

Ideias Eternas e Conhecimento Humano nas *Quaestiones Disputatae de Veritate*: uma Leitura a partir da Noção de *Adequatio*

Jefferson Farias¹

Resumo: O presente artigo objetiva defender a relação fundamental entre as ideias eternas existentes na mente divina e a operação intelectual humana na filosofia de Tomás de Aquino. Para tanto, nos voltamos ao texto das *Questões disputadas sobre a verdade* (I, III, IV e XV), lançando mão da noção de *adaequatio* como eixo especulativo para articular os conceitos de verdade, participação, criação e juízo, buscando explicitar suas relações intrínsecas e os termos de suas mediações. Realizando essa empreitada, vislumbra-se de modo distinto o estatuto do realismo tomasiano segundo a consideração dos seus fundamentos.

Palavras-chave: Tomás de Aquino, participação, De veritate, juízo, gnosiologia.

Idées éternelles et connaissance humaine dans les Quaestiones Disputatae de Veritate: une lecture fondée sur la notion d'adéquation

Résumé: Cet article vise à défendre, dans la philosophie de Thomas d'Aquin, le lien fondamental entre les idées éternelles présentes dans l'esprit divin et l'opération intellectuelle humaine. À cette fin, nous nous appuyons sur le texte des Questions disputées sur la vérité (I, III, IV et XV), en utilisant la notion d'*adaequatio* comme axe spéculatif pour articuler les concepts de vérité, de participation, de création et de jugement, et en cherchant à élucider leurs relations intrinsèques et les modalités de leurs médiations. Cette démarche fait émerger une perspective originale sur le statut du réalisme thomiste, selon ses propres fondements.

Mots-clés: Thomas d'Aquin, participation, De veritate, jugement, épistémologie.

Introdução

No presente texto, nos voltaremos ao *De Veritate* segundo o modo como é posta a questão acerca das *Rationes Aeternas*, buscando articular determinidade fundamental transcendente e conhecimento humano segundo a noção fundamental de *adequação*.

As *Questões Disputadas sobre a Verdade* têm um lugar singular no todo das obras do Aquinate, representando, sobremaneira, os traços de evolução de seu pensamento. Datado da ocasião de seu primeiro ensino magistral em Paris (1256-1259), é composto por 253 artigos organizados em 29 questões, da qual o título corresponde à primeira. As primeiras 20

¹ Graduado e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Contato: sandaimejef@gmail.com.

questões versam sobre os temas da verdade e do conhecimento, enquanto que as outras (q. 21-29), se voltam ao tema do bem e de seu apetite².

A terceira questão apresenta a mais extensa tematização do mestre medieval acerca do tema das Ideias Eternas, compreendida em 8 artigos³. Nela é possível entrever uma evolução com relação ao Comentário sobre as sentenças de Pedro Lombardo. Nossa proposta se insere numa tentativa de integração geral da temática segundo a lógica própria do texto, na linha que vai desde Deus inteligente, passando pela criação, compreendida como determinação inteligível, até o conhecimento humano, tematizado a partir da questão acerca de sua ligação com o fundamento último de toda realidade, no ato judicativo .

Para tanto, pretendemos perscrutar a questão fundamental da verdade, segundo os termos da *adaequatio* fundamental segundo as Ideias eternas e, então, a criação pelo Verbo eterno, para, daí, voltarmos-nos à tematização do conhecimento humano, seu ato judicativo e participação, para, como conclusão, analisarmos o estatuto do realismo tomásico nos termos de sua metafísica da Ideia. Tal pretensão se apresenta como tentativa de explicitar os meandros fulcrais do realismo tomasiano⁴.

Verdade e participação: adequação e idealidade fundamental (Q. I e III)

O ser e a verdade são os dois termos fundamentais da tematização da realidade. O ser, em primeiro lugar, é o próprio Deus, e por isso Ser, Esse, que como dom, dá a entes, potencialmente existentes, o status de atualidade necessário para ser no campo da realidade. A verdade, por outro lado, se refere à determinidade intrínseca da coisa criada, em termos de adequação e participação. Para falar da verdade, Tomás inicia por tratar da questão dos transcendentais, e isso não sem razão. Encontramos nele (*De veritate*, q.1, a.1), sem dúvidas, o texto mais célebre que a literatura filosófica do medievo dispõe sobre esse tema.

Um transcendental, na doutrina tomasiana, é uma noção universalíssima, que transcende a todo e qualquer gênero e, portanto, se predica de tudo o que é, pelo fato mesmo

² Cf. TORREL, 1999, p. 390.

³ Enquanto se limita ao número de três artigos à questão sobre as ideias, tanto no *Comentário às sentenças*, quanto na *Suma de Teologia*, Tomás dedica mais cinco artigos específicos (onde se pergunta acerca da existência das ideias do mal, de matéria-prima, daquilo que não é, dos acidentes e dos particulares) no tratamento dado à questão nas *Questões disputadas sobre a Verdade*.

⁴ Uma interessante tentativa de reorientar o realismo contemporâneo, sobretudo na filosofia analítica, a partir do pensamento de Tomás foi feita pelo filósofo John Haldane, no ensaio *Mind-World Identity Theory and the Anti-Realist Challenge*, 1993. Cf. MICHELETTI, 2009, p. 51-65.

de ser. Nestes termos, o primeiro transcendental é o *ens*, pois ele é “aquilo que por primeiro o intelecto concebe como mais evidente, aquilo a que o intelecto dirige todas as suas concepções”(De veritate, q. I, a. 1, Respondeo)⁵. Todas as outras noções são entendidas por adição ao *ens*, não de modo extrínseco, mas desde dentro, já que toda natureza, essencialmente, é⁶. Essa compreensão põe em relevo a metafísica do *esse ut actus*, em termos de sua inteligibilidade radical.

Tomás de Aquino deriva, desse modo, todas as noções universalíssimas: enquanto sejam compreendidas em todo ente em si mesmo considerado, ou concebidas segundo a ordenação de um ente a outro⁷.

Assim, considerando o ente em si mesmo, enquanto se denota sua quiddidade, nasce a concepção de *res* (coisa)⁸, enquanto se denota sua indivisão, numa negação da divisão, tem-se a concepção do *unum* (uno)⁹. Dessa forma, os parâmetros lógicos, condicionados pelo ser, concebem a inteligência fundamental dos transcendentais *ens*, *res* e *unum*, reconhecendo seu valor objetivo e os meandros de uma lógica que articula a realidade em termos de ser, essência e unidade fundamental da qual a própria inteligência humana dá testemunho em suas operações, como intuição primeira, apreensão qualitativa e negação numérica.

Por outro lado, na ordenação de um ente ao outro, na medida em que se denota a distinção de um outro, se concebe o transcendental *aliquid* (algo, algo outro)¹⁰, o que põe limites ao ente nos termos próprios de conceituação universal. Ainda na ordenação a um outro, mas segundo a compreensão de conveniência, Tomás erige a alma como polo de

⁵ No original: “*Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens*”.

⁶ De veritate, q. I, a. 1, Respondeo: “*Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non possunt addi aliqua [...] quia quaelibet natura est essentialiter ens; [...] sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens, in quantum expriment modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur*”.

⁷ Ibid.: “*Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se; alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud*”.

⁸ Ibid.: “*Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaphys., quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis*”.

⁹ Ibid.: “*Negatio autem consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum*”.

