

Reflexões sobre o Conceito de Verdade: articulação da ‘adequatio’ de Tomás de Aquino e o Saber absoluto de Hegel

Reflections on the Concept of Truth: articulation of Thomas Aquinas' adequatio and Hegel's absolute Knowing

Robson Caixeta SILVA

Doutorando em Filosofia pela UFG (Universidade Federal de Goiás).

E-mail: robson_caixeta@hotmail.com

RESUMO:

O presente artigo tem como objetivo examinar sistematicamente a definição tomista de verdade como *adaequatio rei et intellectus* e o estatuto da verdade em Deus, confrontando-a com a concepção hegeliana de verdade como processo que culmina no Saber absoluto; além disso, pretende testar a hipótese de uma articulação conceitual entre *adaequatio* e Saber absoluto; e indicar limites e desdobramentos dessa comparação. Entende-se que ao pôr em diálogo duas matrizes teóricas clássicas, o estudo ilumina a relação ser–pensar e requalifica o problema contemporâneo da inteligibilidade do real, evitando tanto um realismo estático quanto um construtivismo estrito; a importância do confronto está em lançar luzes sobre a tensão entre pensamento e realidade, finito e infinito. Para fazer isso, o referencial teórico utilizado teve como fontes primárias o *De Veritate* (q.1, a.1; a.7) e a *Fenomenologia do Espírito* (cap. final, §§798–808), com apoio da *Enciclopédia* para o tratar sobre Espírito absoluto, articuladas a comentadores. A partir dessas, o trabalho se divide em três partes: no primeiro momento se procura entender a verdade em Deus como adequação por identidade; no segundo momento procura-se entender o absoluto hegeliano como autoconhecimento do Espírito; no terceiro momento, faz-se uma comparação criteriosa orientada por um ponto de convergência teológico-metafísico (verdade em Deus/Espírito absoluto), avaliando compatibilidades e assimetrias. Em síntese, o trabalho sustenta uma proximidade qualificada entre *adaequatio* e Saber absoluto sem apagar divergências estruturais, propondo a unidade de ser e pensar ancorada no absoluto como chave interpretativa.

PALAVRAS-CHAVE: Verdade, Tomás de Aquino, Hegel, *Adequatio*, Saber absoluto.

ABSTRACT:

This article examines the Thomistic definition of truth as *adaequatio rei et intellectus* and the status of truth in God, comparing it with the Hegelian conception of truth as a process that culminates in absolute Knowing. It also tests the hypothesis of a conceptual articulation between *adaequatio* and absolute Knowing, and indicates the limits and implications of this comparison. It is understood that by bringing two classical theoretical matrices into dialogue, the study illuminates the relationship between being and thinking and re-qualifies the contemporary problem of the intelligibility of the real, avoiding both static realism and strict constructivism; the importance of the comparison lies in shedding light on the tension between thought and reality, finite and infinite. To do this, the reference theoretical used as primary sources was *De Veritate* (q.1, a.1; a.7) and *Phenomenology of Spirit* (final chapter, §§798–808), with support

from the *Encyclopedia* to address the absolute Spirit, articulated with commentators. Based on these, the work is divided into three parts: in the first part, we seek to understand truth in God as adequacy by identity; in the second part, we seek to understand the Hegelian absolute as self-knowledge of the Spirit; in the third part, a careful comparison is made, guided by a theological-metaphysical point of convergence (truth in God/absolute Spirit), evaluating compatibilities and asymmetries. In summary, the work argues for a qualified proximity between *adaequatio* and absolute Knowing without erasing structural divergences, proposing the unity of being and thinking anchored in the absolute as an interpretive key.

KEYWORDS: Truth, Thomas Aquinas, Hegel, *Adequatio*, Absolute Knowing.

INTRODUÇÃO

A noção de verdade ocupa lugar central na tradição filosófica ocidental, sendo abordada sob diferentes prismas conforme o contexto histórico e os sistemas de pensamento. Apesar das várias problemáticas que se podem levantar sobre esta noção, uma das mais instigantes se refere justamente à questão sobre qual perspectiva tem a primazia no processo da busca da verdade: a realidade (ente) ou a racionalidade (intelecto). E esse debate está presente ao longo de toda a história da filosofia, de modo que muitos filósofos apontam que primeiro existe um mundo de coisas (entes) e depois ele é conhecido pelo intelecto, de modo que o intelecto apenas reproduz a verdade que está na realidade. De outro lado, há aqueles pensadores que apontam que a verdade é como uma propriedade de enunciados ou proposições, de modo que aquilo que conhecemos é fruto apenas do nosso intelecto, e por isso a verdade estará limitada por nossas condições, de modo que se possa dizer que o intelecto é o elemento fundante da verdade. Todavia, seria possível encontrar aqui um ponto de equilíbrio, de modo a não privilegiar nem um lado nem outro? Ou ainda, seria possível falar num momento de encontro entre a ordem do ser (ente) e a ordem do pensar (intelecto)?

Para responder a isto, este trabalho propõe uma análise entre duas concepções fundamentais da verdade: a de Tomás de Aquino e a de G. W. F. Hegel. Foram tomados estes dois filósofos justamente porque, a partir de uma perspectiva mais geral, é fácil perceber a grande distância que há entre os dois pensadores, seja do ponto de vista cronológico, seja do ponto de vista conceitual – de modo que à primeira vista parecem cada um representar um dos lados já colocados a respeito da primazia da verdade. De um lado, em Tomás, a verdade é definida como *adaequatio rei et intellectus*, ou seja, a conformidade do intelecto à realidade (coisa). De outro lado, em Hegel, a verdade não é dada de forma imediata, mas resulta do processo dialético pelo qual o pensamento, ao superar suas próprias contradições, alcança a totalidade do real como expressão do Espírito, no momento do Saber absoluto.

Ainda que à primeira vista tais pensadores estejam distantes, questiona-se se seria possível encontrar um caminho para equilibrar a noção de verdade a partir destas duas concepções filosóficas, ou melhor: seria possível estabelecer um ponto de diálogo entre a verdade como algo dado e eterno,

enraizado na ordem do ser, e a verdade como construção histórica e dinâmica da razão? Além disso, em que medida a relação entre ser e pensamento pode servir como chave interpretativa para aproximar essas duas perspectivas?

A partir dessa problemática, o presente trabalho estrutura-se em torno da hipótese de que, a despeito das diferenças de contexto histórico e de linguagem conceitual, as concepções de Tomás de Aquino e de Hegel apresentam uma convergência fundamental: ambas sustentam que ser e pensar não são realidades separadas, mas momentos intrinsecamente ligados no entendimento do absoluto. No caso de Tomás, essa unidade realiza-se exemplarmente em Deus, no qual não há distinção entre *intellectus* e *esse*, mas identidade plena entre ser e pensar. A hipótese a ser verificada é que essa compreensão não apenas determina a concepção tomista de verdade, mas também estabelece uma possível proximidade com a noção hegeliana de Verdade enquanto desdobramento e manifestação do Espírito absoluto. Dessa maneira, a pesquisa busca mostrar que, sob diferentes matrizes conceituais, Tomás e Hegel oferecem caminhos para pensar a relação entre ser e pensar, ampliando o entendimento da própria noção de Verdade.

É claro que, tendo em vista a dificuldade de apresentar todo o pensamento de ambos os filósofos, no que se refere ao conceito de verdade, foi definido como objeto para a análise duas obras de renomeado destaque para cada um dos pensadores: o *De Veritate* de Tomás de Aquino e a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, ainda que em alguns momentos se recorra também a outros textos. De modo mais específico, de um lado, toma-se a primeira questão do texto de Tomás; de outro lado, toma-se o último capítulo da obra de Hegel, isto é, o Saber absoluto. E, diante destes textos, no primeiro momento deste trabalho, procura-se analisar o texto tomista, buscando-se entender como o filósofo dialoga com outros teóricos anteriores a ele, para que possa então apresentar sua posição a respeito do conceito de verdade. Depois, procura-se entender como Hegel apresenta seu conceito de verdade como um saber em busca da totalidade, isto é, o Saber absoluto, momento culminante de toda a *Fenomenologia do Espírito*. E, na última parte deste trabalho, analisa-se como o conceito de verdade pode ser analisado em Deus, momento no qual parece haver a convergência entre ser e pensar, o que permite relacionar os conceitos de adequação e Saber absoluto.

