mesma, não que isto lhe seja necessário, mas accidental. Portanto, toda coisa em si mesma é verdadeira, e nenhuma é falsa.

Porém, só em referência ao nosso intelecto que certas coisas denominam-se falsas. Sobre isso, Tomás argumenta que “em si (*simpliciter loquendo*) toda coisa é verdadeira e nenhuma é falsa. Conforme as circunstâncias, porém (*secundum quid*), isto é, com referência ao nosso intelecto, certas coisas se denominam falsas”⁹⁸.

Assim, no sentido próprio e primário, isto é, no sentido ontológico fundante do real, as coisas nunca se denominam falsas. O fato de serem criadoramente pensadas por Deus, de, no ato pensante criador de Deus, terem existência, de participarem do ser, isso assegura-lhes a sua verdade. Uma vez que, para Tomás, o ser e o verdadeiro são conversíveis. E, de fato, Deus é apresentado por Tomás como a única verdade pela qual todas as coisas são verdadeiras. São Tomás

⁹⁶TOMÁS DE AQUINO. Sobre a verdade, q. 1, a. 10, C.

⁹⁷TOMÁS DE AQUINO. Sobre a verdade, q. 1, a. 10, C.

⁹⁸TOMÁS DE AQUINO. Ibidem.

entende que existe, em um certo sentido, uma verdade única pela qual todas as coisas são verdadeiras, e em outro sentido não.

O termo “em um certo sentido” refere-se à verdade ontológico; isto é, ao intelecto divino. A outra expressão “outro sentido”, refere-se à verdade lógica; ou seja, ao intelecto humano. Segundo Tomás⁹⁹, só existe uma inteligência (a divina) à qual tudo deve conformar-se para denominar-se verdadeiro – a verdade ontológica, que se apresenta como o fundamento para o conhecimento, isto é, a base na qual se estrutura os argumentos lógicos da verdade formal.

De acordo com o seu pensamento: em sentido próprio e primário, as coisas são verdadeiras em virtude de uma única verdade, a inteligência divina; em sentido próprio e secundário, existe uma pluralidade de verdades em correspondência à pluralidade de inteligências; em sentido impróprio, existem muitas verdades, assim como

Portanto, em relação ao intelecto divino, deve-se afirmar que toda coisa é em si verdadeira. Não existe nenhuma coisa na realidade que ontologicamente é falsa. Pois o ser e verdadeiro são conversíveis. A noção daquele está contida neste. Por outro lado, em relação ao intelecto humano, a verdade das coisas é accidental. Assim, em relação ao nosso intelecto, as coisas nem sempre podem ser denominadas verdadeiras. Pois como a coisa provoca na inteligência um conhecimento de si mesma, da mesma forma, conaturalmente, a coisa pode provocar na inteligência humana um conhecimento falso de si mesma, não que isto lhe seja necessário, mas accidental. Então, toda coisa em si mesma é verdadeira, e nenhuma é falsa. Ademais, só em referência ao nosso intelecto que certas coisas denominam-se falsas.

⁹⁹Cf. TOMÁS DE AQUINO. Sobre a Verdade, q. I, a. 8.

3. O CONHECER HUMANO

O homem, segundo Tomás de Aquino¹⁰⁰, encontra-se na fronteira do mundo espiritual e do mundo corpóreo; isto é, de acordo com o seu pensamento, o homem é concebido como uma unidade composta de dois princípios: um orgânico, e outro inorgânico. E é justamente como uma unidade intrínseca, como um composto orgânico que homem conhece, pois, “o acto de conhecer é uno – como é uno o sujeito que conhece”¹⁰¹.

O Padre Édouard Hugon afirma que “o corpo e a alma estão entre si como a matéria e a forma, porque da sua união resulta uma só pessoa e uma só natureza”¹⁰². E, justamente, essa unidade substancial que se dá entre o corpo e a alma é tão profunda que em todas as operações do homem há sempre uma contribuição tanto do corpo quanto da alma. Acerca disso, o Cerruti¹⁰³ afirma o seguinte:

Propriamente falando é o homem, a pessoa, quem conhece por meio das suas faculdades. – Estas faculdades, embora distintas entre si, não se acham separadas como outros tantos seres independentes, mas são simples qualidades e poderes de agir, unidas numa única e mesma alma da qual resultam.

De fato, em todas as ações humanas é o composto que atua, mas segundo a sua forma que é a alma; pois esta, como primeiro princípio vital do composto humano, é o princípio de todas as faculdades, embora ela seja o sujeito das faculdades inorgânicas, enquanto o corpo é o sujeito das faculdades orgânicas.

Acerca das potências da alma, Tomas¹⁰⁴, referindo-se a Aristóteles, afirma que as potências da alma se dividem em cinco: a vegetativa, a sensitiva, a apetitiva, a locomotiva e a intelectiva. A ordem entre elas se dá na medida em que cada uma delas depende ou não da matéria corporal em suas operações. A potência intelectiva, por exemplo, é de tal modo independente da matéria corporal que, em

¹⁰⁰TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 77, a. 2, C.

¹⁰¹AMEAL, João. op. cit., p. 405. Cf. TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 75, a. 3, C.

¹⁰²HUGON, Padre Édouard. op. cit., p. 140.

¹⁰³CERRUTI, Pedro Pe. A caminho da verdade suprema: os preâmbulos da fé. 3 ed. Rio de Janeiro: Universidade Católica. 1968, p. 116.

¹⁰⁴TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 78, a. 1, C.

suas operações, em nada depende dos órgãos do corpo. Embora haja o fato do conhecimento intelectual iniciar nos sentidos, não é através deles, com efeito, que se realiza o conhecimento intelectual.

“Não se pode dizer que o conhecimento sensível seja a causa total e perfeita do conhecimento intelectual, mas antes que é matéria da causa¹⁰⁵”. Nestas palavras, Tomás de Aquino está afirmando, portanto, que sem a atividade do intelecto, que é a verdadeira causa produtora dos conceitos na inteligência, não haveria possibilidade de se conhecer a realidade sensível.

A potência sensitiva, por outro lado, necessita de um órgão corporal para operar, não obstante necessitar das qualidades sensíveis do objeto para a operação. Embora as qualidades sensíveis do objeto sejam necessárias para dispor os órgãos corporais para a operação, eles não interferem na execução da operação enquanto tal. O calor, por exemplo, dispõe o tato para que este tenha a sensação de calor. Contudo, não é a qualidade de calor que realiza tal sensação. A sensação apreendida é uma qualidade exclusiva dos sentidos. Se a qualidade do objeto interferisse na apreensão de suas qualidades sensitivas, alguém que tivesse o seu tato danificado poderia sentir calor, apenas pelo fato de entrar em contato com o calor.