¹⁰ De veritate, q. I, a. 1, Respondeo: “*segundo a divisão de um ente em relação a outro, o que se exprime com este nome ‘algo’ ou ‘alguma coisa’; diz-se, com efeito, ‘algo’ ou ‘alguma coisa’ como ‘alguma outra coisa’, e assim o ente se diz ‘um’ enquanto é indiviso em si, e se diz ‘algo’, enquanto é distinto de outros*”. No original: “*Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum*”.

delimitação dos dois transcendentais restantes, pela compreensão de que ela é, de certo modo todas as coisas¹¹, e isso é um ponto singular de compreensão da relação entre ser e pensar.

Essa conveniência entre o *ens* e a *anima* se traduz de dois modos distintos: segundo a relação com o apetite, enquanto desejado, o ente é *bonum* (bom)¹², segundo a relação com o intelecto, o ente é dito *verum* (verdadeiro)¹³. Do modo como se apresenta, pelo fato mesmo de ser, o *ens* é posto ao intelecto humano, seja como desejado, seja como cognoscível, em termos de sua abertura fundamental ao ser, o que denota certa concepção de inteligibilidade do ser na conformidade das operações da alma humana¹⁴.

De qualquer modo como se queira conceituar a verdade, seja pelo seu precedente, pela sua constituição formal, ou mesmo pelo seu efeito, a verdade é posta segundo a trindade *ens-adaequatio-intellectus*¹⁵. Como se viu, o intelecto humano se adequa à coisa, torna-se a coisa, recebe suas medidas, é moldado pela coisa. A métrica interna da realidade finita determina a métrica intencional do intelecto humano, dita suas medidas e a enquadra no seu próprio molde.

Entretanto, essa compreensão de verdade pressupõe a conveniência entre o ente finito e a mente divina. Ora, a compreensão de adequação supõe dois termos distintos e com graus diversos de determinidade. Por um lado, não são idênticos, pois não haveria mudança em um dos termos para assemelhar-se ao outro, por outro lado, são graus distintos por ter de ser compreendidos em termos de ato e potência. O intelecto humano adequa-se ao ente por estar em potência para isso, enquanto o ente é inteligível por ser em ato (*esse ut actus*), pois “o nosso intelecto é medido e não mede as coisas naturais”. Ora, o ser do ente finito é

¹¹ Ibid.: “*secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima, quae quodam modo est omnia, ut dicitur in III de anima*”.

¹² Ibid.: “*Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, unde in principio Ethicorum dicitur quod bonum est quod omnia appetunt*”.

¹³ *De veritate*, q. 1, a. 1, *Respondeo*: “*Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis: sicut visus per hoc quod disponitur secundum speciem coloris, cognoscit colorem*”.

¹⁴ Cf. LIMA VAZ, 2020, p. 172-201.

¹⁵ Ibid.: “*Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet: quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedat rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus. Secundum hoc ergo veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri. Uno modo secundum illud quod praecedat rationem veritatis, et in quo verum fundatur [...] Alio modo diffinitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur [...] Tertio modo diffinitur verum, secundum effectum consequentem*”.

causado pela ação criadora de Deus¹⁶. Deste modo, “o intelecto divino mede e não é medido”, enquanto que “a coisa mede e é medida” (*De veritate*, q. I, a. 2, *Respondeo*)¹⁷. Portanto,

a coisa natural, constituída entre dois intellectos, se diz verdadeira segundo a adequação a cada um deles; segundo a adequação ao intellecto divino, ela se diz verdadeira enquanto preenche aquilo a que foi ordenada segundo o intellecto divino [...] Ora, o primeiro sentido da verdade é o que se aplica primariamente às coisas naturais, pois a comparação de uma coisa com o intellecto divino é anterior à sua comparação com o intellecto humano; donde, mesmo que não existisse o intellecto humano, ainda assim as coisas se diriam verdadeiras em ordem ao intellecto divino (*De veritate*, q. I, a. 2, *Respondeo*)¹⁸.

Nesses termos, encontram-se a noção da verdade e sua conceituação segundo a compreensão de uma adequação fundamental da totalidade do real, em suas camadas e determinações ontológicas, ao único intelecto divino. Por isso, a questão da verdade é sucedida pela do conhecimento de Deus (q. II)¹⁹, de onde nos vem o princípio fundamental de que “a ciência de Deus é causa das coisas” (*De veritate*, q. II, a. 14, *Respondeo*)²⁰ ou, em outras palavras, “a semelhança que está no intelecto divino é produtora da coisa” (*De veritate*, q. II, a. 5, *Respondeo*)²¹, que, por sua vez, precede a questão sobre as Ideias Eternas (q. III).

Afirma-se, então, uma idealidade fundamental na constituição da realidade, ou seja, a necessidade de afirmar a existência de Ideia na mente de Deus (a. I), e sua multiplicidade (a. II). Ora, por *ideia* se entende a forma imitada pela coisa, nesse caso, segundo a intenção do agente. Podemos afirmar, pelo fato mesmo de que “vemos que o curso da natureza procede do mesmo modo sempre, ou na maioria das vezes” (*De veritate*, q. III, a. 1, *Respondeo*)²², que há uma intencionalidade fundamental em sua operação, o que força-nos a admitir a existência de ideias anteriores e pressupostas à estrutura mesma da natureza visível, já que “esta, pois,

¹⁶ Ibid., q. I, a. 4, *Respondeo*: “*Sed veritas quae de eis dicitur in comparatione ad intellectum divinum eis inseparabiliter communicatur: cum nec subsistere possint nisi per intellectum divinum eas in esse producentem [...] cum ad intellectum divinum comparetur sicut ad causam, ad humanum autem quodam modo sicut ad effectum.*”

¹⁷ No original: “*Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster mensuratus et non mensurans res quidem naturales, sed artificiales tantum.*”

¹⁸ No original: “*Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum [...] Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda, quia prius est eius comparatio ad intellectum divinum quam humanum; unde, etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res verae dicerentur in ordine ad intellectum divinum.*”

¹⁹ Na segunda questão Tomás intenta perscrutar os meandros do conhecimento divino, tanto o modo em que ele deve ser compreendido, quanto o seu alcance.

²⁰ No original: “*scientia eius sit causa rerum.*”

²¹ No original: “*Sed similitudo rerum quae est in intellectu divino, est factiva rei.*”

²² No original: “*naturae autem cursum videmus semper eodem modo progredi, aut ut in pluribus.*”

parece ser a natureza da ideia, isto é, uma forma que uma coisa imita em virtude da intenção de um agente que predetermina um fim” (*idem*)²³.

Tomás toma partido de Platão²⁴, mas na esteira de Dionísio e de Agostinho²⁵, deixa claro que “é inconveniente afirmar que as ideias das coisas naturais sejam por si subsistentes, mas não é inconveniente pô-las na mente de Deus” (*De veritate*, q. III, a. 1, *ad 4*)²⁶, já que

a forma exemplar ou ideia tem, de algum modo, a natureza de um fim, e dela recebe o artífice a forma pela qual ele age, se a forma está fora dele. Contudo, não é conveniente dizer que Deus aja por causa de um fim diverso de si, e que ele receba de fora aquilo pelo que pode agir. Por isso, não podemos afirmar que as ideias existam fora de Deus, mas somente na mente divina (*De veritate*, q. III, a. 1, *Respondeo*)²⁷.

O modo como Deus causa exemplarmente é compreendido em termos de participação formal, o que significa que esse elo entre o Criador e as suas criaturas acontece segundo uma relação de semelhança²⁸, o que impõe valores ontológicos distintos à consideração de sua causalidade. Assim, “é necessário dizer que toda a distinção das coisas é predefinida por Deus” e, portanto, “existem em Deus as razões próprias das coisas singulares, e, por causa disso, é necessário pôr n’Ele muitas ideias” (*De veritate*, q. III, a. 2, *Respondeo*)²⁹. Ora, essa relação fundamental se dá de acordo com seus dois termos.