Por fim, é preciso deixar claro que a análise aqui pretendida não é estabelecer todos os elementos possíveis para tal correlação, nem dar uma resposta final ao problema ora apontado. O que se pretende, sobretudo, é levantar possibilidades para uma discussão futura, que pode aprofundar tal temática que agora é apresentada.

1 NOTAS SOBRE A DEFINIÇÃO DE VERDADE EM TOMÁS DE AQUINO NO ‘*DE VERITATE*’ 1,1

O conceito de verdade é de fundamental importância no pensamento de Tomás de Aquino, uma vez que tal tema aparece em várias de suas principais obras. E, certamente, um dos trechos mais conhecidos no qual se discute tal conceito é justamente a questão 1, mais especificamente o primeiro artigo da obra *Questões disputadas sobre a Verdade (De Veritate)*. É neste texto que Tomás de Aquino não só apresenta sua compreensão da noção de verdade, mas também apresenta e discute com os diversos argumentos e posições que chegaram até ele a respeito deste tema. Deste modo, no primeiro momento deste trabalho, busca-se fazer uma apresentação sobretudo da argumentação sobre o conceito de verdade, ou o verdadeiro, como é entendida por Tomás neste trecho.

Desta maneira, olhando diretamente para o texto *De Veritate*, Tomás de Aquino questiona inicialmente ‘o que é a verdade?’. Todavia, é possível perceber que essa é uma questão secundária, já que diante da resposta que se segue – a qual é fundamentada pelo pensamento de Agostinho (*Soliloquios*, II, 5): “o verdadeiro é aquilo que é” – vê-se que a definição tida até o momento pode causar confusão. Isso acontece porque esta também é a definição que se tem do ente, isto é, ente é aquilo que é. Por isso, a questão fundamental, que será trabalhada ao longo do artigo 1 é justamente a que está aparentemente nas entrelinhas: a verdade e o ente são a mesma coisa? É a partir desta pergunta que Tomás irá apresentar primeiramente argumentos a favor de tal tese e depois argumentos contrários, para que só então possa apresentar a sua própria posição.

Assim sendo, inicialmente surge uma série de argumentos que vão justamente defender a posição de igualdade entre a verdade, ou o verdadeiro, e o ente; eles não correspondem à posição de Tomás de Aquino, mas são apresentados por ele, para que se possa posteriormente entender melhor a verdadeira posição tomista. Assim, por exemplo, apresenta-se a possibilidade de dizer que os dois termos, verdade e ente, são iguais apenas segundo os supósitos (*supposita*), mas diferem quanto à razão (*ratio*), isto é, quando à sua inteligibilidade. Todavia, acaba-se por apontar que isso não é possível, já que os dois termos não podem ser pensados separadamente – a verdade é definida por meio do ente, de modo que não se pode nem pensar o que é a verdade sem o ente. Ou ainda, pode-se pensar na possibilidade de que a verdade deve ser entendida como uma ‘disposição’ ao ente, e assim eles não seriam o mesmo. Todavia, a verdade não pode ser uma disposição do ente, uma vez que, se fosse assim, em um caso de disposição restritiva, por exemplo, poderia se dizer, ‘é verdadeiro, logo é’, o que não vale por exemplo ao se dizer que ‘tem dentes brancos, logo é branco’. Para dar mais ênfase a essa questão, Tomás cita *Metafísica* de Aristóteles,

dizendo que: “A disposição de uma coisa no ser é como sua disposição na verdade.” (Metafísica II, 993, b30). Portanto, ainda que fazendo apenas um sobrevoo sobre aquilo que Tomás apresenta como uma primeira posição em favor da igualdade entre o ente e o verdadeiro, já é possível perceber que, mesmo não sendo propriamente a posição tomista, fica demarcada a indissociabilidade entre o ente e a verdade, sugerindo que a ‘configuração’ de algo enquanto existente já contém, em germe, seu modo de ser verdadeiro. É por isso, que um dos últimos argumentos versa justamente sobre o fato de que o ente e a verdade não diferem por essência:

Todas as coisas que não são o mesmo diferem de algum modo; mas o verdadeiro e o ente de modo nenhum diferem, porque não diferem por essência, uma vez que todo o ente é verdadeiro pela sua essência, nem diferem por algumas diferenças, porque seria necessário que conviessem em algum gênero em comum; portanto, são totalmente o mesmo. (*De Veritate*, q1, a1).

Certamente, se poderia elencar cada detalhe de todos os argumentos¹ que vão nessa mesma direção, mas em todas elas se chega à mesma posição: “parece que o verdadeiro é totalmente o mesmo que o ente.” (*De Veritate*, q1, a1). Ainda que essa não seja a posição tomista devidamente explanada, é preciso dizer que aqui, conforme afirma Lima Vaz (2001), quando se afirma que o ente (*ens*) e a verdade se ordenam da mesma maneira, abre-se caminho para pensar a verdade não como uma propriedade accidental, já que as coisas não ganham ou perdem o que quer que seja por serem pensadas, mas sim como transcendental, isto é, inseparável de sua própria ‘esseidade’. Assim, falar da verdade de um ente é falar de sua forma de ser: não há verdade que se aplique a algo que não seja já verdadeiro em seu modo de existir. Essa perspectiva eleva a verdade à condição de fundamento ontológico, e não apenas de instrumento epistêmico – é isso que parece reverberar na posição, de fato, de Tomás, ainda que neste momento tal posição não esteja clara².

Todavia, é preciso notar que, de outro lado, surge no texto também uma posição contrária, supostamente daqueles que não concordam que o verdadeiro e o ente sejam o mesmo. Ainda aqui não é apresentada a posição de Tomás de Aquino, apesar de que posteriormente no texto, ao comentar estes argumentos, ele se mostrará bem mais próximo desta posição, já que não faz tantos acréscimos a cada argumentação. Assim, apenas apontando alguns destes argumentos, primeiro diz-se que verdade e ente não podem ser a mesma coisa pois, do contrário, usar o termo ‘o ente verdadeiro’ não seria mais que uma repetição inútil de palavras (o que ele chama de nugação), o que não se verifica de fato. Ou ainda, caso

¹ Existem ainda outros argumentos neste sentido. Para um aprofundamento desta posição, cf. XAVIER, 2020, p. 15-16: sistematicamente, são apontadas 7 argumentações neste sentido, conforme segue a divisão nesta tradução.

² Posteriormente, ainda no primeiro artigo, o próprio Tomás faz de um modo mais apropriado tal análise, reinterpretando cada um desses argumentos e os corrigindo a partir de sua posição.

fossem o mesmo, um termo que pode ser convertido com o ente, deveria poder também ser convertido com o verdadeiro: sabe-se que o ente e o bom se convertem entre si, mas isso não pode ser verificado com o verdadeiro, já que existem coisas que são verdadeiras, mas não são boas (por exemplo: é verdade que alguém matou uma pessoa, mas isso não é bom). Do mesmo modo, ainda existem mais argumentos que levam à mesma conclusão: “o ente e o verdadeiro são diversos.” (*De Veritate*, q1, a1).

E diante de todas essas apresentações, surge aqui aquele que é o momento fulcral do trecho aqui estudado: a posição de fato de Tomás, que será não apenas uma resposta à questão entre ente e verdade, mas colocará os elementos fundamentais para a discussão posterior ao longo da obra, a partir dos quais é apresentado o lugar da verdade em seu sistema. Assim, Tomás de Aquino inicia este momento em que apresenta a sua própria posição apontando que a primeira coisa que se apresenta ao intelecto como mais evidente – e que, por isso, serve de base para todas as outras concepções – é o ente (*ens*)³. Por isso, infere-se que todo outro conceito deve se dar por adição ao ente, isto é, por meio de alguma forma de acréscimo a ele. Todavia, essa adição cria um problema, já que não se pode fazer uma adição ao ente nos moldes mais comuns, a saber, por diferença específica (como que somando dois gêneros para explicar algo, como em animal racional), ou como um acidente a um sujeito. Isso se dá porque nada pode ser acrescentado ao ente como algo que lhe é extrínseco. Ora, a diferença é acrescentada ao gênero como algo que lhe é extrínseco e o acidente é acrescentado ao sujeito também como algo que lhe é extrínseco. Logo, nada pode ser acrescentado ao ente como uma diferença, mas é acrescentada a um gênero ou como um acidente é acrescentado a um sujeito. Como chegar a uma solução para tal questão?