Além disso, há a potência vegetativa que, por ser inferior tanto à potência intelectual quanto à sensitiva, necessita, para a sua operação, tanto dos órgãos corporais quanto das qualidades sensitivas. Contudo, Tomás¹⁰⁶ afirma que até mesmo a potência vegetativa está acima da matéria corporal, uma vez que ela possui um princípio interno. Neste sentido, uma potência será tanto mais elevada, quanto mais o seu objeto for universal. A potência vegetativa é a mais simples, uma vez que opera somente num corpo vinculado à alma. Na sequência, apresenta-se a potência sensitiva, cuja ação estende-se a todo corpo sensível. E, por fim, no grau mais elevado, a potência intelectual¹⁰⁷.

Na dimensão das potências da alma, a forma com que o sujeito une-se ao seu objeto, pode ocorrer de duas formas¹⁰⁸. Primeiro, por semelhança. Este

¹⁰⁵TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 84, a. 6, C.

¹⁰⁶TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 78, a. 1, C.

¹⁰⁷TOMÁS DE AQUINO. *Ibidem*.

¹⁰⁸Cf. COLLIN, Enrique Pbro. op. cit., p. 243 (Tomo I).

processo ocorre na união das potências sensitivas aos corpos sensíveis, e na união das potências intelectivas ao ente intelectual. A segunda forma se dá quando a própria alma tende intencionalmente para o seu objeto como para o seu fim. Isto ocorre nas potências apetitivas ao se unirem ao seu objeto. O mesmo se dá com as potências locomotoras, que se unem ao objeto tendendo para ele como para o termo do seu movimento.

Portanto, como afirma o Cerruti¹⁰⁹, o conhecimento, de acordo com o pensamento de Tomás, inicia-se nos sentidos, mas se constitui como algo espiritual; ou seja, universal pela ação do intelecto.

3. 1. CONHECIMENTO SENSITIVO

As faculdades sensitivas podem-se definir como aquelas faculdades pelas quais o homem acessa os objetos materiais e singulares¹¹⁰. Ou seja, segundo Collin¹¹¹, os sentidos têm por objeto unicamente os seres materiais. Por conseguinte, não podem perceber por si mesmos os seres espirituais, nem o universal propriamente dito, senão só o mundo dos individuais materiais. Neste sentido, Tomás de Aquino¹¹² afirma que os sentidos não têm a capacidade de refletir sobre o seu próprio ato de apreensão das coisas, e, como tal, não é uma faculdade cognitiva, mas simplesmente de apreensão sensível das realidades sensíveis.

Os sentidos não podem refletir sobre si mesmos nem sobre seus atos, pois: primeiro, necessitariam de um elemento mediador para alcançar o que percebem, neste sentido, o órgão teria que pôr-se entre o sentido cognoscente e o sentido conhecido – não se pode, por exemplo, ver, com o próprio olho, a própria visão; segundo, o ato do conhecimento sensível não perscruta o interior da percepção de nenhum sentido externo, somente no interior da consciência sensível que ele conhece uma reflexão impropriamente dita¹¹³.

E, de fato, acerca disso, Tomás afirma que “a verdade não está de tal modo

¹⁰⁹CERRUTI, Pe. Pedro. op. cit., p. 102.

¹¹⁰Cf. AMEAL, João. op. cit., p. 395.

¹¹¹COLLIN, Enrique Pbro. op. cit., p. 249. (Tomo I)

¹¹²TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 17, a. 12. Cf. CERRUTI, Pe. Pedro. op. cit., p. 102.

¹¹³Cf. COLLIN, Enrique Pbro. op. cit., p. 263. (Tomo I)

nos sentidos que estes possam conhecê-la, mas enquanto tem dos objetos sensíveis uma apreensão verdadeira”¹¹⁴. O que acontece pelo fato de apreender as coisas como elas são.

Portanto, o objeto próprio dos sentidos é a realidade sensível. E, com efeito, assim como Cerruti¹¹⁵ discorre, Aristóteles, Tomás de Aquino e os Escolásticos dividem os objetos dos sentidos em dois grupos: sensíveis por si e sensíveis por acidentes.

- Os sensíveis por si: são aqueles objetos que são percebidos pelos sentidos em razão de si mesmo; ou seja, são aqueles enquanto possuem qualidades capazes de agir nos sentidos. Estes podem ser:

- Próprios – percebidos em primeiro lugar pelos sentidos próprios;
- Comuns – de um modo secundário, são percebidos, no e pelo sensível próprio, por vários sentidos. Referem-se à quantidade concreta e às suas determinações.

- Os sensíveis por acidente: são tudo aquilo que acontece estar no sensível por si e com ele relacionado. Os sensíveis por acidente não são percebidos pelo sentido comum, mas pela inteligência, que por meio de associação entre o percebido pelos sentidos e outros conhecimentos adquiridos anteriormente forma as chamadas “percepções adquiridas”.

Os sentidos¹¹⁶ são, portanto, divididos segundo percebem ou não o objeto sensível diretamente, sem a intervenção de outro sentido. Assim, as faculdades sensitivas se dividem em: sentidos externos e internos. Os sentidos próprios, isto é, os externos são: a visão, a audição, o olfato, o paladar, e o tato. Os sentidos internos são: o senso comum, a imaginação, a estimativa e a memória. Assim como afirma Tomás¹¹⁷: “Não há necessidade, portanto, de afirmar senão quatro faculdades sensitivas internas, a saber: o senso comum e a imaginação, a estimativa e a memória”.

¹¹⁴Cf. TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 17, a. 2.

¹¹⁵CERRUTI, Pe. Pedro. op. cit., p. 111. Cf. COLLIN, Enrique Pbro. op. cit., p. 250. (Tomo I)

¹¹⁶Cf. COLLIN, Enrique Pbro. op. cit., p. 249. (Tomo I)

¹¹⁷TOMÁS DE AQUINO, ST I, q. 78, a. 4, C.

3. 1. 1. Os Sentidos Externos

A principal característica do sentido é sua passividade. O sentido é uma potência passiva, cuja determinação é efetivada pelo objeto sensível exterior. Nestes termos, a distinção entre a diversidade de objetos é determinada pela determinação dos sentidos pelos objetos que o afetam, pois o que determina e especifica o conhecimento é o objeto¹¹⁸.

Acerca disso, pode-se apontar dois tipos de modificações¹¹⁹: a natural, pela qual a forma do objeto modificador passa a existir no que é modificado segundo o seu ser natural, como no que é congelado; e a espiritual, pela qual o objeto modificador é acolhido no modificado segundo o seu ser espiritual, assim como a cor que, embora seja refletida pela pupila, não a torna colorida.

Para S. Tomás¹²⁰, portanto, um sentido é tanto mais perfeito quanto menos depende de uma alteração natural para poder produzir a sensação. Nestes termos, o sentido das vistas é o mais perfeito, pois não depende de uma modificação natural para refletir a cor.

Na sequencia apresenta-se a audição e o olfato que, além da modificação espiritual, supõem também uma modificação natural do objeto, uma vez que o som é produzido por ações mecânicas no ar, e o odor pela ação do calor. No fim da escala, como os mais materiais, pode-se apontar os sentidos do tato e do paladar, pois estes se alteram ao entrar em contato com o objeto modificador.