Por um lado, a essência divina, exemplar inteligível, é perfeito ato de ser, eterna, ilimitada e sumamente transcendente. Por outro lado, as coisas naturais, imitações causadas, são compostas de ato e potência, temporais, limitadas e finitas em si mesmas. Essa desproporção fundamental deve ser considerada, pois

²³ No original: “*Haec ergo videtur esse ratio ideae, quod idea sit forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui praedeterminat sibi finem. Secundum hoc ergo patet quod illi qui ponebant omnia casu accidere, non poterant ideam ponere*”.

²⁴ *De veritate*, q. III, a. 1, *Respondeo*: “*Et ideo Plato refugiens Epicuri opinionem, qui ponebat omnia casu accidere, et Empedoclis et aliorum qui ponebant omnia accidere ex necessitate naturae, posuit ideas esse*”.

²⁵ As fontes fundamentais da influência platônica na filosofia do Aquinate são o hiponense e o pai da mística, que adequaram a leitura neoplatônica, sobretudo de Plotino, ao quadro referencial-teórico cristão, segundo as coordenadas de uma metafísica da criação, que Tomás levará ao cume especulativo. Cf. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 46; *De divinis nominibus*, V, 8.

²⁶ No original: “*Unde inconueniens est ponere ideas rerum naturalium esse per se subsistentes; non est autem inconueniens ponere eas in mente divina*”.

²⁷ No original: “*forma exemplaris vel idea habet quodammodo rationem finis, et ab ea accipit artifex formam qua agit si sit extra ipsum; non est autem conueniens ponere Deum agere propter finem alium a se, et accipere aliunde, unde sit sufficiens ad agendum; ideo non possumus ponere ideas esse extra Deum, sed in mente divina tantum*”.

²⁸ *De veritate*, q. III, a. 1, *ad 9*: “*et ideo quamvis aliquo modo concedamus esse similitudinem inter creaturam et Deum, nullo tamen modo concedimus ibi esse aequalitatem*”.

²⁹ No original: “*necesse est dicere, quod tota distinctio rerum sit praedefinita ab eo. Et ideo necesse est in Deo ponere singulorum proprias rationes, et propter hoc necesse est ponere in eo plures ideas*”.

Deus, que tudo opera pelo intelecto, produz tudo à semelhança de sua essência. Deste modo, sua essência é a ideia das coisas, não certamente considerada como essência, mas considerada como objeto do entendimento. Porém, as coisas criadas não imitam perfeitamente a essência divina. Assim, a essência divina como a ideia das coisas não é tomada pelo intelecto divino de modo absoluto, mas com a proporção segundo a qual a criatura a produzir-se se relaciona com a mesma essência divina, proporção segundo a qual a criatura a imita ou falha em imitá-la. As diversas coisas, porém, a imitam de maneira diversa, e cada uma segundo seu próprio modo, uma vez que cada uma tem seu ser próprio distinto de outra (*De veritate*, q. III, a. 2, *Respondeo*)³⁰.

Sendo una a essência divina, múltiplas são as relações dadas às criaturas em razão de suas coordenadas ontológicas. Portanto, “as ideias se multiplicam segundo as diversas relações com as coisas” (*De veritate*, q. III, a. 8, *ad 1*)³¹, na medida das coisas. Deste modo, o núcleo lógico do qual cada coisa é derivada contém seu nível próprio de determinação segundo a adequação possível do polo limitante à única essência divina,

considerando as diversas proporções das coisas com relação à essência divina, pode-se afirmar que ela é a ideia de cada uma das coisas em particular. Onde, como são diversas as proporções das coisas, é necessário que haja muitas ideias. Da parte da essência divina, contudo, há certamente, uma só ideia para todas as coisas, mas há a pluralidade das ideias se consideramos as diversas proporções das criaturas com relação à essência divina (*De veritate*, q. III, a. 2, *Respondeo*)³².

Desse modo, pensamos encontrar na tematização das ideias divinas a compreensão de que a essência divina, una em si mesma, é o fundamento ideal que determina qualitativamente toda a estrutura do real em termos de participação e adequação, estentendendo-se segundo a diversificação potencial das coisas finitas. Ora, nada do que é posto no ser escapa do intelecto divino, pois ele é o absoluto ao qual tudo o que é relativo se refere, ou ainda, o necessário ao qual tudo o que é contingente pressupõe. Mas não somente isso: intelecto divino, pois, abarca tudo, especulativa ou operativamente falando,

O conhecimento divino se relaciona com as coisas segundo esses quatro modos. A ciência divina, com efeito, é causativa delas. Deus conhece, assim, algumas coisas ordenando-as pelo propósito de sua vontade para que existam em certo tempo, e, assim, tem delas o conhecimento prático em ato. Conhece outras, porém, que não pretende fazer em tempo algum, pois Ele conhece as que nunca foram, nem são, nem

³⁰ No original: “*Deus per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentiae suae producit; unde essentia sua est idea rerum; non quidem ut est essentia, sed ut est intellecta. Res autem creatae non perfecte imitantur divinam essentiam; unde essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum, sed cum proportione creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam, secundum quod deficit ab ea, vel imitatur ipsam. Diversae autem res diversimode ipsam imitantur; et unaquaeque secundum proprium modum suum, cum unicuique sit esse distinctum ab altera*”.

³¹ No original: “*idea non plurificantur nisi secundum diversos respectus ad res*”.

³² No original: “*et ideo ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscuiusque rei. Unde, cum sint diversae rerum proportionibus, necesse est plures esse ideas; et est quidem una omnium ex parte essentiae; sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam*”.

serão, como foi dito na questão precedente, e dessas Deus tem certamente a ciência em ato, mas não, porém, a ciência prática em ato, mas apenas a ciência prática virtualmente. E porque Deus considera não apenas as coisas que faz ou pode fazer segundo estão em seu próprio ser, mas segundo todos os aspectos que o intelecto humano pode apreender, por isso, Ele tem conhecimento das coisas por Ele operáveis até em um modo que não são operáveis. Por fim, Deus também conhece algumas coisas das quais sua ciência não pode ser causa, como os males. Portanto, afirmamos com total verdade que há em Deus o conhecimento tanto prático quanto especulativo (*De veritate*, q. III, a. 3, *Respondeo*)³³.

A partir disso, Tomás explicita o modo como as ideias devem ser compreendidas com relação a Deus, quer como causa das coisas³⁴, segundo o conhecimento prático, quer como semelhança inteligível das coisas³⁵, segundo o conhecimento especulativo. Por isso, tem Deus ideias das coisas singulares³⁶, dos acidentes³⁷, daquilo que não é, nem foi e nem será³⁸, assim como da matéria prima em si mesma³⁹ e, de certo modo, do mal, negação ontológica do

³³ No original: “*Et secundum hos quatuor modos cognitio divina se habet ad res. Scientia enim eius est causativa rerum. Quaedam ergo cognoscit ordinando ea proposito suae voluntatis ad hoc quod sint secundum quodcumque tempus, et horum habet practicam cognitionem in actu. Quaedam vero cognoscit quae nullo tempore facere intendit, scit enim ea quae nec fuerunt, nec sunt, nec erunt, ut in praecedenti quaestione, dictum est; et de his habet quidem scientiam in actu, non autem actu practicam, sed virtute tantum. Et quia res quas facit vel facere potest, non solum considerat secundum quod sunt in proprio esse, sed secundum omnes etiam intentiones quas intellectus humanus resolvendo in eis apprehendere potest; ideo habet cognitionem de rebus operabilibus a se etiam eo modo quo non sunt operabiles. Scit etiam et quaedam quorum sua scientia causa esse non potest, sicut mala. Unde verissime in Deo et practicam et speculativam cognitionem ponimus*”.