Diante disso, Tomás lança como uma proposta de solução o fato de que algo pode ser adicionado ao ente apenas no sentido de que expressa um modo de ser (*modus entis*)⁴, não no sentido de lhe acrescentar algo extrínseco, mas de expressar aspectos que não estão explicitamente incluídos no próprio termo ‘ente’. Esses modos podem ser compreendidos de duas formas distintas: em primeiro lugar, pode tratar-se de um modo que exprime uma forma mais específica ou especial de ente: a esses graus correspondem os gêneros supremos – a substância e os nove acidentes. Em segundo lugar, há modos que acompanham o ente em toda a sua generalidade, isto é, propriedades que se aplicam a qualquer ente, sem restringi-lo. Esses modos são denominados transcendentais, isto é, transcendem todas as categorias, ou ainda, são comuns a todas as categorias. Segundo a argumentação que segue Tomás, há cinco desses modos que se seguem ao ente em toda sua extensão. Eles se vinculam ao ente considerado ou em si mesmo, ou em relação a algo distinto. Quando considerados a partir do próprio ente, tais modos podem ter caráter

³ Sendo isto afirmado antes por Avicena em sua *Metafísica* (I,6), conforme apresenta o próprio Tomás de Aquino.

⁴ Cf. WIPPEL, 2007 p. 77.

afirmativo ou negativo. O modo afirmativo exprime a essência do ente e, nesse contexto, todo ente pode ser chamado de ‘coisa’ (*res*). Já o modo negativo se refere à indivisibilidade do ente consigo mesmo, e é expresso pelo termo ‘um’ (*unum*). Por outro lado, quando os transcendentais acompanham o ente na medida em que ele se relaciona com algo distinto, há dois caminhos. Um deles considera o ente enquanto distinto dos demais entes; nessa acepção, ele é denominado ‘algo’ (*aliquid*), ou seja, ‘outro o quê’ (*quasi aliud quid*), significando que é um entre outros. O outro caminho parte da conformidade entre o ente e alguma outra realidade (em relação ao outro e, por isso, a pluralidade). Essa conformidade só é possível graças à alma, que possui, seguindo aqui Aristóteles⁵, uma propriedade que a torna, de certo modo, todas as coisas. Na alma, distinguem-se duas potências: a apetitiva e a cognoscitiva. Se o ente é visto em conformidade com a potência apetitiva, pode-se chamá-lo de ‘bom’ (*bonum*). Se, por sua vez, essa conformidade se dá com a potência cognoscitiva, isto é, com o intelecto, o ente é referido como ‘verdadeiro’ (*verum*). Portanto, percebe-se que é aqui que Tomás introduz explicitamente a verdade como uma propriedade do ente, em outras palavras, como um transcendental. Mas ele não para por aí, e ainda dá uma definição mais precisa do conceito:

[...] enquanto a conveniência (*convenientia*) do ente ao intelecto é expressa pelo nome ‘verdadeiro’ (*verum*). Pois todo conhecimento realiza-se pela assimilação do cognoscente à coisa conhecida, de modo que a assimilação diz-se causa do conhecimento: por exemplo a vista, capacitada para a cor, conhece a cor. A primeira consideração quanto a ente e intelecto é pois que o ente concorde com o intelecto: esta concordância diz-se adequação do intelecto e da coisa, e nela formalmente realiza-se a noção de verdadeiro. (*De Veritate*, q1. a1).

Diante dessa apresentação do lugar da verdade como um transcendental, e agora de uma definição do que é a verdade, é interessante notar que, conforme defende Wippel (2007, p. 78), Tomás não restringe a verdade ao âmbito do intelecto enquanto sujeito. Ao contrário, ele a compreende como uma propriedade formal do ente, ou seja, como algo que se manifesta na sua adequação ao intelecto. O conhecimento surge dessa adequação, entendida como assimilação entre o conhecedor e o conhecido. Essa assimilação é a causa do conhecer, pois a relação primária entre o ente e o intelecto é a de conformidade. A verdade, nesse sentido, consiste formalmente nessa correspondência – a *adaequatio* entre o intelecto e a realidade. Ao se perguntar o que a verdade acrescenta ao ente, Tomás responde: é essa conformidade ou adequação da coisa e do intelecto – o conhecimento da coisa decorre dessa conformidade. O ente, enquanto tal, é ontologicamente anterior à sua verdade, mas o conhecimento que temos dele decorre dessa verdade. Desta maneira, pode-se concluir então que a verdade não altera o ente, já que a ele nada pode ser acrescentado extrinsecamente, mas, ainda assim, é ela que torna possível sua

⁵ *Da alma III [431 b 21] apud De Veritate q.1 a.1*

manifestação cognoscível, ou seja, ela é necessária para que se possa demonstrar a cognoscibilidade do ente.

Exatamente por isso, ao final de sua apresentação sobre o conceito de verdade, Tomás de Aquino ainda apresenta uma vasta fundamentação baseada em *auctoritates*, isto é, pensadores de renome que possam ajudar a corroborar este ponto de vista e, ao mesmo tempo, dando a possibilidade de elencar mais uma vez as posições anteriores, todavia, devidamente justificadas. Assim ele as apresenta:

Consequentemente, descobrem-se três maneiras de definir a verdade ou o verdadeiro. Uma maneira, segundo aquilo que precede a noção de verdade e no qual se funda o verdadeiro: e assim define Agostinho, no livro dos Solilóquios, “o verdadeiro é aquilo que é” [II, 5]; e Avicena, na sua Metafísica, “a verdade de cada coisa é a propriedade do seu ser que lhe foi firmado” [VIII, 6]; e alguns assim “o verdadeiro é a indivisão do ser e daquilo que é”. Outra maneira de definir é segundo aquilo no qual a noção de verdadeiro se perfaz formalmente: e assim diz Isaac que “a verdade é a adequação da coisa e do intelecto”; e Anselmo, no livro Da Verdade [11], “a verdade é a rectitude perceptível só pela mente” – de facto, esta rectitude diz-se segundo alguma adequação –; e o Filósofo diz, em Metafísica IV [1011 b 25], aquilo que nós dizemos quando definimos o verdadeiro, ‘quando se diz ser aquilo que é ou não ser aquilo que não é’. De uma terceira maneira, o verdadeiro é definido segundo o efeito consequente: e assim diz Hilário [Da Trindade V, 3] que “o verdadeiro é o ser declarativo e manifestativo”; e Agostinho, no livro Da Verdadeira Religião, “a verdade é aquela pela qual se mostra aquilo que é” [36], e, no mesmo livro, “a verdade é aquela segundo a qual julgamos acerca das coisas inferiores [31]”. (*De Veritate*, q.1, a.1).

Assim sendo, a partir deste trecho, é interessante notar que aparentemente a impressão que se tem é que a verdade tomada formalmente está restrita ao intelecto, posto que o intelecto aparece em todos os esclarecimentos que Tomás faz a respeito daquilo ‘no qual a noção de verdadeiro se perfaz formalmente’. Todavia, é preciso dizer que a partir dessas três visões da verdade, Tomás demonstra a complexidade e a riqueza da noção de verdade, articulando suas dimensões ontológica (‘o verdadeiro é aquilo que é’), lógica (a verdade é a retitude perceptível pela mente) e epistêmica (a verdade é o ser declarativo e manifestativo), sem reduzi-la a uma única perspectiva. O que chama atenção nessas três noções é como o filósofo, ao sistematizar definições da verdade em função de três planos já dá indícios para debates que serão feitos na modernidade e na contemporaneidade sobre a ‘verdade como coerência’ e ‘verdade como performatividade’. Isso se dá porque, ao reconhecer, por um lado, a raiz existencial da verdade (o ser que é), e, por outro, sua dimensão relacional (a *adaequatio* intelecto-coisa), ele como que já pressente que a verdade não é um mero atributo estático, mas um processo que se concretiza no ato de conhecer e na forma como esse ato se repercute no discurso e na ação. Todavia, até aqui ainda não é possível extrair todos esses elementos levando em conta apenas esse trecho do *De Veritate*. Ainda assim, é possível dizer que ao menos uma primeira conceituação já foi apresentada e que, por meio dela, será possível traçar algumas relações com outras noções de verdade posteriores a Tomás – e aqui nos referimos diretamente a noção hegeliana, que será apresentada adiante.