3. 1. 2. Os Sentidos Internos

A característica do sentido próprio – sentido externo – e do sentido comum – sentido interno – é estarem ordenados a receberem as formas accidentais das coisas sensíveis. Assim como afirma Tomás¹²¹: “Assim, pois, o *sentido próprio* e o *comum* ordenam-se a receber as formas das coisas sensíveis”.

No entanto, há uma diferença entre ambos. O sentido próprio só julga acerca

¹¹⁸Cf. CERRUTI, Pe. Pedro. op. cit., p. 117.

¹¹⁹Cf. TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 78, a. 3, C.

¹²⁰TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 78, a. 3, C.

¹²¹TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 78, a. 4, C.

do seu objeto sensível próprio, sendo capaz apenas de distingui-los entre si. “Deve-se dizer que o sentido próprio julga seu objeto sensível, discernindo-o dos outros que se referem ao mesmo sentido”¹²². O branco e o preto, por exemplo, são duas cores, e como tal, sensíveis, próprios da visão. Então, pertence ao sentido próprio da visão discernir o branco do preto, uma vez que ambos são próprios da visão.

Por outro lado, no âmbito do sentido comum se dá algo diverso. Apontemos, por exemplo, o branco e o doce, uma cor e um sabor. O primeiro refere-se à visão, e o segundo ao paladar. Na relação entre esses dois objetos sensíveis, nem à visão, nem ao paladar caberá discriminar a relação entre os dois. Acerca disso, Tomás¹²³ afirma que para “discernir o branco do doce, nem a vista nem o gosto podem fazê-lo: pois para discernir uma coisa de outra, é preciso conhecê-las a ambas”. E esta faculdade de discernir cabe ao sentido comum, que, conhecendo os dois objetos distintos, realiza uma síntese entre ambos. Dando, assim, origem à espécie expressa sensível, que é uma representação sensível do objeto em sua inteireza¹²⁴.

Assim, quando conheço uma coisa, não conheço a sua cor, nem seu sabor, mas conheço a coisa por meio de sua cor e de seu sabor. Cabe ao sentido comum, portanto, o aspecto de reunir o sabor, a cor e os demais dados sensíveis dos objetos, para que, por meio de uma síntese entre eles, possa elaborar uma imagem da própria coisa. Essa imagem sensível, embora destituída da matéria, representa o que a coisa é.

As qualidades sensíveis do objeto são denominadas de espécie impressa sensível, que é, pois, a semelhança própria do objeto imprimida na faculdade sensível, esta determinada pelo próprio objeto sensível¹²⁵; a imagem da coisa gerada em nós pelo sentido comum é denominada espécie expressa sensível, que é, pois, a representação do objeto conhecido, cuja percepção só é possível por reflexão¹²⁶. Estas imagens, depois de geradas, serão conservadas pela imaginação. Tomás¹²⁷ denomina a imaginação ou fantasia de tesouro das formas recebidas pelos sentidos.

¹²²TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 78, a. 4, ad 2.

¹²³TOMÁS DE AQUINO. Ibidem.

¹²⁴Cf. TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 78, a. 4, ad 2.

¹²⁵Cf. COLLIN, Enrique Pbro. op. cit., p. 243. (Tomo I)

¹²⁶Cf. COLLIN, Enrique Pbro. op. cit., p. 245. (Tomo I)

¹²⁷Cf. TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 78, a. 4, C.

Por fim, apontemos a existência de certas qualidades sensíveis, chamadas sensíveis comuns, por serem perceptíveis não a um sentido em particular, mas a todos. Estes se referem à quantidade. São chamados, portanto, sentidos internos aqueles que apreendem o objeto somente pela intermediação previa dos sentidos externos¹²⁸.

3. 1. 2. 1 A Consciência Sensível ou Sentido Comum

É a faculdade que nos faz sentir as manifestações sensitivas. Tomás a chama de sentido comum, pois centraliza os dados dos demais sentidos. Contudo, não se trata aqui do sentido comum na acepção corrente do termo, isto é, do entendimento em exercício espontâneo¹²⁹.

A consciência sensível tem por objeto os atos e as impressões subjetivas agradáveis ou desagradáveis dos demais sentidos, que ela distingue e coordena num conjunto acerca dum determinado objeto concreto; e os movimentos do apetite sensitivo. Portanto, pelo senso comum, o homem exerce uma espécie de qualificação das sensações externas, segundo suas afinidades e diferenças¹³⁰.

3. 1. 2. 2 A Fantasia ou Imaginação

A fantasia ou imaginação¹³¹ é uma faculdade pela qual conservamos a percepção dos objetos percebidos pelos sentidos, e as representamos interiormente em forma de imagens, independentemente de sua presença atual. Ou seja, a sua função é reter e conservar as espécies sensíveis – cor, sabor, calor – apreendidas pelos sentidos próprios e sintetizadas pelo senso comum. Assim como afirma Tomás¹³²: “Para reter ou conservar essas formas, ordena-se a *fantasia* ou *imaginação* que são uma mesma coisa. A *fantasia* ou *imaginação* é, com efeito, como um tesouro das formas percebidas pelos sentidos”. Isto é, à fantasia compete

¹²⁸ COLLIN, Enrique Pbro. op. cit., p. 290. (Tomo I)

¹²⁹ Cf. COLLIN, Enrique Pbro. op. cit., p. 302. (Tomo I)

¹³⁰ Cf. AMEAL, João. op. cit., p. 395.

¹³¹ Cf. COLLIN, Enrique Pbro. op. cit., p. 303 – 304. (Tomo I); Cf. AMEAL, João. op. cit., p. 395 – 396.

¹³² TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 78, a. 4, C.

a função de conservar o objeto sensível em sua completude.

Além disso, a imaginação tem uma dupla função: uma função de conservação e de reprodução. A reprodução se efetua por associação. A imaginação, ao menos no homem, sobre tudo guiada pela razão, pode formar imagens novas, sendo denominada, neste caso, de imaginação criadora.

O que pode ser conservado pela imaginação? Todas as sensações, todas as percepções, até mesmo em suas particularidades, os objetos sensíveis podem deixar sinais em nossa imaginação. Com efeito, formamos não só imagens visuais, mas formamos também imagens auditivas, gustativas, olfativas, táteis, ou até mesmo imagens mescladas entre as sensações relativas a cada um desses sentidos. Além disso, acerca da função de reprodução, da mesma forma e de acordo com a mesma capacidade de reter imagens, a imaginação pode criá-las, até mesmo, nesse processo, mesclando-as.

3. 1. 2. 3 A Estimativa

À estimativa, por outro lado, compete não simplesmente apreender as formas accidentais, mas as intenções que não são percebidas pelos sentidos. Por exemplo, é pela estimativa que, tanto o animal quanto o homem – embora de formas distintas – ao aproximar de algo, conseguem discernir se esta aproximação é benéfica ou maléfica¹³³.