³⁴ *De veritate*, q. III, a. 3, *Respondeo*: “*Hoc igitur nomen forma importat solum primum respectum; et inde est quod forma semper notat habitudinem causae. Est enim forma quodammodo causa eius quod secundum ipsam formatur; sive talis formatio fiat per modum inhaerentiae, ut in formis intrinsecis, sive per modum imitationis, ut in formis exemplaribus*”.

³⁵ *Ibid.*: “*Mas a semelhança e a característica inteligível tem também a segunda relação, pelo que não compete a elas o caráter de causa. [...] de forma mais abrangente, chamamos ‘ideia’ à semelhança ou característica inteligível, então a ideia também pode pertencer ao conhecimento puramente especulativo*”. No original: “*Sed similitudo et ratio respectum etiam secundum habent, ex quo non competit eis habitudo causae. [...] Sed tamen si ideam communiter appellemus similitudinem vel rationem, sic idea etiam ad speculativam cognitionem pure pertinere potest.*”.

³⁶ *Ibid.*, a. 8, *Respondeo*: “*Nos autem ponimus Deum causam esse singularis et quantum ad formam et quantum ad materiam. Ponimus etiam, quod per divinam providentiam definiuntur omnia singularia; et ideo oportet nos etiam singularium ponere ideas*”.

³⁷ *Ibid.*, a. 7, *Respondeo*: “*ideo non solum primorum entium, sed etiam secundorum in eo ideas ponimus et sic substantiarum et accidentium; sed diversorum accidentium diversimode. Quaedam enim sunt accidentia propria [...] Quaedam vero sunt accidentia, quae non sequuntur inseparabiliter suum subiectum, nec ex eius principiis dependent. Et talia producuntur in esse alia operatione praeter operationem qua producitur subiectum; [...] Sed si large accipiamus ideam [...] sic utraque accidentia habent ideam distinctam in Deo, quia per se distincte considerari possunt*”.

³⁸ *Ibid.*, a. 6, *Respondeo*: “*cum Deus de his quae facere potest, quamvis nunquam sint facta nec futura, habeat cognitionem virtualiter practicam, relinquitur quod idea possit esse eius quod nec est, nec fuit, nec erit; non tamen eodem modo sicut est eorum quae sunt, vel erunt, vel fuerunt; et sic huiusmodi habent quodammodo indeterminatas ideas*”.

³⁹ *Ibid.*, a. 5, *Respondeo*: “*falando propriamente, a ideia não corresponde apenas à matéria, nem só à forma, mas ao todo composto corresponde uma só ideia, que é efetiva do todo, tanto quanto à forma, como quanto à matéria. Se, porém, entendemos ‘ideia’ em sentido amplo, como semelhança ou característica inteligível, então podem ter por si uma ideia distinta aquelas coisas que podem ser consideradas distintamente, embora não possam ser separadamente; e deste modo nada proíbe que haja uma ideia da matéria-prima que seja ideia dela em si mesma*”. No original: “*Unde proprie idea non respondet materiae tantum, neque formae tantum; sed toti composito*

bem⁴⁰. A costura mesma do real, deste modo, em toda extensão do ser, segundo a ordem e as relações das determinações de cada ente finito, articula-se de acordo com a lógica supramundana da causalidade divina. A causalidade divina não é distinta do próprio ser de Deus, e, portanto, faz-se necessário perscrutar os meandros de seu entendimento nos termos da tematização tomasiana do Verbo.

A Criação pelo Verbo (Q. IV)

É um dado da Revelação de que todas as coisas foram feitas pelo Verbo. Ora, “não há no Verbo semelhança tomada das coisas mesmas, mas todas as formas das coisas são tomadas do Verbo” (*De veritate*, q. III, a. 1, *ad* 10), de modo que “as coisas são imitações do Verbo” (*Ibid*)⁴¹, o que significa que a instância, em Deus, na qual se dá a realidade fulcral das Ideias é a do Verbo Eterno. Por isso mesmo, a questão sobre o Verbo (q. IV) segue a questão sobre as Ideias, e será tratada no seu significado a partir daquela, ou seja, segundo sua relação com as criaturas.

O verbo, tomado em seu sentido geral, é compreendido como uma voz que denota ação. Em Deus, segundo os termos da linguagem humana, o Verbo eterno se refere à segunda Pessoa da Santíssima Trindade, ou o Filho, de acordo com a tradição cristã. Entretanto, se se considera que “a designação de ‘Verbo de Deus’ é atribuída apenas metaforicamente às ideias das coisas a serem feitas” (*De veritate*, q. IV, a. 1, *Respondeo*)⁴², entende-se que, para além do modo de compreensão pessoal do Verbo em Deus, há uma conceitualização posta em termos da relação do verbo de Deus com as coisas.

Deve-se então, afirmar, segundo a compreensão de Tomás, que “o Filho procede do Pai a modo de natureza, enquanto procede como Filho, e a modo de intelecto, enquanto procede como verbo” (*De veritate*, q. IV, a. 4, *Respondeo*)⁴³, o que une no âmbito conceitual o

respondet una idea, quae est factiva totius et quantum ad formam et quantum ad materiam. Si autem large accipiamus ideam pro similitudine vel ratione, tunc illa possunt per se distinctam habere ideam quae possunt distincte considerari, quamvis separatim esse non possint; et sic nihil prohibet materiae primae etiam secundum se ideam esse”.

⁴⁰ *Ibid.* a. 4, ad 7: “quod malum non habet ideam in Deo, a Deo cognoscitur per ideam boni oppositi; et per hunc modum se habet ad cognitionem ac si haberet ideam; non autem ita quod privatio ideae respondeat ei pro idea, quia in Deo privatio esse non potest”.

⁴¹ No original: “in verbo non sit similitudo sumpta a rebus ipsis, sed omnes rerum formae sunt sumptae a verbo; et ideo dicit quod verbum non est similitudo rerum, sed res sunt imitationes verbi”.

⁴² No original: “Verbum igitur vocis, quia corporaliter expletur, de Deo non potest dici nisi metaphorice”.

⁴³ No original: “filius procedit a patre et per modum naturae, in quantum procedit ut filius, et per modum intellectus, in quantum procedit ut verbum”.

ser e o conhecer de Deus, nos termos em que se põe a criação como expressão do conhecimento divino, na inteligibilidade que tem origem no próprio pensamento de Deus. As coisas sensíveis são concreções das ideias divinas (LONERGAN, 1997, p. 46). Ora,

é necessário que tudo o que está na ciência do Pai se exprima por seu único verbo, e que se exprima do mesmo modo pelo qual as coisas estão na ciência do Pai, sendo o verbo, assim, um verbo verdadeiro, correspondendo ao seu princípio. Mas, por sua ciência, o Pai conhece a si mesmo e, conhecendo a si mesmo, conhece todas as outras coisas; donde o verbo exprime o próprio Pai principalmente e, em consequência, exprime todas as outras coisas, que o pai conhece por conhecer a si mesmo. E assim o Filho, pelo fato de que é o verbo exprimindo perfeitamente o Pai, exprime toda criatura (*De veritate*, q. IV, a. 4, *Respondeo*)⁴⁴.