2 PRESSUPOSTOS DA NOÇÃO DE VERDADE EM HEGEL

Também na filosofia e no sistema de Hegel, o conceito de verdade se mostra como um dos elementos fundamentais, dado que, já desde a sua primeira obra de maior importância, a *Fenomenologia do Espírito*⁶ (1807), o filósofo já tinha como grande objetivo “desenvolver uma ciência do conhecimento que investigasse o processo pelo qual a consciência humana alcança a verdade [...]” (SILVA, 2025, p. 18). Assim, vê-se como muito importante fazer também uma análise de como o filósofo alemão apresenta este conceito, tendo em conta sobretudo esta primeira obra.

Um primeiro elemento fundamental no que diz respeito à concepção de verdade de Hegel é o rompimento com a ideia de uma verdade estática e imutável: o filósofo se propõe a apresentar o verdadeiro a partir de um processo dinâmico, que leva ao conhecimento do todo, isto é, do absoluto. Assim, em vez de entender a verdade como uma simples correspondência entre o pensamento e uma realidade fixa, Hegel propõe que o verdadeiro se revela por meio de um movimento a partir do qual se chega ao absoluto: “O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado; que só no fim é o que é na verdade.” (FE, §20, p. 36). É claro que, para que se possa entender como tal concepção hegeliana está estruturada, é preciso perceber primeiramente como tal possibilidade aparece já como uma necessidade, já que Hegel argumenta que essa necessidade de fundamentar a verdade primeiramente em sua relação com o absoluto emerge da própria consciência, pois, ao buscar a verdade em cada um dos seus momentos particulares, o sujeito inicialmente alcança um resultado que é uma verdade ‘*para nós*’ – isto é, uma verdade que reflete a forma como o sujeito apreende um determinado objeto, e não a essência real de tal objeto. Em outras palavras, o que se afirma sobre a natureza de algo, no momento inicial do conhecimento, não corresponde à sua verdade plena, mas apenas à interpretação daquele que conhece⁷. Dessa forma, Hegel demonstra que, para se atingir o conhecimento verdadeiro, é necessário superar essa percepção parcial por meio de um processo dialético que permita o aprofundamento até alcançar a essência do objeto. Assim Hegel explana tal situação:

⁶ HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988. Doravante designada no corpo do texto como *Fenomenologia* e, tratando-se da edição brasileira (2014), será designada nas citações como FE e o número do parágrafo e da página.

⁷ Aqui é preciso levar em conta que Hegel, não só neste momento, teceu uma dura crítica à filosofia kantiana, segundo a qual só seria possível chegar até este momento do saber, pois a coisa em si (*noumeno*) seria inacessível para o a cognoscibilidade humana. Em outra obra, *Diferença entre os sistemas de Fichte e Schelling*, Hegel também argumentou que, precisamente porque a filosofia kantiana se propunha a ser um exame crítico do entendimento humano, já se condenava a si mesma a não poder superar seu ponto de partida. (cf. HYPOLITE, 1991, p. 09).

Se investigarmos agora a verdade do saber, parece que estamos investigando o que o saber é em si. Só que nesta investigação ele é nosso objeto; é para nós. O Em-si do saber resultante dessa investigação seria, antes, seu ser para nós: o que afirmássemos como sua essência não seria sua verdade, mas sim nosso saber sobre ele. A essência ou o padrão de medida estariam em nós, e o [objeto] a ser comparado com ele e sobre o qual seria decidido através de tal comparação não teria necessariamente de reconhecer sua validade. (FE, §83, p. 78).

Assim, o primeiro conhecimento que temos de algo, se revela apenas como uma aparência, mas não é a coisa em si. Mas como seria possível ir para além de todas essas aparências de verdade e chegar ao conhecimento verdadeiro? Aqui o filósofo propõe que, para alcançar o absoluto, deve-se observar exatamente este movimento da consciência e até onde ele levará. E, por isso, surge aqui a dialética como o movimento característico da busca da verdade, uma vez que a consciência, ao constatar a diferença que há inicialmente no saber, ou o momento da negatividade em geral, que impele o movimento, entende também que essa desigualdade entre o saber do ‘eu’ e seu objeto, isto é, a coisa em si, faz parte dela mesma. Esse negativo, que poderia ser considerado um defeito do sujeito e do objeto conhecido, é, na verdade, a alma e o motor de ambos - isso significa que, para chegar à verdade, se está recorrendo aqui à própria dinâmica interna da consciência natural⁸.

Deste modo, a dialética corresponde ao “movimento do pensar na sua característica, uma vez que, por meio dela, nega-se o imediato, o isolado, e demonstra-se que o pensar não é um momento abstrato, fixo, que isola, mas trata-se sempre de um movimento que nega e dissolve o isolamento.” (SILVA, 2025, p. 47). Esse processo não elimina o que é negado, mas o conserva em um novo nível, exigindo a formação de um conceito mais verdadeiro. É esse movimento que Hegel chama de *Aufhebung* (suprassunção): a superação e conservação das contradições em uma síntese superior. A partir desse movimento, Hegel demonstra que tanto o pensamento quanto a realidade avançam por meio de uma sucessão de contradições superadas. Assim, cada nova etapa⁹ representa um nível mais elevado e complexo de totalidade, que inclui e transforma os momentos anteriores dentro de uma unidade mais rica e desenvolvida.

Ainda que levando em conta todo esse movimento dialético da consciência, ainda resta mostrar que o que se busca não se resume a um movimento infinito que sempre evidenciará uma ‘nova verdade’, que depois é substituída pelo próximo estágio mais elevado. Ao contrário, a busca pela verdade só encontrará seu objeto, de fato, quando ir além dos objetos imediatos com os quais se defronta à

⁸ Cf. FE, §86, p. 80.

⁹ É preciso levar em conta que todo o caminho percorrido pela consciência é descrito ao longo de toda a *Fenomenologia do Espírito*. Assim, iniciando com o conhecimento mais elementar, a Certeza sensível, Hegel propõe ir passando de um estágio, ou figura, a outro até que se possa chegar à etapa do saber mais elevado: o Saber absoluto.

consciência, que estão dados de modo estático. É exatamente por isso que Hegel diz que “só o absoluto é verdadeiro, ou só o verdadeiro é absoluto.” (FE, § 75, p. 72). Isso indica, portanto, que não é possível haver qualquer tipo de conhecimento verdadeiro antes que se possa atingir o absoluto. Mas como Hegel entende exatamente este conceito de absoluto e quando se pode ter certeza que tal saber foi atingido?

Para responder a isso, é preciso perceber que, ao ir superando cada uma das aparências de verdade, a consciência chega a um momento que supera inclusive a si mesma, uma vez que ela entende que o absoluto que busca fora, não é algo distinto dela. Neste momento, a verdade mostra-se como um saber reflexivo, isto é, um saber de si. Isso se dá porque a consciência individual não consegue mais abarcar sozinha esse absoluto em si mesma, e por isso, ela deve ser entendida agora como ‘Espírito’¹⁰. Com este conceito, Hegel aponta para o fato de que a consciência individual sozinha não é capaz de chegar ao conhecimento verdadeiro e, por isso, é preciso esse saber só é possível a partir desta manifestação de uma consciência coletiva da humanidade, que se desenvolve ao longo da história. Assim o filósofo explana sobre este momento de passagem do conhecimento da razão para o saber como Espírito:

A razão é espírito quando a certeza de ser toda a realidade se eleva à verdade, e [quando] é consciente de si mesma como de seu mundo e do mundo como de si mesma. O vir-a-ser do espírito, mostrou-o o movimento imediatamente anterior, no qual o objeto da consciência - a categoria pura - se elevou ao conceito da razão. (FE, § 438, p. 304)

Mesmo não perfazendo aqui todos os meandros do caminho da consciência, até que ela chegue a este saber de si de modo absoluto, é possível perceber que a partir dos conceitos de absoluto como totalidade e saber de si da consciência, duas noções aqui se integram: a noção de totalidade e a noção de subjetividade. E são essas noções que permitem então entender mais profundamente o que significa dizer que agora a consciência é Espírito. De um lado sabe-se que o absoluto é substancialmente tudo o que existe, e esse todo, em última análise, mostra-se como um sujeito que pensa, e por isso é Espírito, o qual passar a percorrer o caminho do saber, mas agora percebendo que, na verdade, tem a si mesmo como objeto, já que como consciência coletiva de todos os sujeitos, é capaz de abarcar o todo. Nas palavras de Pulkkinen (2010, p. 20, tradução nossa): “Tudo o que existe é um processo de pensamento autorreflexivo,