Nos animais, a percepção das intenções se dá unicamente por um instinto natural. Por outro lado, entre os homens, a estimativa não age somente instintivamente¹³⁴. Nestes, por sua natureza racional, a estimativa encontra-se submissa à razão e à vontade. É por isso que, segundo Tomás¹³⁵, no homem, a estimativa é chamada de cogitativa ou razão particular.

¹³³Cf. TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 78, a. 4, C.

¹³⁴Cf. AMEAL, João. op cit., p. 396. (nota n. 2): “É evidente que o juízo do animal e o do homem estão em planos diversos. Enquanto o primeiro obedece ao império imediato da natureza, o segundo, que deve ser chamado, de preferência, *cogitativa*, iluminado pela razão, julga, compara e conclui”.

¹³⁵TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 78, a. 4, C.

Mas, quanto a essas intenções, há uma diferença. Os animais as percebem apenas por um instinto natural; o homem também por uma espécie de comparação. Por isso, a potência que se denomina nos animais de *estimativa natural* é chamada no homem de *cogitativa*, porque descobre essas intenções por uma espécie de comparação. Chama-se, ainda, *razão particular*.

Assim, uma ovelha, por exemplo, foge do leão instintivamente, sem saber dar as razões do seu ato. O homem, ao contrário, foge do leão não apenas por instinto, mas também porque conhece racionalmente o mal que tal animal lhe oferece. Nestes termos, fica claro a diferença entre o modo de se dar a estimativa no homem e nos animais.

3. 1. 2. 4 A Memória Sensível

Aquelas intenções que não são percebidas pelos sentidos, após serem percebidas pela estimativa natural nos animais e pela cognitiva nos homens, são conservadas numa espécie de arquivo, que S. Tomás¹³⁶ denomina de memória. Que é a faculdade que nos permite reviver ou reconhecer o passado de nossa consciência, relativas à vida intelectual ou sensitiva.

Tanto o homem quanto os animais possuem a estimativa e a memória. E, com efeito, em ambos, elas cumprem exatamente as mesmas funções. A diferença é que no homem, estas faculdades agem de uma forma mais perfeita. Isto se dá pelo fato deste ter uma natureza racional; e, conseqüentemente, estas faculdades, no ser humano, estarem sob o domínio da razão¹³⁷.

Assim, o homem, por ser um animal racional, realiza, quase que silogisticamente, a reminiscência dos fatos acerca das intenções que o animaram. Ou seja, ele consegue investigar a memória, e redescobrir as intenções com que agiu anteriormente. Nos animais, por outro lado, esse processo, se dá de forma instintiva.

Na memória, em seu exercício normal, podem ser distinguidas quatro funções: a conservação, a recordação, o reconhecimento, e a localização no

¹³⁶Cf. TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 78, a. 4, C.

¹³⁷Cf. TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 78, a. 4, ad 5.

passado. Contudo, a memória sensitiva não pode recordar as percepções passadas como suas nem como realidades do passado, uma vez que as faculdades sensitivas não podem exercer uma reflexão sobre si e nem sobre as suas operações¹³⁸.

Segundo Collin¹³⁹, Tomás de Aquino e os escolásticos distinguem a memória sensitiva da memória intelectual. Para estes, a memória sensitiva conserva os conhecimentos adquiridos pela estimativa, em particular a impressão do já percebido. Por conseguinte, a memória sensitiva não se confunde com a imaginação reprodutora, uma vez que aquela tem um objeto formal distinto, a impressão do já percebido. Por outro lado, a memória intelectual é compreendida apenas como a capacidade de conservar as espécies inteligíveis já apreendidas.

3. 2. CONHECIMENTO INTELECTIVO

À inteligência, por ser espiritual, cabe a faculdade de conhecer as coisas em sua essência, como o conhecer a si mesmo e o seu ato de conhecer. Acerca disso, o Cerruti¹⁴⁰ afirma que

Tendo por objeto “o que é”, o ser na sua essência, é ela [a inteligência] que pode e deve analisar a natureza dos seres, também a própria natureza e a das faculdades sensíveis, bem como o processo todo do conhecimento, sempre à luz da evidência objetiva, legítimo critério da verdade, que ela alcança na volta completa sobre si-mesma (*reditio completa*) ao perceber a conformidade do que ela afirma com o ser de quem afirma.

Portanto, a forma com que o objeto se dá na inteligência é segundo a forma desta, de modo espiritual, e não material, uma vez que a alma é imaterial¹⁴¹. Ou seja, a forma com que as imagens sensíveis se dá no intelecto é de um modo imaterial, imutável e necessário, pois o que é recebido, segundo Tomás¹⁴², encontra-se no recipiente segundo a natureza deste.

¹³⁸Cf. AMEAL, João. op. cit., p. 396. (nota n. 3)

¹³⁹COLLIN, Enrique Pbro. op. cit., p. 333. (Tomo I)

¹⁴⁰CERRUTI, Pe. Pedro. op. cit., p. 102. (Os colchetes são nossos).

¹⁴¹Cf. TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 14, a. 1, ad 3.

¹⁴²Cf. TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 84, a. 1, C. Cf. TOMÁS DE AQUINO. Sobre a verdade, q. 1, a. 7, C. “O intelecto recebe as imagens dos corpos materiais e mutáveis sob um modo imaterial e imutável, à sua maneira, pois, o que é recebido está naquele que recebe segundo o modo de quem recebe”.

Na dimensão das criaturas, com efeito, conhecer e ser não são idênticos. A alma humana não conhece as coisas corporais por sua essência, esse conhecimento é próprio de Deus, que conhece todas as coisas a partir de sua própria essência. Seu intelecto e sua essência são idênticos. Em Deus, a *veritas rei* e a *veritas intellectus* se identificam¹⁴³. E, com efeito, tal modo de conhecer não pertence nem aos anjos nem ao homem. Somente em Deus há esta identidade, uma vez que ele é ato puro. Assim, se não estamos em ato de conhecer, estamos em potência para conhecer.

E, neste sentido, há duas maneiras de se estar em potência em relação a um ato. A primeira e a mais perfeita, se dá quando a potência está sempre aperfeiçoada pelo seu ato, que lhe é comunicado constantemente. No caso, o intelecto dos anjos. A segunda e mais imperfeita se dá quando a potência não está sempre em ato. Neste caso, a perfeição é adquirida mediante uma passagem da potência ao ato. E, neste sentido, diferentemente dos anjos, o intelecto humano está sempre em potência de conhecer antes de conhecer em ato¹⁴⁴.

3. 2. 1 O Intelecto Possível e o Intelecto Agente

De acordo com S. Tomás, o nosso acesso ao mundo se dá pelos sentidos, e é por meio deles que o ser humano conhece. Ou seja, os sentidos são a janela da inteligência. Contudo, além das faculdades sensitivas, o homem possui inteligência, cuja característica principal é a abstração. E é pela abstração que o homem retem em seu intelecto os conceitos universais sobre as coisas sensíveis. É neste sentido que, para Tomás¹⁴⁵, o intelecto conhece mais perfeitamente do que os sentidos.