Desse modo, a noção de criação se dá em termos de expressão da essência divina pelo Verbo Eterno, segundo a razão das diversas participações de semelhança das coisas criadas para com Deus. Nesses termos, “a ideia em Deus pertence à essência, mas o verbo, a uma Pessoa” (*De veritate*, q. IV, a. 4, *ad 4*), já que “verbo difere de ideia, pois a ideia nomeia a forma exemplar de modo absoluto, mas o verbo da criatura em Deus nomeia a forma exemplar a partir de outro” (*Ibid.*)⁴⁵. Entende-se, então, que o Verbo é a causa da Ideia, pois denota essa com referência ao seu fundamento inteligível último, enquanto aquela implica já a relação com a coisa, pois

a ideia diz respeito diretamente à criatura e, por isso, de muitas criaturas são muitas as ideias, mas o verbo diz respeito diretamente a Deus, que, por primeiro, exprime a si mesmo pelo verbo e, por consequência, exprime as criaturas. E como as criaturas são em Deus uma só, assim, de todas as criaturas, há um só verbo (*De veritate*, q. IV, a. 4, *ad 5*)⁴⁶.

Surge, então, a questão acerca do tipo de relação, considerada em si mesma, entre o verbo e as criaturas. Em Deus, de modo absoluto, a única relação real é aquela que se dá segundo a distinção das Pessoas divinas. De outro modo, se se considera a relação entre Deus e as coisas, do vetor que vai de Deus àquilo que é criado, em que a razão de causalidade está expressa, também encontra-se uma relação real. Entretanto, se se considera o vetor da criatura a Deus, a relação não pode dar-se senão em termos de razão. Disso decorre, então, que da

⁴⁴ No original: “*Sic igitur oportet quod quidquid in scientia patris continetur, totum hoc per unum ipsius verbum exprimitur; et hoc modo quo in scientia continetur, ut sit verbum verum suo principio correspondens. Per scientiam autem suam pater scit se, et cognoscendo se omnia alia cognoscit, unde et verbum ipsius exprimit ipsum patrem principaliter, et consequenter omnia alia quae cognoscit pater cognoscendo seipsum. Et sic filius ex hoc ipso quod est verbum perfecte exprimens patrem, exprimit omnem creaturam*”.

⁴⁵ No original: “*quod verbum differt ab idea: idea enim nominat formam exemplarem absolute; sed verbum creaturae in Deo nominat formam exemplarem ab alio deductam; et ideo idea in Deo ad essentiam pertinet. Sed verbum ad personam*”.

⁴⁶ No original: “*quia idea directe respicit creaturam, et ideo plurium creaturarum sunt plures ideae, sed verbum respicit directe Deum, qui primo per verbum exprimitur; et ex consequenti creaturas. Et quia creaturae secundum quod in Deo sunt, unum sunt, ideo creaturarum omnium est unum verbum*”.

relação real, em que Deus-Pai gera Deus-Filho, segundo uma ação intelectual, como do conhecimento de Deus por Si mesmo, sucede a expressão do mundo de modo inteligível.

Assim, pois,

o nome ‘verbo’ tem relação tanto com aquele que diz, quanto com aquilo que é dito pelo verbo, podendo essa última relação ser dita de dois modos. De um modo, enquanto os dois são intercambiáveis e, deste modo, o verbo é dito como relacionado à coisa dita. De outro modo, enquanto o verbo é relacionado a uma coisa à qual convém o caráter de ser dita. E como o Pai diz principalmente a si mesmo, gerando seu verbo e, em consequência, diz as criaturas, por isso, o verbo refere-se principalmente e como que essencialmente ao Pai, mas em consequência e como que por acidente, refere-se à criatura, pois é algo accidental ao verbo que as criaturas sejam ditas por Ele (*De veritate*, q. IV, a. 5, *Respondeo*)⁴⁷.

Na Trindade, desta forma, encontra-se uma articulação singular da dialética do múltiplo e do uno, em certo sentido, sua articulação primeira. As Pessoas divinas, em sua distinção intrínseca, são a unidade absoluta de sua essência. A diferença das Pessoas na identidade de sua natureza absoluta expressa a intrínseca determinidade do ser de Deus, no abscondito da perfeição intensiva de seu ser. Longe de expressar o ser como uma indeterminidade, como o nada, a divindade é compreendida na diferença intrínseca de uma identidade. No *paradoxo* desse dado, se encontra a primeira expressão da categoria da relação, que determinará os termos do ato da criação *ex nihilo*.

O *Esse Seipsum Subsistens*, segundo os dados da revelação, é também *Verbum* eterno na sua força inteligente e formadora. Dessa primeira diferença no seio da identidade brota a diferença das criaturas que se referem ao mesmo e idêntico exemplar ideal na mente de Deus, do mesmo modo que, dessa multiplicidade no meio da unidade de Deus, tem-se a origem da multiplicidade dos entes participantes da mesma e única ideia na mente divina. O operar de Deus segue o seu ser, e por isso, as perfeições finitas, vistas em toda a realidade, apontam e dão testemunho daquela perfeição infinita. Do mesmo modo, a inteligibilidade dos entes finitos aponta e dá testemunho da inteligência infinita que a projeta e sustenta.

Encontra-se, então, no prólogo do comentário ao Evangelho de João⁴⁸, o *topos* especulativo singular da metafísica do Verbo nos termos de uma correção aos erros tanto dos

⁴⁷ No original: “*Ita etiam et hoc nomen verbum habet respectum et ad dicentem, et ad id quod per verbum dicitur; ad quod quidem potest dici dupliciter. Uno modo secundum convertentiam nominis; et sic verbum dicitur ad dictum. Alio modo ad rem cui convenit ratio dicti. Et quia pater principaliter dicit se, generando verbum suum, et ex consequenti dicit creaturas: ideo principaliter, et quasi per se, verbum refertur ad patrem; sed ex consequenti, et quasi per accidens, refertur ad creaturam; accidit enim verbo ut per ipsum creatura dicatur*”.

⁴⁸ Cf. TORREL, 2004, p. 229-233.

antigos filósofos⁴⁹, como de Platão⁵⁰, dos neoplatônicos⁵¹ e do próprio Aristóteles⁵². Tomás, em sua proposta da metafísica do *Verbum*, eleva, a partir do quadro da teologia cristã, os meandros teóricos da tematização clássica do *Logos*, dando um salto qualitativo de singular grandeza, pois “ela sustenta as duas principais vertentes que o pensamento metafísico deve percorrer, e que Tomás de Aquino descreveu num texto Clássico (*De veritate*, q. II, a. 2): o ser como *existente* e o ser como *inteligível*” (LIMA VAZ, 2002, p. 233).

Do ponto de vista da relação entre ser e pensamento, a realidade é compreendida como adequada à criação divina operada pelo Verbo, essa mesma adequação, segundo a razão de verdade, denota os termos do pensamento que dá forma às realidades finitas. Deste modo, o pensamento divino é a instância que, de dentro, articula a inteligibilidade de cada coisa que se apresenta ao pensamento humano. Desvela-se, assim, que o adequar-se do intelecto humano toca, de algum modo, a inteligência infinita que pensa a realidade finita, justamente segundo os termos de certa participação e semelhança entre os dois intelectos. O verbo humano, concepção resultante do conhecimento racional, cruza o caminho do Verbo divino, nessa relação fundamental entre ser e pensar.

Nesses termos, o inteligível do Verbo divino constitui o ser de todas as coisas, de modo que nelas próprias subsista a inteligibilidade primeira, segundo a participação nas razões eternas. A partir disso, compreendemos os termos da Verdade das coisas com referência ao intelecto que as forma de princípio, restando, para a nossa tematização, a questão acerca da verdade de nossa inteligência e sua referência às coisas⁵³.