¹⁰ Cf. INWOOD, 1997, p. 142-143: “Num sentido geral, o conceito de Espírito (Geist) denota a mente humana e seus produtos, em contraste com a natureza e também com a ideia lógica. Todavia, há ainda muitos sentidos em que este termo é usado na filosofia hegeliana, tais como: ‘Espírito subjetivo’, ‘Espírito objetivo’, ‘Espírito absoluto’, ‘Espírito do mundo’, etc. Hegel não considerou que estes fossem sentidos distintos de ‘Geist’, mas fases sistematicamente relacionadas no desenvolvimento de um único ‘Geist’. Isso é possível por três características especiais de ‘Geist’: (a) não envolve uma coisa subjacente, ou substrato, mas é pura atividade; (b) desenvolve-se por estágios em formas sucessivamente superiores, primordialmente por reflexão sobre o seu estágio corrente; e (c) apossa-se, cognitiva e praticamente, do que é o outro, a natureza assim como os níveis inferiores do ‘Geist’, e realiza-se neles.”

que é simultaneamente toda a realidade a moldar-se e a caminho de um autorreconhecimento mais completo de si mesma como um processo conceitual.” E, assim, o saber de si do Espírito consiste exatamente no fato de que ele entende que o que estava fora de si, um objeto estranho a ele, na verdade faz parte de sua interioridade e deve agora ser trazido à consciência, superando a oposição da consciência, isto é, sabendo que “é a extrusão da consciência-de-si que põe a coisidade”. (FE, §788, p. 517).

Desse modo, partindo da noção de Espírito, chega-se também ao conceito de Saber absoluto. Isso se dá porque esse saber se caracteriza por sua natureza reflexiva: trata-se de um saber no qual o Espírito reconhece a si mesmo. Em sua dimensão mais profunda, o Saber absoluto é, portanto, a autoconsciência do Espírito – um momento em que ele compreende que, por meio do próprio saber, a substância que era o cerne da compreensão do objeto externo e estático, e passa a se tornar um elemento de sua subjetividade. Ou seja, a verdade que antes era concebida como algo alheio, exterior, passa agora a ser reconhecida no próprio Espírito, que abarca a totalidade do real. Mas como isso é possível? Hegel diz que, no processo formal do conhecimento, o sujeito que tem a consciência sempre lidava com um objeto que estava fora-de-si. Todavia, agora este sujeito é o Espírito, o qual toma o conteúdo que lhe era externo como a si mesmo, e por isso lhe a forma do Si¹¹, que é ele mesmo. Para que se possa entender o que o filósofo indica aqui, deve ficar claro que, ao entender que é toda a realidade, o Espírito percebe também que, no caminho fenomenológico, o objeto do saber não era senão a substância espiritual, ou seja, desde o início do processo do conhecimento foi o Espírito que se conheceu a si mesmo no universo, de modo que no transcurso deste itinerário sinuoso e variado, a *Fenomenologia* revela pouco a pouco que o saber do ser se demonstrou um saber de si mesmo e, de outro lado, o saber de si conduziu novamente ao saber de um ser¹².

Deste modo, olhando então diretamente para o conceito de verdade, entende-se que, antes de chegar ao Saber absoluto, ela era concebida apenas como uma correspondência entre o sujeito que conhece e um objeto conhecido, de modo que o sujeito buscava encontrar a substância das coisas como algo fixo, estático e independente. Todavia, a partir de agora, há um novo modo de definir a relação entre saber e verdade, já que a ideia de Hegel é que a substância, outrora considerada o substrato fixo e último da realidade, deve ser vista também como sujeito¹³. Isso ocorre porque, para Hegel, o método filosófico não pode restringir-se à análise de uma substância imóvel e estática; ele deve tratar o absoluto como um princípio dinâmico da totalidade - ou seja, como um sujeito ativo. A grande inovação do pensamento

¹¹ Cf. FE, §798, p. 523.

¹² Cf. HYPOLITE, 1991, p. 522.

¹³ Cf. FE, §17, p. 32.

hegeliano reside na noção de que o absoluto não é apenas o fundamento final e imutável da realidade, mas um processo dialético em que a substância se desdobra e se realiza como sujeito. É o Espírito, que ao desdobrar-se, se manifesta à consciência, apresentando a ela o seu conteúdo – e, por isso, o caminho que deve percorrer a consciência é exatamente aquele que permite que ela chegue a saber-se como Espírito. Sendo assim, o que antes era concebido como substância imóvel é, assim, penetrado pelo movimento do sujeito, que é essencialmente ativo, autodesenvolvendo-se e retornando a si mesmo. Assim Hegel apresenta esta posição do Saber absoluto:

O Saber absoluto é o espírito que se sabe em figura-de-espírito, ou seja: é o saber conceituante. A verdade não é só em si perfeitamente igual à certeza, mas tem também a figura da certeza de si mesma: ou seja, é no seu ser-aí, quer dizer, para o espírito que sabe, na forma do saber de si mesmo. A verdade é o conteúdo que na religião é ainda desigual à sua certeza. Ora, essa igualdade consiste em que o conteúdo recebeu a figura do Si. Por isso, o que é a essência mesma, a saber, o conceito, se converteu no elemento do ser-aí, ou na forma da objetividade para a consciência. O espírito, manifestando-se à consciência nesse elemento, ou, o que é o mesmo, produzido por ela nesse elemento, é a ciência. (FE, §798, p. 523)

Portanto, a verdade não é uma adequação estática entre intelecto e realidade, mas o próprio movimento do real. E, assim, a filosofia não se ocupa apenas de descrever a substância das coisas, mas de mostrar como essa substância é, na verdade, o próprio sujeito em sua atividade de se conhecer e se determinar. E isso só é possível por que o movimento dialético que, aparentemente, era apenas da consciência individual, a qual é limitada, se mostra como o caminho percorrido pela própria totalidade que é Espírito: é este que se manifesta à consciência. É justamente isso que Hegel denomina Saber absoluto, isto é, o conhecimento da totalidade não apenas como algo externo e dado, mas como o resultado de um processo no qual o sujeito e a substância se identificam. Assim, o saber não é mais uma simples correspondência entre pensamento e objeto, mas a própria realização do sujeito enquanto substância. O Saber absoluto representa, então, um novo tipo de conhecimento, no qual o sujeito não se limita a observar o mundo, mas se reconhece como parte intrínseca do próprio processo da realidade, integrando o substrato das coisas com o movimento da consciência.

3 ADEQUATIO E SABER ABSOLUTO: verificação da possibilidade de articulação das duas perspectivas

Até este momento temos duas posições bem claras quanto à noção de verdade: de um lado, Tomás de Aquino aponta a verdade como adequação entre o intelecto e a realidade; e, de outro lado, Hegel afirma que é preciso perceber que a verdade não é uma realidade estática, mas um caminho dialético que leva ao saber de si do Espírito como absoluto, ou a totalidade da realidade. À primeira vista, essas

duas visões parecem bastante distantes, para não dizer contrárias ou contraditórias, de modo a se pensar na impossibilidade de qualquer aproximação entre elas. Para que fique ainda mais claro o que aqui está em jogo, é preciso salientar que esse debate abarca a questão sobre qual perspectiva tem a primazia no processo da busca da verdade: a realidade (ente) ou a racionalidade (intelecto). E esse debate está presente ao longo de toda a história da filosofia, de modo que muitos filósofos apontam que primeiro existe um mundo de coisas (entes) e depois ele é conhecido pelo intelecto, de modo que o intelecto apenas reproduz a verdade que está na realidade – e aqui pode-se colocar desde a concepção platônica, perpassando até mesmo por filósofos contemporâneos. De outro lado, há aqueles pensadores que apontam que a verdade é como uma propriedade de enunciados ou proposições, de modo que aquilo que conhecemos é fruto apenas do nosso intelecto, e por isso a verdade estará limitada por nossas condições (o que impossibilita conhecer a coisa em si – *noumeno* – por exemplo); e isto significa dizer que o intelecto é o elemento fundante da verdade, já que o que conhecemos é colocado por nossa própria consciência – tal é a posição de pensadores como Kant e Fichte, dentre outros.