Epistemologicamente, a palavra intelecto provém do termo em latim “*intus legere*”¹⁴⁶, que significa “ler por dentro”. Neste sentido, o intelecto é uma potência cognitiva da alma humana, pela qual a alma conhece algo de si, algo do que lhe

¹⁴³Cf. LEITE, Thiago Soares. Tomas de Aquino e o conceito de *adaequatio*. PUCRS, Faculdade de filosofia e ciências humanas. Programa de pós-graduação em filosofia. Porto Alegre, 2007, p. 69.

¹⁴⁴Cf. TOMAS DE AQUINO. ST I, q. 79, a. 2, C.

¹⁴⁵Cf. TOMAS DE AQUINO. ST I, q. 79, a. 2.

¹⁴⁶Cf. FAITANIN, Paulo. A epistemologia tomista Disponível em: <<http://www.aquinate.net/portal/Tomismo/Filosofia/tomismo-filosofia-a-epistemologia-tomista.htm>>. Acesso em: 20/10/2011.

rodeia e algo do que lhe transcende. Em outros termos, “o intelecto é a faculdade pela qual um ser espiritual conhece o universal, o imaterial, a própria essência das coisas”¹⁴⁷.

Acerca disso, Tomás¹⁴⁸ afirma que o intelecto, de forma direta e primaria, conhece o imaterial e universal, abstraído das representações imaginárias. Ou seja, o objeto próprio do nosso intelecto é a espécie inteligível, que ele abstrai da espécie sensível, que está nas representações imaginárias.

O intelecto, portanto, é a mais nobre potência da alma, mas, como afirma S. Tomás¹⁴⁹, não é a própria natureza da alma. E, por sua natureza espiritual, difere dos sentidos, cuja natureza é material. A sua principal característica é a potencialidade e a passividade, pois ele depende do objeto exterior para produzir o seu ato¹⁵⁰.

Com efeito, o aspecto passivo do intelecto deriva do fato dele ser criado, pois, segundo o aquinate¹⁵¹, “todo intelecto criado, exatamente pelo que é, não é o ato de todos os inteligíveis, mas está com eles na relação da potência ao ato”. Por isso ele¹⁵² afirma que “o intelecto humano, o último na ordem dos intelectos e muitíssimo afastado da perfeição do intelecto divino, está em potência em relação aos inteligíveis, e no começo ele é como 'uma tábula rasa em que nada está escrito’”.

Contudo, se o intelecto humano fosse somente passivo, ele funcionaria como um baú, não poderia abstrair nem raciocinar; ou seja, não poderia efetivar a apreensão das espécies das condições naturais¹⁵³, e nem tomar a apreensão sensitiva como objeto de reflexões, elaborando, assim, o raciocínio. Daí a necessidade de se admitir um intelecto ativo. Portanto, para S. Tomás, o intelecto é passivo e ativo¹⁵⁴.

¹⁴⁷NICOLAS, Marie-Joseph. Vocábulo da suma teológica. In: Suma teológica I. Trad. Aldo Vannucchi, et al. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2009, p. 85. v. 1.

¹⁴⁸TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 86, a. 1, C.

¹⁴⁹TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 79, a. 1, C.

¹⁵⁰Cf. AMEAL, João. op. cit., p. 405.

¹⁵¹TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 79, a. 2, C.

¹⁵²TOMÁS DE AQUINO. Ibidem.

¹⁵³Cf. TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 79, a. 3.

¹⁵⁴Cf. TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 79, a. 2.

3. 2. 1. 1 Intelecto Agente

No processo do conhecimento, em que pelo intelecto realiza-se a geração do conceito universal e abstrato, o primeiro momento se dá na relação do intelecto com as potências sensitivas, das quais recebe as formas sensíveis, que, uma vez abstraídas de suas materialidades, são concebidas como formas inteligíveis. E esta função pertence ao intelecto agente.

Com efeito, o Ameal¹⁵⁵ afirma que no processo do conhecimento, acolhida a imagem sensível da coisa pelos sentidos, a inteligência inicia o processo de abstração desta imagem; ou seja, o processo de separar o sensível do espiritual. Esta faculdade, de fato, compete ao intelecto agente, que da particularidade, presente na imagem sensível, extrai o universal, a sua *quiddidade*¹⁵⁶.

“O intelecto agente despoja, portanto, a imagem sensível de todos os caracteres individuais – para construir a outra imagem, a imagem inteligível”¹⁵⁷. Neste sentido, “O intelecto agente é potência intelectiva, ou seja, existe na alma humana como sua potência de entender as coisas em ato”¹⁵⁸.

O intelecto agente é, portanto, definido pela sua faculdade de abstração, que consiste basicamente em extrair a ideia universal das formas materiais. Ou seja, o processo próprio do intelecto agente é a abstração, pela qual o intelecto conhece o ente, objeto de sua intenção¹⁵⁹.

3. 2. 1. 2 Intelecto Possível

No processo do conhecimento, acolhida a imagem sensível da coisa pelos sentidos, a inteligência inicia o processo de abstração da essência; ou seja, o processo de separar o sensível do espiritual, realizado pelo intelecto agente. Essa espécie inteligível é impressa pelo intelecto agente no intelecto possível. Assim, pode dizer que a espécie impressa inteligível, que é a imagem inteligível da coisa, é

¹⁵⁵Cf. AMEAL, João. op. cit., p. 407.

¹⁵⁶Cf. TOMAS DE AQUINO. ST I, q. 85, a. 1, ad 3.

¹⁵⁷AMEAL, João. op. cit., p. 407.

¹⁵⁸FAITANIN, Paulo. op. cit.

¹⁵⁹Cf. FAITANIN, Paulo. op. cit.

um modo sintético, no qual a forma se apresenta separada de toda a contingência e singularidade.

A partir da espécie impressa inteligível, imprimida pelo intelecto agente, o intelecto possível gera a espécie expressa inteligível, que já é o próprio conhecimento da coisa como ela é em si mesma; isto é, na sua essência¹⁶⁰. Neste sentido, o intelecto possível é a faculdade pela qual o homem realiza o conhecimento em si mesmo. Ou seja, a faculdade pela qual a alma pode ter todas as coisas em si, ou melhor, ser todas as coisas.

Portanto, Tomás de Aquino distingue na faculdade intelectual o intelecto agente e o intelecto passivo ou possível. O intelecto agente tem a função de abstrair o universal inteligível do singular sensível. E o intelecto possível, que não é inteiramente passível, a função de produzir o conceito, mediante o qual o ato do pensamento se consume e se exprime¹⁶¹.