⁴⁹ *Lectura super Ioannem*, C. I, L. 1: “*Quidam enim Philosophorum antiqui, scilicet naturales, ponebant mundum non ex aliquo intellectu, neque per aliquam rationem, sed a casu fuisse; et ideo a principio rationem non posuerunt seu intellectum aliquam causam rerum, sed solam materiam fluitantem, utpote atomos, sicut Democritus posuit, et alia huiusmodi principia materialia, ut alii posuerunt. Contra hoc est quod evangelista dicit in principio erat Verbum, a quo res scilicet principium sumpserunt et non a casu*”.

⁵⁰ *Ibid.*: “*Plato autem posuit rationes omnium rerum factarum subsistentes, separatas in propriis naturis, per quarum participationem res materiales essent: puta per rationem hominis separatam, quam dicebat per se hominem, haberent quod sint homines. Sic ergo ne hanc rationem, per quam omnia facta sunt, intelligas rationes separatas a Deo, ut Plato ponebat, addit evangelista et Verbum erat apud Deum*”.

⁵¹ *Ibid.*: “*Alii etiam Platonici, ut Chrysostomus refert, ponebant Deum Patrem eminentissimum, et primum, sub quo ponebant mentem quamdam, in qua dicebant esse similitudines et ideas omnium rerum. Ne ergo sic intelligas, quod Verbum erat apud Patrem, quasi sub eo et minor eo, addit evangelista et Verbum erat Deus*”.

⁵² *Ibid.*: “*Aristóteles vero posuit in Deo rationes omnium rerum, et quod idem est in Deo intellectus et intelligens et intellectum; tamen posuit mundum coaeternum sibi fuisse. Et contra hoc est quod evangelista dicit hoc, scilicet Verbum solum, erat in principio apud Deum; ita quod hoc non excludit aliam personam sed aliam naturam coaeternam*”.

⁵³ Cf. LONERGAN, 1997, p. 21.

Verdade e conhecimento humano: juízo e participação (Q. I e XV)

O juízo manifesta a perfeita adequação do intelecto humano à inteligibilidade do ato de existir exercido pelo ente, segundo a determinidade de sua essência, de modo que “quando se adequa aquilo que está fora, na coisa, se diz que o juízo é verdadeiro” (*De veritate*, q. I, a. 3, *Respondeo*)⁵⁴. A adequação, nos termos dados pela natureza humana é condicionada pelo modo discursivo de seu operar, o que significa que o intelecto tem de conceber sua ação segundo o itinerário próprio da razão, pois

a razão se relaciona ao intelecto como ao princípio e como ao termo. Como ao princípio porque não poderia a mente humana discorrer de uma coisa a outra, se seu discurso não se iniciasse por uma recepção simples, recepção que é intelecção dos princípios. Igualmente, nem o discurso da razão chegaria a algo certo, se não fizesse o exame daquilo a que chega pelo discurso, à luz dos primeiros princípios, nos quais se resolve a razão, de modo que, dessa maneira, o intelecto acha-se como princípio da razão quanto à via de descoberta, e ao termo, quanto à via do julgamento (*De veritate*, q. XV, a. 1, *Respondeo*)⁵⁵.

Desse modo, o conhecimento humano passa do nível das essências, onde ele é exercido como razão, para o nível da existência, ou do ser como ato, no qual é exercido como intelecto (LIMA VAZ, 1997, p. 321), segundo a composição ou divisão que opera na instância do juízo. Assim, para o mestre medieval, o verdadeiro “encontra-se no ato do intelecto que compõe e divide antes que no ato pelo qual o intelecto forma a quiddidade das coisas” (*De veritate*, q. I, a. 3, *Respondeo*)⁵⁶, já que, ao formar a quiddidade das coisas em si, o intelecto se torna a coisa, nos termos de uma unidade receptiva, onde não se encontra a razão de diferença, necessária para se falar em adequação⁵⁷.

O juízo, então, é possibilitado quando há algo que o intelecto formula, para si e desde si mesmo, uma determinação acerca do que está fora, se esta determinação corresponde à determinação da própria coisa, é verdadeira, pois a verdade do enunciado está posta em termos explicitação da realidade mesma (LONERGAN, 1997, p. 63). Entretanto, “o mesmo

⁵⁴ No original: “quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum”.

⁵⁵ No original: “Comparatur ad intellectum ut ad principium et ut ad terminum. Ut ad principium quidem, quia non posset mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi eius discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum. Similiter etiam nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret, nisi fieret examinatio eius quod per discursum invenitur; ad principia prima, in quae ratio resolvit. Ut sic intellectus inveniatur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam iudicandi”.

⁵⁶ No original: “Et inde est quod veritas per prius invenitur in compositione et divisione intellectus”.

⁵⁷ *De veritate*, q. I, a. 3, *Respondeo*: “Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus; idem autem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est; unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens, inter quae adaequatio attendi potest. Intellectus autem formans quidditatem rerum, non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem sensibilis”.

juízo do intelecto é algo próprio dele, que não se acha fora na coisa” (*De veritate*, q. I, a. 3, *Respondeo*)⁵⁸ e, “se é certo que o de dentro e o de fora fazem perpétuas sínteses, que, por outro lado, existe uma exterioridade do pensamento que se encontra interiormente, a saber, o ‘meio interior’, neste e por este faremos presa do ser”(SERTILLANGES, 2021, p. 171).

Disso, depreende-se que o ser humano, tendo constituído para si um verbo interior que se pretende verdadeiro, formula uma composição, segundo um verbo exterior. Deste modo, a expressão do juízo denota o modo como o espírito humano intenta atingir o ser, no momento em que “o intelecto julga sobre a coisa apreendida quando ele diz que algo é ou não é, o que pertence ao intelecto que compõe e divide” (*De veritate*, q. I, a. 3, *Respondeo*)⁵⁹.

De fato, “a alma, enquanto julga as coisas, não é passiva diante delas, mas de certo modo age sobre elas”(De veritate, q. I, a. 10, *Respondeo*)⁶⁰, o que significa que, no ato judicativo, a inteligência exprime, em todo seu vigor, sua adequação ao objeto conhecido. Em outras palavras, na estrutura judicativa, o ser se revela à inteligência, numa manifestação inteligível de sua intensidade ontológica, ao mesmo passo em que a inteligência penetra os meandros do ser. Há, então, uma exigência bivalente entre o ser do mundo e o pensamento humano, que é dado em termos de participação.

O verdadeiro, desse modo, se erige como termo do ensejo dinâmico da intencionalidade do intelecto humano frente a inteligibilidade do ato de ser: o pólo objetivo da realidade, em sua primazia intensiva, atrai para si o pólo subjetivo do intelecto humano, na delimitação de seu ato. Posteriormente, a passividade dá lugar à agência do ato judicativo, que denota uma participação na instância primeira de determinação da realidade.

O juízo manifesta o ser em sua atualidade, dizendo que é, e em sua determinidade, pois afirmar de algo que seja de certa forma é, por si, negar a este algo ser de outro modo. Se um juízo verdadeiro se põe em termos de adequação, é porque na coisa a determinidade se impõe como intrinsecamente constitutiva. Desse modo, no pólo do ser, a objetividade está dada na compreensão da participação das coisas segundo as razões eternas, nas quais se encontra a intimidade primeira da inteligibilidade delas próprias. Ora, “É esta inteligibilidade própria do ato de existência como perfeição que Santo Tomás descobre no juízo”(LIMA VAZ, 2012, p. 73).

⁵⁸ No original: “*tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re*”.

⁵⁹ No original: “*tunc autem iudicat intellectus de re apprehensa quando dicit aliquid esse vel non esse, quod est intellectus componentis et dividensis*”.

⁶⁰ No original: “*anima vero in quantum de rebus iudicat, non patitur a rebus, sed magis quodam modo agit*”.