Todavia, é preciso dizer que da parte de Hegel, há uma tentativa de equilibrar esse embate, pois a noção de verdade como Saber absoluto seria a noção de que, ao conhecer a realidade (que aparentemente já está dada), o Espírito a transforma substancialmente – de modo que a racionalidade e a realidade são dois momentos de um mesmo exercício do saber (assim não há primazia nem de um, nem de outro, mas eles se complementam). Daí se segue a famosa tese de Hegel, de que ‘o real é racional e o racional é real¹⁴, a partir da qual o filósofo defendia que a razão não é apenas uma faculdade humana de pensamento, mas também a força motriz por trás do desenvolvimento da própria realidade. Ainda assim, à primeira vista, tal posição parece bastante distante do realismo tomista, já que Tomás sem dúvida endossa muito mais a tese de que primeiro há um mundo existente e somente depois o intelecto age sobre este mundo. Todavia, há um caso em especial onde isso não acontece e que deve ser levado em conta, a saber: no caso de Deus ser e conhecer são o mesmo, uma vez que o filósofo defende a tese de que Deus é idêntico à verdade (como será apresentado posteriormente).

Assim sendo, o que se pretende agora é justamente verificar a possibilidade deste ponto de contato entre os dois filósofos, tendo em vista este momento no qual ser e pensar ocupam a mesma posição: pode-se aqui entender que, para Tomás, o real possui uma ordem racional objetiva, porque foi criado por Deus? E ainda, a possibilidade de que o intelecto humano conheça essa ordem se dá por que há uma correspondência entre a estrutura da mente e a estrutura do ser? E isso seria uma aproximação com o

¹⁴ “O que é racional é real e o que é real é racional. Esta é a convicção de toda consciência livre de preconceitos e dela parte a filosofia tanto ao considerar o universo espiritual como o universo natural.” (HEGEL, 1997, p. XXVI).

conceito de Saber absoluto, que aponta não apenas para a realidade como ordenado racionalmente, mas é a própria racionalidade em processo, pois o Espírito se manifesta dialeticamente na realidade?

Assim sendo, para responder a estas questões, pretende-se agora analisar de modo mais próximo a noção da verdade em Deus e de que modo isso pode ser entendido frente ao Saber absoluto. É claro que isso só é possível porque, já da perspectiva do ponto de partida de ambos os pensadores, parece já haver uma possibilidade de aproximação destes elementos. Isso se dá porque que a ideia de absoluto hegeliana, que diz respeito àquela que deve levar em conta o todo, parece se aproximar do conceito de ‘*ens*’ para Tomás de Aquino, conforme argumenta Santos:

No que se refere ao todo (absoluto), é impossível dizê-lo numa palavra, pois esta necessita da mediação de outra para se definir, e assim por diante, numa série de mediações co-implicadas, que fazem da frase especulativa o infinito manifestado no finito, ou resultado de todas as negações determinadas: o absoluto não é este nem aquele, mas o que permite dizer este ou aquele. Santo Tomás defendeu ponto de vista semelhante a respeito da “transcendência imanente” do ser¹⁵ (*ens*). Ela não designa um conceito específico, mas o conceito supremo no qual o intelecto resolve todos os outros conceitos. Este conceito, dito transcendental porque ultrapassa a multiplicidade dos entes, não se deixa pensar por diferença específica, própria do gênero e da espécie, mas por diferença ontológica, que não permite confundir ser e ente. (SANTOS, 2007, p. 23).

Com essa aproximação, busca-se mostrar que ao relacionar a concepção hegeliana do absoluto à noção de verdade em Tomás de Aquino não constitui uma especulação periférica ou irrelevante, mas sim uma possibilidade de entender melhor o pensamento de ambos os pensadores. Além disso, investigar essa conexão não se reduz a uma simples curiosidade teórica, já que no contexto tomista, a verdade em Deus não é uma noção secundária ou acessória, mas um eixo central, dado que Deus, enquanto causa primeira de todas as coisas, é o fundamento último da inteligibilidade e da própria verdade presente nas criaturas. Dessa maneira, tentar estabelecer uma aproximação com Hegel não representa uma fuga ou desvio do entendimento da verdade de um modo mais geral, isto é, no âmbito das coisas criadas; mas, ao contrário, uma busca por lançar luz sobre seu elemento mais fundamental.

Desta maneira, inicialmente, algo que parece uma simples conclusão do pensamento tomista, a saber, dizer que Deus é a causa verdade – uma vez que Deus é causa de tudo, ele certamente é a causa da verdade – pode se tornar um tanto quanto complexo do ponto de vista filosófico. Isso se dá por que

¹⁵ Ser pode ser interpretado como nome, significando ente (o que é), portanto, significando, coisas (objetos); pode ser interpretado como predicado (significando propriedades de coisas): seja como parte de um predicado complexo, exprimindo a inerência de propriedades nas coisas que foram mencionadas pelo sujeito (ser como cópula), seja como um predicado simples, significando a existência factual das coisas mencionadas pelo sujeito (ser como existência factual); finalmente essas considerações semânticas sugerem uma análise ‘metafísica’: ser pode significar o ato pelo qual algo (o ente) é. (Cf. LANDIN FILHO, 2006, p. 29).

Tomás não se restringe a dizer que Deus é a causa da verdade, mas que Ele é a própria verdade¹⁶. Assim sendo, diante de outras argumentações usadas para fundamentar essa questão¹⁷, defende-se que o argumento da adequação é o ponto de partida mais filosófico e ao mesmo tempo mais ousado da tese tomista segundo a qual Deus é a Verdade – e é justamente para essa questão que se pretende avançar a partir de agora, para que se possa entender tal novidade de Tomás.

Por conseguinte, ao retomar a noção de adequação, deve-se ter claro que se trata de uma relação entre o intelecto e o ser conhecido, e não uma simples qualidade das proposições – o que já certamente ficou claro até este momento. Todavia, agora é preciso acrescentar alguns elementos à questão da adequação, levando em conta a apresentação desse conceito na *Suma Teológica*, texto no qual Tomás defende que a verdade está ‘principalmente no intelecto, e secundariamente nas coisas’, uma vez que é no ato de julgar (de compor e dividir) que o intelecto afirma algo como sendo ou não sendo (cf. *ST I*, q. 16, a. 2). Exatamente por isso, o juízo é o primeiro portador da verdade (*veritas prima est in intellectu indicante*), e as coisas só são chamadas ‘verdadeiras’ em função de sua relação com esse juízo, isto é, na medida em que podem ser conhecidas verdadeiramente. Aparentemente, estes elementos não acrescentam tanto ao que já foi apresentado no primeiro momento. Todavia, como isso pode ser entendido quando aplicado a Deus? Certamente essa pergunta é fundamental, já que a originalidade deste argumento emerge exatamente dessa aplicação. No âmbito do intelecto do homem, enquanto criatura, a verdade depende da correspondência entre o pensamento e a realidade extramental; todavia, em Deus, esse esquema é invertido e, ao mesmo tempo, elevado: não há distinção entre sujeito cognoscente, objeto conhecido e ato de conhecimento. O intelecto divino, o ato de conhecer e a essência conhecida são o mesmo – uma consequência direta da simplicidade divina. É justamente por isso que Wood (2013, p. 29) diz que: “Como o intelecto e a essência divina são absolutamente idênticos, Deus pode ser chamado de verdade em si”.

¹⁶ Cf. *De Veritate*, q. 1, a. 7: Aqui Tomás de Aquino explica que a verdade em Deus pode ser considerada de duas formas: primeiro, como identidade perfeita entre o intelecto divino e a Sua própria essência, não havendo distinção entre quem entende e o que é entendido; e, segundo, como relação do intelecto divino com as criaturas, nas quais a verdade passa a ter caráter exemplar e de princípio, sendo Deus a medida e a causa de todas as coisas.