Assim, pode-se descrever o processo intelectual do conhecimento da seguinte forma: num primeiro momento dá-se, segundo a percepção da imagem sensível do objeto na inteligência, a espécie expressa sensível. Num segundo momento, o intelecto agente abstrai dessa imagem sensível a sua forma inteligível, a sua essência, constituindo, assim, a imagem inteligível. Num terceiro momento, pela impressão da espécie impressa inteligível no intelecto possível, efetivada pelo intelecto agente, dá-se a concepção pelo intelecto possível da ideia universal da coisa; ou seja, a espécie expressa inteligível ou o conceito, que é a ideia representativa do objeto na inteligência, sem ser o próprio objeto específico¹⁶².

3. 2. 2 As Principais Funções do Intelecto

Tomás¹⁶³, de certa forma, divide as principais funções do intelecto em sete funções: a memória intelectual, a razão, a razão superior e a razão inferior, a inteligência, o intelecto especulativo e o intelecto prático, a sindérese ou consciência moral, e a consciência.

¹⁶⁰Cf. AMEAL, João. op. cit., p. 407.

¹⁶¹Cf. NICOLAS, Marie-Joseph. op. cit., p. 85.

¹⁶²Cf. AMEAL, João. op. cit., p. 407.

¹⁶³Cf. TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 79, a. 6 – 13.

Com efeito, assim como irá ser exposto a seguir, para Tomás de Aquino, estas funções não devem ser confundidas ou entendidas como outras faculdades distintas do intelecto, pois o objeto destas está contido no interior do objeto do intelecto. Estas funções, portanto, tem o carácter de constituir os diversos modos de ação da faculdade intelectual.

3. 2. 2. 1 A Memória Intelectiva

Deve-se entender a memória em dois sentidos. Primeiro, na dimensão da sensibilidade. A sensibilidade possui uma memória sensível. Capaz de conservar, por longo tempo, o objeto apreendido em ato, mesmo que este não esteja mais presente nos sentidos. Segundo, na dimensão do intelecto. Neste sentido, a memória é compreendida apenas como a capacidade de conservar as espécies inteligíveis já apreendidas em ato pelo intelecto possível. Nestes termos, portanto, consiste o conceito de memória intelectual.

Todavia, se alargamos o seu significado à capacidade de apreender também o passado enquanto tal, teremos que afirmar que só pode existir uma memória sensível¹⁶⁴, uma vez que o passado, isto é, o tempo está relacionada à particularidade, à individualidade. E como tal não pode existir no intelecto, cujo objeto próprio é o universal, abstraído da matéria e das condições em que ela se encontra¹⁶⁵.

3. 2. 2. 2 A Razão

Acerca da definição da razão¹⁶⁶, primeiramente, deve-se definir o que é conhecer e o que é raciocinar. Conhecer consiste simplesmente em apreender a verdade inteligível. Racionar, por outro lado, consiste em apreender a verdade inteligível passando de um conhecimento a outro. Nos anjos, por exemplo, o

¹⁶⁴Cf. CAMPOS, Sávio Laet de Barros. Introdução à epistemologia tomasiana. Disponível em: <http://www.filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/introducao_epistemologia_tomasica.pdf>. Acesso em: 13/08/2011. p. 12.

¹⁶⁵Cf. TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 79, a. 7, C.

¹⁶⁶Cf. CAMPOS, Sávio Laet de Barros. op. cit., p. 13.

conhecimento da verdade inteligível se dá pela simples apreensão. Nos homens, ao contrário, a apreensão da verdade se dá por um processo dedutivo, passando de um conhecimento a outro. Por isso, mais que uma inteligência, o homem deve ser definido como um ser racional.

Contudo, há certos princípios universais – os primeiros princípios da razão – que o nosso intelecto apreende imediatamente, logo ao entrar em contato com as coisas sensíveis. É por eles que passamos das premissas à conclusão, e é por eles que podemos, remontando das conclusões às premissas, comprovar se o nosso raciocínio é verdadeiro ou falso.

Assim, a potência intelectual está no princípio e no término do nosso raciocínio. E, de fato, é a potência intelectual que põe a razão em movimento e proporciona-lhe o repouso. Portanto, o intelecto e a razão não se distinguem, uma vez que conhecemos e raciocinamos pela mesma potência¹⁶⁷.

3. 2. 2. 3 A Razão Superior e a Razão Inferior

Com efeito, determinado que o intelecto e a razão são uma mesma potência, cabe agora determinar se existe alguma diferença, quanto à potência, entre a razão superior e a razão inferior¹⁶⁸.

Segundo Tomás de Aquino¹⁶⁹, seguindo uma definição agostiniana, a razão superior é ordenada a considerar e deliberar sobre as coisas eternas. Considerar no sentido enquanto as contempla em si mesma, e deliberar enquanto delas fundamenta os princípios para o agir. E a razão inferior, por outro lado, está ordenada às coisas temporais.

E, com efeito, ele afirma que ambas – eternidade e temporalidade – estão relacionadas entre si; que, na esfera do conhecimento, uma é condição de conhecimento da outra. Pela analogia, a partir das coisas temporais, chegamos ao conhecimento das coisas eternas. Pela dedução, a partir das coisas eternas já conhecidas, julgamos as coisas temporais.

¹⁶⁷Cf. TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 79, a. 8, C.

¹⁶⁸Cf. CAMPOS, Sávio Laet de Barros. op. cit., p. 14.

¹⁶⁹Cf. TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 79, a. 9, C.

Neste sentido, não pode haver diversidade de potências entre as duas, uma vez que é por meio das coisas temporais que chegamos às coisas eternas; e, por outro lado, é através das coisas eternas, já conhecidas mediante as coisas temporais, que julgamos e ordenamos as próprias coisas temporais.

Além disso, embora possuam funções diversas e distingam-se por possuírem *habitus* diversos, ambas procedem de uma mesma potência: a razão; uma vez que tanto as coisas temporais são conhecidas mediante raciocínios dedutivos, quanto às coisas eternas são também conhecidas mediante raciocínios de ordem analógica.

Portanto, tanto a razão superior quanto a razão inferior reduzem-se, no fim, aos primeiros princípios: a razão superior por partir deles; a razão inferior, enquanto infere a partir dos resultados obtidos deles.

3. 2. 2. 4 A Inteligência

Em relação a esta função do intelecto, Tomás de Aquino¹⁷⁰ procura resolver a seguinte questão: se a inteligência é uma potência distinta do intelecto. E, com efeito, na resolução dessa questão se dá a definição da inteligência, segundo a sua acepção.

E, de fato, segundo sua acepção, acerca da problemática em torno do que seja a inteligência, deve-se afirmar que ela também não se distingue do intelecto. “A inteligência não se distingue do intelecto como uma potência de outra potência, mas como o ato se distingue da potência”¹⁷¹. Portanto, a inteligência é, em relação ao intelecto, como o ato é em relação à potência; ou seja, a inteligência é o ato do intelecto.

¹⁷⁰Cf. TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 79, a. 10, C.