De mesmo valor, por assim dizer, é o fato de que o ato de julgar pressupõe, do mesmo modo, uma participação, do pólo do intelecto humano, às mesmas razões eternas (ST, I, q. 84, a. 5)⁶¹. Ora, se adequar-se ao real é o aporte semântico da faculdade de julgar, nos termos aqui compreendidos, é necessário o entendimento de que o real é adequado ao intelecto divino⁶² e, somente por isso, é possível ao ser humano compor ou dividir sobre uma determinação que existe previamente. Para o Aquinate,

a mente humana está sujeita à realidade; ela descobre a verdade das coisas e, assim, pode adquirir um certo conhecimento de Deus. Nosso intelecto e as coisas estão interligados. Em sua época, São Tomás de Aquino resumiu essa doutrina no princípio segundo o qual tudo é cognoscível na medida em que possui ser. Não é o homem que determina o sentido das coisas quando as percebe pela primeira vez, mas elas já possuem um sentido, um conteúdo que é a sua essência. As coisas estão abertas ao intelecto. Usado nesse sentido, o conceito de ‘verdadeiro’ expressa uma propriedade do ser, isto é, que é compreensível e não absurdo. Experimentamos esse fato em nossa relação com a realidade e atribuímos o termo ‘verdadeiro’ às coisas. Esse conceito expressa formalmente essa relação com o nosso intelecto, uma relação que atribuímos às coisas [...] O ser é cognoscível por sua própria natureza: quanto mais rica a essência de um ser, mais ‘em termos de conteúdo, mais cognoscível ele é’ (ELDERS, 1994, p. 126).

Em outras palavras, “o homem conhece as coisas porque Deus as pensa”, de modo que, “sem essa dependência do intelecto divino, não seria possível explicar porque as coisas são pensáveis”(ELDERS, 1994, p. 125)⁶³. O juízo humano manifesta, em última instância, o juízo criador de Deus, lumen da atualidade intensiva do ser de todas as coisas, assim como de sua determinidade formal.

De outro modo, a expressão do juízo guarda, em si mesmo, a afirmação de que a alma humana encontrou uma determinidade ideal na realidade, que faz com que a coisa seja do modo como ela é. Desperta-se, então, um alarme do intelecto que busca identificar, a partir de si mesmo, essa fonte primeira de inteligibilidade, o que Platão chamou de reminiscência, mas Santo Agostinho nomeou de iluminação. Assim, o ser revelado em termos de adequação é conhecido segundo uma estrutura fulcral de participação, pois “embora o conhecimento da alma humana seja, propriamente, por via de razão, é, contudo, uma participação daquele conhecimento simples”(De veritate, q. XV, a. 1, Respondeo)⁶⁴.

⁶¹ Cf. NASCIMENTO, 2012.

⁶² I Sent., d. 19, q. 5, a. 2: “*quaelibet res participat suum esse creatum, quo formaliter est, et unusquisque intellectus participat lumen per quod recte de re iudicat.*”

⁶³ No original: “*L’homme connaît les choses parce que Dieu les pense. Sans cette dépendance de l’intellect de Dieu, il ne serait pas possible d’expliquer pourquoi les choses sont connaissables.*”

⁶⁴ No original: “*Unde, quamvis cognitio humanae animae proprie sit per viam rationis, est tamen in ea aliqua participatio illius simplicis cognitionis.*”

Na dialética da Ideia está imbricada, por suposto, a dialética do ato de ser e, segundo o significado distinto que recebe na metafísica tomasiana, determina os termos basilares do realismo segundo as coordenadas da noção metafísica de participação, explicitando a ligação entre a criação e o Criador, por um lado, e da operação intelectual da criatura humana ao ato intelectual divino.

Desta maneira Santo Tomás faz convergir a dialética do ato e dialética da Ideia ou do objeto para o Ser em que em que a intelecção e inteligível são um, e leva assim a seu termo último de perfeição e identificação operada pelo platonismo médio entre o 'Noç' primeiro e o 'τόπος νοητός'. Santo Tomás mostra como a atribuição da existência pela inteligência afirmante traz em si uma referência dinâmica ao Absoluto do ser, ao Infinito na linha mesma do objeto, que possibilita assim a unificação do ser do objeto em todos os seus planos, mostrando a participação de sua existência à Causa primeira e evidenciando nesta dependência causal a inteligibilidade própria do ato de existir (LIMA VAZ, 2012, p. 74).

Assim, ao voltar-se sobre o seu próprio ato, o intelecto humano, perscrutando a verdade de seu ato, segundo as possibilidades de sua adequação, efetua analogamente a operação supereminentemente divina de voltar-se sobre seu próprio ato na instância máxima de sua unidade absoluta. Nos limites que são próprios ao intelecto, segundo Tomás,

a verdade é conhecida pelo intelecto enquanto o intelecto reflete sobre o seu próprio ato, não apenas enquanto conhece seu ato, mas enquanto conhece a proporção em relação à coisa. Esta proporção não pode ser conhecida a não ser que se conheça a natureza do ato. E a natureza do ato não pode ser conhecida a não ser que se conheça a natureza do princípio ativo, que é o próprio intelecto, em cuja natureza está o conformar-se com as coisas. Donde o intelecto conhece a verdade porque reflete sobre si mesmo (De veritate, q. I, a. 9, Respondeo)⁶⁵

Encontra-se posto, desse modo, uma espécie de crítica do ato cognoscitivo humano, de acordo com os termos de uma gnosiologia metafísica da verdade. Uma crítica que configura-se como compreensão da verdade que aplica aos parâmetros do realismo as diretrizes metafísicas da gnosiologia da iluminação divina, nos termos em que a síntese tomasiana opera sua novidade. A verdade do juízo é encontrada, assim, pela verdade do ato intelectual humano, segundo os ditames de uma crítica gnosiológica suficientemente elaborada.

Isso estabelece o juízo como consecução da realidade pela operação intelectual humana, na medida em que se pode dizer que a essência e o *actus essendi* manifestam-se na

⁶⁵ No original: “*Consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est. Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur super actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem, quae quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus, quae cognosci non potest, nisi natura principii activi cognoscatur, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur*”.

verdade do que é proferido. Com relação a operação intelectual humana, ela só pode ser entendida como um itinerário que cruza o caminho do ato criador de Deus, ato de sua Inteligência infinita, segundo o vetor que reconhece a instância superior de doação de sentido e determinidade naquele que é compreendido como *pensamento do pensamento*, e ao qual todas os atos intelectuais humanos reclamam semelhança e proximidade. A objetividade do real finito manifesta a subjetividade infinita que a tudo encerra em seu conhecer e criar, e a qual a subjetividade finita participa em todos os seus atos. Por fim,

Esta reflexão não se confunde com consciência psicológica. Ela é, para Santo Tomás, uma condição metafísica da afirmação do ser pela inteligência e da disjunção que esta opera entre o sujeito e o objeto. Ora, se pela reflexão sobre si mesma a inteligência afirma o ser do objeto, ela mostra ao mesmo tempo sua dependência participada à Inteligência infinita na qual a *'reditio supra essentiam'* é a própria subsistência (STh I, q. 14, a. 2, ad 1; I *Contra Gent.*, c. 47). A reflexão intelectual é o modo analógico de participação da intelecção infinita, que está assim presente no seio da inteligência criada *'tamquam totius cognitionis intellectualis principium'* (III *Contra Gent.*, c. 47; cf. I q. 87, a. 1, c.), não com uma presença objetiva, mas como subjetividade infinita participada pela subjetividade finita enquanto se constitui como tal, isto é, enquanto afirma o ser (LIMA VAZ, 2012, p. 73).