¹⁷ Outros dois argumentos que Tomás usa para defender tal tese se baseiam, primeiramente no ‘argumento da Perfeição Divina’, segundo o qual Tomás também afirma que todas as perfeições existentes nos entes criados devem existir de forma eminente em Deus, causa primeira de todas as coisas: “Tudo o que há de perfeição no efeito deve existir na causa efetiva” (*ST I*, q. 4, a. 2). A verdade, sendo uma perfeição do intelecto, deve existir essencialmente em Deus. Como Deus é simples e idêntico às suas perfeições, então: “Deus não apenas possui a verdade, mas é a verdade” (*SCG I*, cap. 60-62). Além deste, outro argumento usado se refere à noção de causa exemplar, a partir do qual se afirma que todos os entes criados são verdadeiros na medida em que imitam os modelos ideais que existem no intelecto divino. Assim como uma casa é ‘verdadeira’ porque se conforma ao plano do arquiteto, os entes naturais são verdadeiros porque se conformam à ideia de sua espécie no intelecto de Deus: “Diz-se verdadeiro o que alcança a natureza própria segundo a preconcepção do intelecto divino” (*ST I*, q. 16, a. 1). Assim, como Deus é a causa e a medida de toda a verdade criada, Ele é o padrão supremo da verdade.

Esse ponto é essencial, já que agora se pode entender que, em Deus, a relação de adequação não é entre dois momentos distintos, como acontece na criação, mas uma relação de identidade real. É nesse ponto que Tomás, ainda no *De Veritate* (q.1, a. 7), afirma que “A verdade em Deus implica primariamente a igualdade do intelecto divino com a essência divina... o que, em Deus, é o mesmo ser.” Desse modo, se na criatura a verdade é definida pela conformidade (analogia) entre dois termos distintos (mente e coisa), em Deus essa conformidade é superada pela unidade, sem deixar de cumprir perfeitamente a definição: trata-se de uma ‘adequação por identidade’. Aquilo que, nas criaturas, exige um juízo comparativo entre conhecimento e realidade, em Deus ocorre como um único ato subsistente, simples e perfeito.

Para que tal elemento fique ainda mais claro, Wood (2013) aprofunda esse argumento recorrendo à noção de ‘caso-limite’ de uma relação. Com isso se quer dizer que, assim como um círculo é o caso-limite de uma série de polígonos de infinitos lados (não é um polígono, mas expressa o ideal que eles aproximam), da mesma forma: “A identidade do intelecto e da essência divina é o caso-limite da conformidade entre intelecto e realidade. Ela não é apenas um grau máximo de verdade: é o modelo absoluto segundo o qual toda verdade se mede” (WOOD, 2013, p. 30). Essa analogia reforça o fato de que, em Deus, a verdade não é apenas possuída, mas subsiste n’Ele – de modo que Tomás conclui que Deus não apenas é verdadeiro, mas é a própria verdade. Todavia, neste caso, como ficaria essa questão da verdade enquanto adequação no entre o intelecto e a realidade no âmbito das criaturas? Aqui se deve entender que a verdade das criaturas é participada, enquanto em Deus ela é essencial. Toda verdade criada é possível precisamente porque existe uma Verdade absoluta, subsistente e simples, em referência à qual a verdade criada se define por aproximação e participação. Portanto, a partir de Deus como verdade primeira, se pode falar da noção de verdade em todas as outras coisas:

A verdade segundo a qual a alma julga todas as coisas é a verdade primeira: como pois da verdade do intelecto divino fluem no intelecto angélico as espécies inatas das coisas, segundo as quais os anjos conhecem todas as coisas, assim da verdade do intelecto divino procede exemplarmente no nosso intelecto a verdade dos primeiros princípios, segundo os quais julgamos todas as coisas; e porque só poderíamos julgar por meio dela enquanto for uma semelhança da primeira verdade, assim se diz que julgamos todas as coisas segundo a verdade primeira. (*De Veritate*, q.1, a. 4, p. 220).

E aqui ainda se entende que a lógica da adequação se conecta à lógica da participação, ampliando ainda mais a força deste argumento, já que Tomás estabelece justamente uma hierarquia clara no entendimento da verdade: todas as inteligências finitas conhecem e julgam as coisas a partir de uma participação ou semelhança da Verdade primeira, que é o próprio intelecto divino. Nos anjos, essa comunicação se dá por espécies inatas, enquanto no homem passa pelos primeiros princípios naturais do

entendimento. Em ambos os casos, porém, não se trata de uma autonomia absoluta, mas de uma relação exemplar e derivada, pela qual a luz do intelecto divino fundamenta e orienta todos os juízos particulares. Desse modo, a capacidade de conhecer e discernir a verdade não existe isolada, mas enquanto reflexo e participação da Verdade primeira, que é Deus. Assim, conclui-se justamente que:

Aquino não concordaria que “Deus é verdade” *significa* simplesmente que Deus é a causa da verdade das criaturas. Em vez disso, “Deus é verdade” significa que a verdade das criaturas preexiste em Deus de uma forma mais excelente. É somente por causa desse fato sobre a natureza divina que podemos dizer que Deus é a causa da verdade. (WOOD, 2013, p. 37).

Tendo entendido essa argumentação do ponto de vista tomista, faz-se necessário agora verificar também como tal movimento acontece do lado de Hegel. Aqui se pode questionar em que sentido o Saber absoluto se aproxima dessa noção de Deus como a verdade. Inicialmente é preciso lembrar que a filosofia de Hegel propõe uma reformulação radical da metafísica clássica, na qual o conceito tradicional de Deus – como substância eterna, imutável e transcendente – é repensado em termos históricos, dialéticos e espirituais (conforme foi apresentado sobre todo o sistema hegeliano na segunda parte deste trabalho).

Assim sendo, um dos elementos fulcrais do sistema hegeliano encontra-se numa das últimas noções apresentadas por ele, mas que corresponde àquela que abarca todo o desenvolvimento do sistema: a noção de Espírito Absoluto (*der absolute Geist*)¹⁸. Este conceito presente em uma das últimas obras de Hegel, a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, traz uma noção mais ampla da compreensão de Espírito, indo além do modo como foi apresentada na *Fenomenologia* (esta é realocada dentro da seção do Espírito subjetivo da *Enciclopédia*). Ainda que diante das múltiplas interpretações que se tem deste conceito ao longo de todo os escritos de Hegel, ele certamente pode ser compreendido como o modo hegeliano de conceber a Deus¹⁹. É claro que essa identificação não se dá nos moldes da teologia tradicional, mas por meio de uma profunda transformação da própria estrutura do divino: o Espírito é Deus enquanto processo, enquanto realidade que se autoconhece e se realiza na história. Para Hegel, “Deus é Deus apenas na medida em que se conhece a si mesmo” (HEGEL, 2012, §564). Então, esse autoconhecimento, ou saber de si, não é apenas um atributo divino, mas constitui a própria essência de Deus. O Espírito, portanto, é o absoluto que se manifesta, se aliena e se reconcilia consigo mesmo no percurso da realidade histórica e do saber filosófico.

Destarte, diferentemente da concepção tomista de um Deus simples, eterno e fora do tempo, Hegel afirma que “o verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de

¹⁸ Cf. HEGEL, 2012, §553.

¹⁹ Cf. TAYLOR, 1977, p. 108ss.

seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado; que só no fim é o que é na verdade.” (FE, §20, p. 33). Portanto, o ‘todo’ não é apenas uma substância, mas um sujeito que pode ser entendido enquanto Espírito Absoluto – a identidade plena de sujeito e objeto, de pensamento e ser, realizada como verdade. Assim, trata-se aqui de um Deus que não permanece imóvel em si, mas se desdobra no tempo e na consciência humana, até reconduzir-se à unidade. E é justamente esta noção que permite agora falar da verdade enquanto Saber absoluto, uma vez que este corresponde justamente ao saber de si do Espírito:

Enquanto sua perfeição consiste em saber perfeitamente o que ele é - sua substância - esse saber é então seu adentrar-se em si, no qual o espírito abandona seu ser-aí e confia sua figura à rememoração. Sua meta é a revelação da profundidade, e essa é o conceito absoluto. [...] A sua meta é o saber absoluto, ou o espírito que se sabe como espírito. (FE, §808, p. 544).