¹⁷¹TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 79, a. 10, C.

3. 2. 2. 5 O Intelecto Especulativo e o Intelecto Prático

Acerca destes, Tomás¹⁷² procura dar respostas à seguinte questão: o intelecto especulativo e o intelecto prático são potências diferentes? Com efeito, o aquinate afirma que eles se distinguem não por suas potências, mas por seus fins. “É isso o que diz o Filósofo no livro III da *alma*. 'O intelecto especulativo é diferente do prático por seu fim'. Por isso, um e outro são denominados segundo seu fim, um especulativo, e o outro prático”¹⁷³.

Portanto¹⁷⁴, o intelecto especulativo e o prático pertencem a uma mesma potência, distinguindo-se tão somente quanto à consideração do mesmo objeto: o intelecto especulativo considera a verdade inteligível em si mesma, já o intelecto prático considera a verdade inteligível, ordenando-a para a ação.

3. 2. 2. 6 A Sindérese ou Consciência Moral

Acerca da sindérese, Tomás de Aquino¹⁷⁵ afirma que “a sindérese não é uma potência, mas um *habitus*”. Pois, como somos dotados de princípios da ordem especulativa, é necessário que também sejamos dotados de princípios da ordem da ação.

Assim, segundo o aquinate¹⁷⁶, “os primeiros princípios da ordem especulativa, de que somos dotados naturalmente, não pertencem a uma potência especial, mas a uma *habitus* especial que é chamado no livro VI da *Ética* de intelecto dos princípios”.

Com efeito, algo semelhante ao que acontece no intelecto especulativo, ocorre no prático. Pois, pelo o intelecto prático raciocinamos acerca do bem que devemos fazer e do mal que devemos evitar. Assim, desta forma, também em relação à ordem prática, deve-se admitir a existência de princípios práticos naturalmente conhecidos por intelecção.

¹⁷²Cf. TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 79, a. 11, C.

¹⁷³TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 79, a. 11, C.

¹⁷⁴Cf. CAMPOS, Sávio Laet de Barros. op. cit., p. 15.

¹⁷⁵TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 79, a. 12, C.

¹⁷⁶TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 79, a. 12, C.

Portanto, é a esta intuição dos primeiros princípios da lei moral que o aquinate chama de *sindérese*. Neste sentido, a *sindérese* não pode ser definida como uma potência distinta do intelecto, uma vez que já determinamos que o intelecto especulativo não se distingue do prático. Assim, Tomás¹⁷⁷ define que “a *sindérese* não é uma potência, mas um *habitus* natural”.

3. 2. 2. 7 A Consciência

No tópico anterior, ficou determinado que a *sindérese* é concebida como um *habitus* natural; isto é, como os primeiros princípios da lei moral. E, com efeito, Tomás de Aquino¹⁷⁸ define a consciência como a aplicação atual dos princípios morais assinalados pelo *habitus* da *sindérese*. “Propriamente falando, a consciência não é uma potência, mas um ato”¹⁷⁹.

Segundo o aquinate¹⁸⁰, a determinação da consciência como ato é definida seja a partir do nome, da etimologia do termo “consciência”. Que implica a relação do conhecimento com alguma coisa: “*conhecimento com um outro*”. Com efeito, isto, a aplicação do conhecimento a alguma coisa se realiza por meio de um ato. Assim, a consciência é um ato. Ou seja, a partir das suas atribuições. “Diz-se que a consciência atesta, obriga ou incita, e ainda acusa ou reprova ou repreende¹⁸¹”. E, de fato, estas atribuições estão relacionadas ao agir humano, às suas ações efetivadas.

Portanto, se a consciência é definida como a aplicação atual dos princípios morais assinalados pelo *habitus* da *sindérese*; e, com efeito, a *sindérese* não se distingue do intelecto, então, a consciência não é uma potência distinta do intelecto, mas um ato que procede dele.

¹⁷⁷TOMÁS DE AQUINO. *Ibidem*.

¹⁷⁸Cf. TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 79, a. 13, C.

¹⁷⁹TOMÁS DE AQUINO. ST I, q. 79, a. 13, C.

¹⁸⁰TOMÁS DE AQUINO. *Ibidem*.

¹⁸¹TOMÁS DE AQUINO. *Ibidem*.

4. CONCLUSÃO

Para S. Tomás, a verdade é aquilo que é, não há meio termo no que se refere ao verdadeiro. Neste sentido, ele define a verdade como *adaequatio*. E, com efeito, em relação à sua concepção da verdade como adequação do intelecto com a coisa, verdade formal, foi necessário, portanto, partimos de uma visão geral dos conceitos da verdade na história da filosofia no ocidente.

Neste sentido, o objetivo foi realizar uma gênese do termo “verdade”. Assim, segundo a Chauí, foi possível compreender essa genealogia a partir de três etimologias: a grega, a latina e a hebraica. Do grego, a verdade deriva da palavra *aletheia*, que significa o não-oculto, o não-escondido; do hebraico, deriva da palavra *emunah*, que significa confiança; e do latim, da palavra *veritas*, que se refere à precisão, ao rigor e à exatidão de um discurso. Portanto, em relação a estes termos, concebemos a verdade enquanto referência às coisas presentes, aos fatos passados, à linguagem e às coisas futuras.

Na sequência, buscamos compreender o surgimento da concepção da verdade no ocidente. Assim, nos foi dado conhecer que no contexto histórico do pensamento filosófico ocidental acerca da verdade, o termo “verdade” foi compreendido a partir de dois sentidos: enquanto refere-se a uma proposição, ou enquanto refere-se à realidade. Portanto, deste aspecto genealógico, a concepção da verdade no ocidente assumiu um duplo sentido. Um sentido ontológico, quando se refere à realidade, ao ser. Outro formal ou lógico, quando se refere à formalidade do raciocínio, das proposições.

Além disso, acerca do desenvolvimento conceitual da verdade no ocidente, o seu desenvolvimento se deu a partir de cinco conceitos fundamentais: a verdade como correspondência; a verdade como revelação; a verdade como conformidade a uma regra; a verdade como coerência; e, por fim, a verdade como utilidade.

A definição da verdade como correspondência é a mais usual e remonta à Antiguidade, Aristóteles por exemplo. A verdade como revelação é sustentada pelo dado empírico e teológico. Aquele afirmando que a verdade se dá de imediato pela sensação ou intuição, este afirmando que um dado transcendente revela ao homem suas verdades eternas.

A verdade como conformidade se dá quando as coisas necessariamente têm que se adequarem a um conceito ou regra específicos. Como coerência, a verdade se dá quando sustenta que aquilo que é contraditório não pode ser real ou verídico. E como utilidade, a verdade é concebida somente naquilo enquanto representa um fim útil ao homem.