Há, desse modo, que se falar em uma pré-compreensão do absoluto, não em termos de conhecimento direto e imediato de Deus, mas mediada tanto pela ordem formal dos entes finitos, quanto pela atualidade própria da operação intelectual humana. O ato pelo qual o intelecto finito manifesta sua conaturalidade com o intelecto infinito, no seu dinamismo insigne, insere o pensamento humano numa coautoria do real, em sua dependência ineliminável daquela instância de determinação que a tudo abrange e dá sentido.

Conclusão: Metafísica da Ideia como realismo

Concluimos, do que se expôs neste capítulo, que a compreensão do realismo tomasiano está articulado nos termos de um idealismo fundamental, segundo o qual, o real é semelhante ao pensamento, mas ao pensamento primordial, instância primeira de adequação e de participação transcendental, que é o divino. Propomos, desta sorte, um itinerário que compreende os ditames da noção transcendental da verdade a partir de sua derivação do ser em termos de conveniência e adequação fundamental: a verdade é o ser, mas o ser em sua conveniência à alma humana. Ele só pode, entretanto, ser compreendido como conveniente à alma humana por ter em si mesmo as determinidades intrínsecas de uma adequação fundamental. Essa adequação, do *ens* em sua concretude, é dada em termos de um parâmetro supra-entitativo, apontando para um outro, pressuposto pela própria realidade em sua

factualidade. É que o ente é *res*, por ser determinado, assim como *unum*, se considerado em si mesmo, *aliquid*, se considerado em relação a outro, *bonum*, de acordo com a conveniência com apetite humano, e *verum*, se se considera sua conveniência ao intelecto humano. Todas essas determinações traduzem uma lógica intrínseca e imposta sobre a realidade e toda sua extensão.

Disso, nos voltamos à análise da criação pelo Verbo, compreendendo o significado dessa afirmativa teológica para o quadro que montamos segundo a inteligibilidade do real e o seu fundamento inteligente. Afirmou-se, então, a relação entre o Verbo Eterno e as razões eternas em termos de causalidade: o Verbo é entendido como *Pessoa* divina, como instância inteligente na unidade própria da divindade, ao passo que as razões eternas se referem à relação com a criatura, relação de participação transcendental das coisas finitas para com a natureza divina. Em outras palavras, se a ação criadora se pode atribuir ao Verbo Incriado, que é o próprio Deus, deve-se compreendê-la como mediada pelas Ideia Eternas, pelo modo como é delas que as determinidades pensadas por Deus são situadas e dispostas na realidade como um todo, segundo a ordem das perfeições participadas. Se se fala em adequação, pensa-se em que o que deve ser adequado receba uma determinação exterior a si, como a criatura recebe do Criador, mas que essa determinidade deva existir previamente no seu doador. Daí falarmos da relação intrínseca entre a instância de determinidade, ou de inteligência, do próprio Deus, e as razões eternas no ato da Criação. A realidade, desse modo, é algo entre dois intelectos: no primeiro momento, é ideia divina realizada na criatura, no segundo, a criatura realizada na ideia humana.

Assim, afirmamos que o juízo manifesta o alcance do intelecto humano frente à inteligibilidade do real nos termos de uma adequação que só pode ser entendida como uma articulação determinativa da participação transcendental originária, segundo a relação de causalidade divina. Em outras palavras, o ser finito é explicitado como participante na estrutura do ato judicativo, na mesma medida em que este somente pode ocorrer na pressuposição da participação intelectual do ser humano na luz incriada e criadora. É que o ser, em toda sua clareza, só se revela ao intelecto humano na medida em que está em ato, mas o intelecto humano só pode dizer-se conhecedor na medida em que opera a conquista de uma unidade com aquilo que conhece, segundo o dinamismo que lhe é próprio. Entretanto, é no ato em que se separa para julgar, de modo ativo, o ente, é que o intelecto finito atinge a unidade da coisa nela própria considerada, atingindo, assim, a objetividade da inteligibilidade que

desde o princípio do movimento intelectual era visada. Nesses termos, está compreendida a analogia entre o conhecimento humano e o divino. Este, pensando a si mesmo numa unidade absoluta, determina os parâmetros ideais de todas as coisas, segundo uma participação de sua natureza. Ao passo que aquele, num primeiro momento, faz unidade com a realidade, para, no segundo momento, manifestar ativamente a determinação das ideias, operada na concretude objetiva dos entes criados. Assim, o realismo é posto como dialética da ideia manifestada no plano gnosiológico, segundo a compreensão da metafísica do *actus essendi*.

BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINHO. “Sobre as Ideias”. In: Cadernos de Trabalho CEPAME II (1/1993) 5-11; “Das Ideias”. In: Scintilla 5 (1/2008) 181-183.
- DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA. Dos Nomes Divinos. Introdução, tradução e notas de Bento Silva dos Santos. São Paulo: Attar Editorial, 2004.
- ELDERS, L. J. La Métaphysique de Saint Thomas d'Aquin Dans Une Perspective Historique. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994
- HALDANE, J. Mind-World Identity and the Anti-Realist Challenge. In John Haldane & Crispin Wright, *Reality, representation, and projection*. New York: Oxford University Press. pp. 15--37 (1993)
- LIMA VAZ, H.C. Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura. São Paulo: Ed. Loyola, 1997.
- LIMA VAZ, H.C. Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História. São Paulo: Ed. Loyola, 2012.
- LIMA VAZ, H.C. Antropologia Filosófica. São Paulo: Ed. Loyola, 2020.
- LONERGAN, B. Verbum: Word and Idea in Aquinas. Toronto: University of Toronto Press, 1997.
- NASCIMENTO, F. Sobre o conhecimento intelectual humano: suma de teologia, 1ª parte, questão 84º, art. 05 e 06. Kaláगतos , [S. l.], v. 9, n. 17, p. 213–229, 2021. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/6030>. Acesso em: 5 mar. 2026.
- MICHELETTI, M. Tomismo Analítico. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2009.
- SERTILLANGES, A-D. Santo Tomás de Aquino, v. II. Tradução de Enzeo Emmanuel. Campinas: Calvariae Editorial, 2021.
- TOMÁS DE AQUINO. Questões disputadas sobre a Verdade. Tradução de Maurílio Camelo. Campinas: Ecclesiae, 2023.
- TOMÁS DE AQUINO. Comentário aos Segundos Analíticos. Tradução e nota prévia de Anselmo Tadeu Ferreira. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2021.

TOMÁS DE AQUINO. Quaestiones disputatae de Veritate. In: ALARCÓN, Enrique (Ed.). *S. Thomae Aquinati Opera Omnia*. Pamplona: Corpus Thomisticum, 2019. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/qdv01.html>. Acesso em: 07 dez. 2025.

TOMÁS DE AQUINO. Expositio libri Posteriorum. In: ALARCÓN, Enrique (Ed.). *S. Thomae Aquinati Opera Omnia*. Pamplona: Corpus Thomisticum, 2019. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/cpa1.html>. Acesso em: 07 dez. 2025.

TOMÁS DE AQUINO. Expositio super Iob ad litteram. In: ALARCÓN, Enrique (Ed.). *S. Thomae Aquinati Opera Omnia*. Pamplona: Corpus Thomisticum, 2019. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/cio00.html>. Acesso em: 07 dez. 2025.

TOMÁS DE AQUINO. Scriptum super Sententiis. In: ALARCÓN, Enrique (Ed.). *S. Thomae Aquinati Opera Omnia*. Pamplona: Corpus Thomisticum, 2019. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/snp0001.html>. Acesso em: 07 dez. 2025.

TORRELL, J-P. Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Loyola, 2004.