Nesse sentido, o Espírito Absoluto é Deus enquanto se manifesta no mundo, enquanto se aliena na natureza e retorna a si por meio do espírito finito, especialmente na arte, na religião e na filosofia - os três momentos em que o absoluto se torna objeto do saber. Na religião, em particular, essa identidade se expressa simbolicamente: “Na religião, o conteúdo é o absoluto, Deus, e o saber do Espírito é o saber de Deus” (HEGEL, 2012, §564). Assim, pode-se dizer que o Espírito Absoluto é, para Hegel, o verdadeiro Deus - não como objeto exterior à razão, mas como sua própria substância e fundamento, que se revela plenamente na medida em que é conhecido conceitualmente. Em última instância, a teologia hegeliana é uma ontologia da razão, na qual o divino não é apenas pensado, mas se realiza enquanto pensamento. Portanto, quando se aponta para o Saber absoluto, entende-se que ele consiste justamente no momento em que o Espírito se manifesta à consciência, e assim, também em Hegel, a verdade da consciência individual só é possível mediante a noção de verdade que é o próprio Espírito Absoluto. Corroborando com isso, Taylor conclui:

Assim, Deus, enquanto Espírito Absoluto, coloca o mundo para se pensar nele. Esta noção de Deus como pensamento que se pensa a si próprio mostra a dívida de Hegel para com Aristóteles, o que, de facto, é bastante evidente ao longo da sua obra. O Deus de Hegel é o descendente linear do Deus da Metafísica, mas alargado agora para incorporar tudo.” (TAYLOR, 1977, p. 108: Tradução nossa).

Portanto, ao final de todo este caminho, pode-se dizer que em ambos os filósofos, Tomás de Aquino e Hegel, a noção de verdade está fundamentalmente ligada a Deus, ou indo mais além, Deus se mostra como a verdade – seja seguindo a compreensão transcendente tomista, seja a noção hegeliana de Espírito absoluto. Além disso, outra conclusão necessária é a de que seria impossível pensar na verdade da realidade sem levar em conta primeiro a verdade em seu âmbito mais elevado – ainda que do ponto de vista do intelecto humano se tenha acesso primeiro a uma verdade no nível apenas dos entes, das

criaturas criadas. A adequação e o Saber absoluto se mostram agora como conceitos muito mais próximos quando se entende que, de um lado, para Tomás, a ordem racional do mundo tem fundamento no Ser divino e, de outro lado, para Hegel, a razão se manifesta no real como um processo dialético o qual é o desdobramento do Espírito Absoluto. É claro que ainda há a grande diferença de que, para Tomás, a racionalidade do mundo é fixa e dada, enquanto para Hegel ela deve se desenvolver historicamente. Mas ambos concordam que a realidade não é um caos ou irracionalidade, mas possui uma estrutura inteligível e verdadeira justamente porque tal ordem já existe em Deus – a divergência estaria no fato de que, enquanto Tomás vê essa ordem como fixa e criada, Hegel a vê como processo e autodesenvolvimento do Espírito.

CONCLUSÃO

Ao longo desta investigação, tornou-se evidente que tanto em Tomás de Aquino quanto em Hegel a noção de verdade não se limita a uma simples correspondência extrínseca entre intelecto e realidade, mas deve levar também em conta como tal correspondência está fundamentada em Deus, no qual tal noção remete a uma unidade mais profunda entre ser e pensar. Em Tomás, dizer que essa unidade atinge sua máxima expressão em Deus, significa apontar para o fato de que n'Ele a *adequatio* não constitui uma relação entre elementos distintos, mas a identidade absoluta entre pensar e ser. A Verdade primeira, presente no Intelecto divino, não só fundamenta a inteligibilidade de todas as coisas que existem, mas também determina a estrutura mesma do conhecimento humano, uma vez que todas as criaturas participam dessa Verdade exemplar e recebem dela suas próprias determinações e medida.

Em Hegel, por sua vez, a concepção de Saber absoluto conduz a uma compreensão dinâmica da Verdade, não mais fixa ou dada de uma vez por todas, mas revelada no processo histórico-dialético do Espírito Absoluto. Nesse percurso, a Verdade não se apresenta simplesmente como uma conformidade, mas como o desdobramento e o retorno do Espírito a si mesmo, atingindo uma síntese final na qual o finito e o infinito, o humano e o divino, não aparecem mais como opostos irreconciliáveis. Dessa maneira, no sistema hegeliano, o Espírito absoluto não é uma abstração, mas a própria realização de Deus enquanto totalidade viva e autoconsciente.

Assim, conclui-se que a *adequatio* tomista e o Saber absoluto hegeliano não são meros conceitos isolados ou incompatíveis, mas elementos que guardam uma proximidade significativa. Ambas as concepções tornam possível pensar a Verdade não como simples representação ou cópia do real, mas como manifestação e realização do absoluto no entendimento e no ser. É precisamente nesta convergência – e nas tensões produtivas dela decorrentes – que reside a importância de uma comparação entre as duas

visões, não para satisfazer uma curiosidade superficial, mas para lançar luzes mais profundas sobre a relação entre pensamento e realidade, finitude e infinitude, homem e Deus.

É claro que, apesar de todos esses elementos de aproximação, esta pesquisa não deixa de reconhecer suas próprias limitações. A complexidade e a densidade conceitual tanto do pensamento tomista quanto do hegeliano tornam impossível esgotar todas as implicações e desdobramentos envolvidos nesta comparação. Não foram abordados, por exemplo, aspectos mais detalhados das críticas específicas que cada pensador poderia oferecer ao outro, nem todas as implicações metafísicas que derivam das suas concepções de Verdade e Absoluto. Além disso, a interpretação dos tantos outros textos dos pensadores no que se refere a este tema requer uma atenção que extrapola o escopo do presente trabalho. Mas entendemos que essas dificuldades não invalidam a relevância do diálogo proposto, mas apontam para a necessidade de pesquisas futuras mais abrangentes e especializadas, capazes de explorar com maior rigor e profundidade as relações e tensões entre Tomás e Hegel no entendimento da Verdade e do Absoluto.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*: Texto grego com tradução ao lado de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. 2v.
- AERTSEN, J. Is Truth *Not* a Transcendental for Aquinas? In: KWASNIEWSKI, P. (ed.). *Wisdom's Apprentice: Thomistic Essays in Honor of Lawrence Dewan, O.P.* Washington: The Catholic University of America Press, 2007, p. 3-12.
- HEGEL, G. W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*: volume III – A filosofia do Espírito. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl- Heinz Effen e José Nogueira Machado. 9. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.
- _____. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- HYPPOLITE, J. *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*. Traducción de Francisco Fernández Buey. 2. ed. Barcelona: Península, 1991. (Colección Historia, Ciencia, Sociedad).
- INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- LANDIN FILHO, R. Predicação e juízo em Tomás de Aquino. *Kriterion*. Belo Horizonte, n. 113, jun. 2006. p. 27-49.
- LIMA VAZ, H. C. *Escritos de filosofia VI: Ontologia e história*. São Paulo, Loyola, 2001.

PULKINNEN, T. Differing Spirits – Reflections on Hegelian Inspiration in Feminist Theory. In: HUTCHINGS, K., PULKINEN, T. (eds.). *Hegel's Philosophy and Feminist Thought: Breaking Feminist Waves*. New York: Palgrave Macmillan, 2010. p. 19-37. Disponível em: https://doi.org/10.1057/9780230110410_2. Acesso em: 20 mai. 2025.

SANTOS, J. H. *O trabalho do negativo: ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

SILVA, R.C. *O Saber absoluto: um fundamento para a verdade*. São Paulo: Editora Dialética, 2025.

TAYLOR, C. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

TOMÁS DE AQUINO. *Verdade e conhecimento (De veritate)*. Tradução, estudos introdutórios e notas de Luiz Jean Lauand, Mario Bruno Sproviero. 2. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2011

_____. *Suma teológica* (Vol. 1 – Questões 1-43). Tradução de Gabriel C. Galache e Fidel Garcia Rodrigues. São Paulo: Loyola. 2003.

XAVIER, M. L. *São Tomás de Aquino - O que é a Verdade?* Philosophica. 55-56 (2020), pp. 9-21.

WOOD, W. Thomas Aquinas on the Claim that God is Truth. *Journal of the History of Philosophy*, Volume 51, Number 1, January 2013, pp. 21-47. Published by The Johns Hopkins University Press. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/496672>. Acesso em 03 jun. 2025.

WIPPEL, John F. *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*. Catholic University of America Press, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/j.ctt284x88>. Acesso em 03 jun. 2025



SILVA, Robson Caixeta. Reflexões sobre o Conceito de Verdade: articulação da ‘adequatio’ de Tomás de Aquino e o Saber absoluto de Hegel. *Kalagatos*, Fortaleza, vol.23, n.2, 2026, eK26024, p. 01-22.

Recebido: 10/2025

Aprovado: 02/2026