Com efeito, em relação a esses cinco conceitos fundamentais do desenvolvimento da verdade no ocidente, Tomás de Aquino está enquadrado na definição da verdade como correspondência; isto é, da verdade como *adaequatio*. Neste sentido, Tomás retoma as ideias de Aristóteles, para o qual o conhecimento verdadeiro seria uma adequação da inteligência com a coisa. Assim, o aquinate concebe a verdade ontológica como adequação do ente ao intelecto divino – *adaequatio rei ad intellectum* – e a verdade lógica como adequação do intelecto humano à coisa – *adaequatio intellectus et rei*.

Acerca disso, S. Tomás afirma que as coisas, isto é, a realidade está situada entre dois intelectos: o divino e o humano. E se diz verdadeira segundo a relação com estes intelectos. Em relação ao intelecto divino, a coisa se diz verdadeira na medida em que corresponde ao pensar criador de Deus, que a idealiza. Assim, a verdade ontológica é definida como adequação de uma coisa com a ideia que a pensa. Por outro lado, na relação com o intelecto humano, a coisa se diz verdadeira na medida em que é apta a fazer com que seja conhecida pelo intelecto humano; ou seja, na medida em que nos é inteligível.

E, neste sentido, Tomás afirma que todas as coisas são inteligíveis ao intelecto humano, uma vez que a razão de sua inteligibilidade, como também a inesgotabilidade de sua verdade seja o fato de sua condição de ser criatura. O fato das coisas serem criadoramente pensadas por Deus, segundo o aquinate, fundamenta o seu ser inteligível, como também o seu ser inesgotável ao intelecto humano. Assim, concebendo as coisas como pensamento de Deus, infere que nenhuma coisa é falsa, pois Deus é concebido como a verdade eterna, da qual todas as verdades possuem o seu fundamento.

Desta forma, a verdade ontológica é o fundamento da verdade formal. Assim

como Tomás¹⁸² afirma: “a verdade, produzida na inteligência pelas coisas criadas, não depende do juízo da alma, e sim da própria existência das coisas”. Neste sentido, pode-se compreender com mais razão a teoria do conhecimento tomista, que afirma que o conhecer humano inicia-se nos sentidos.

Acerca disso, ele afirma que o conhecimento inicia-se nos sentidos, mas se constitui como algo espiritual; ou seja, universal pela ação do intelecto. Enfatizando, assim, o aspecto espiritual da alma humana, que necessita do corpo para conhecer. Condição, com efeito, que não nega a superioridade das potências intelectivas sobre as sensitivas, que apresentam unicamente o aspecto passivo frente o mundo, enquanto as faculdades intelectivas, embora apresentam um aspecto passivo, são também agentes frente à realidade que se dá ao sentidos.

Portanto, a verdade, para São Tomás, é enquanto tal independente de qualquer condição humana. O homem pode até deixar de existir, mas a verdade continuará existindo, pois o seu fundamento é o ser em si mesmo, compreendido enquanto Deus, o fundamento de toda existência. Assim, a verdade entendida enquanto formalidade não corre o risco de cair num relativismo, fruto de um subjetivismo negador da realidade, enquanto fundamento de todo conhecer humano.

¹⁸²TOMÁS DE AQUINO. Sobre a verdade, q. 1, a. 2, ad 3.

5. REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fonte, 2007.

AGOSTINHO. **Solilóquios e a vida feliz**. São Paulo: Paulus, 1998, p. 67.

AMEAL, João. **São Tomás de Aquino**. 3. ed. Porto, Livraria Tavares Martins, 1947.

ARISTÓTELES. Met. Γ , 7, 1011 b 26-8. In: REALE, Giovanni. **Metafísica de Aristóteles II**. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2005.

BELLEVAUX, Frei Pacífico de. **Criteriologia: uma teoria do conhecimento**. Porto Alegre: EDIPUCRs, 1999.

CAMPOS, Sávio Laet de Barros. Introdução à epistemologia tomasiana. Disponível em: <http://www.filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/introducao_epistemologia_tomasica.pdf>. Acesso em: 13/08/2011. p. 12.

CERRUTI, Pe. Pedro. **A caminho da verdade suprema**. 3. ed. Rio de Janeiro, Universidade Católica, 1955.

CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia**. 9. ed. São Paulo: Editora Ática, 1997.

COLLIN, Enrique Pbro. **Manual de filosofia tomista**: tomo I – lógica formal, ontologia e psicologia. Barcelona: Luis Gili, 1950.

_____. **Manual de filosofia tomista**: tomo II – Criteriologia, metodologia, moral, teologia natural. Barcelona: Luis Gili, 1943.

FAITANIN, Paulo. A epistemologia tomista. Disponível em: <<http://www.aquinate.net/portal/Tomismo/Filosofia/tomismo-filosofia-a-epistemologia-tomista.htm>>. Acesso em: 20/10/2011.

GILBERT, Paul. **A paciência de ser**: Metafísica. São Paulo: Loyola, 2005.

HUGON, Padre Édouard. **Os princípios da filosofia de São Tomás de Aquino**: as

vinte e quatro teses fundamentais. Porto Alegre, EDIPUCRs, 1998.

JOLIVET, Regis. **Tratado de filosofia: lógica e cosmologia**. Rio de Janeiro: Agir, 1969.

LADUSÃNS, Pe. Stanislavs. **Gnosiologia pluridimensional: fenomenologia do conhecimento e gnosiologia crítica geral**. São Paulo: Loyola, 1992.

LAUAND, Luiz Jean. Tomás de Aquino: vida e pensamento – estudo introdutório geral. In: TOMÁS DE AQUINO. **Verdade e Conhecimento**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LEITE, Thiago Soares. Tomas de Aquino e o conceito de *adaequatio*. 2007. 82 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas: Programa de pós-graduação em filosofia, PUCRS, Porto Alegre. 2007. Disponível em: <http://tede.pucrs.br/tde_arquivos/13/TDE-2007-03-08T052315Z-399/Publico/387811.pdf>. Acesso em: 13/10/2011.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia**. Lisboa: Dom Quixote, 1978.

NICOLAS, Marie-Joseph. **Vocabulo da suma teológica**. In: Suma teológica I. Trad. Aldo Vannucchi, et al. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2009, p. 85. v. 1.

PIEPER, Apud LAUAND, Luiz Jean. TOMÁS DE AQUINO: vida e pensamento – estudo introdutório geral. In: TOMÁS DE AQUINO. **Verdade e Conhecimento**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga: os sistemas da era helenística**. São Paulo: Loyola, 1994, p. 277. v. III

SCOPINHO, Sávio Carlos Desan. **Filosofia e sociedade pós-moderna: crítica filosófica de G. Vattino ao pensamento moderno**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

SPROVIERO, Mario Bruno. A verdade e a evidência – estudo introdutório geral. In: TOMÁS DE AQUINO. **Verdade e Conhecimento**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica: teologia – Deus – Trindade**. São Paulo, Edições Loyola, 2002. part. 1. V.I

_____. **Suma teológica: a criação – o anjo – o homem**. São Paulo, Edições Loyola, 2002. part. 1. V.