

O PROJETO DOS TRANSCENDENTAIS EM *DE VERITATE* I, 1¹

Márcio Augusto Damin Custódio
(Unicamp)^{2,3}
msdamin@gmail.com

Resumo: Este artigo apresenta a disputa sobre a interpretação de *De veritate* I, 1, de Tomás de Aquino. Primeiro, mostra como a noção de transcendentais, especialmente neste texto, está sob escrutínio. Na sequência, apresenta duas outras interpretações, uma que entende que o *De veritate* lida com a definição de verdade, e outra que entende que ele lida somente com a relação entre a verdade e o intelecto humano. O artigo apresenta elementos que sugerem um projeto pela doutrina dos transcendentais em *De veritate* I, 1.

Palavras-chave: transcendentais; ente; verdade; bem; conversibilidade.

Meu propósito neste breve texto é tratar da disputa sobre a interpretação do *De veritate* I,1, sobre a relevância do tratamento dos modos gerais do ente (*modi entes generales*) como transcendentais em Tomás de Aquino. Exponho argumentos contrários a concepção de Aertsen (1996, 72) de que embora Tomás de fato nunca tenha escrito um tratado sobre os transcendentais, o conjunto de três textos formados pelo *Comentário às sentenças*, d. (8, q. 1, 3) e o *De veritate* (1, 1 e 21, 1) apresentam ao menos em

¹ Recebido: 15-02-2022/ Aceito: 13-08-2022/ Publicado on-line: 19-08-2022.

² É professor na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, SP, Brasil.

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3312-6788>.

linhas gerais uma doutrina dos transcendentais.⁴ Os argumentos contrários a posição de Aertsen são de dois tipos. Primeiro trato de Reimers (1989) e Weddel (2003) que sustentam que a leitura aertseana de *De veritate* I, 1 não considera a própria questão do artigo que solicita a definição do termo verdade. Na sequência, exponho posição de Dewan (2004), segundo a qual se deve compreender que o *De veritate* I, 1 lida especialmente com o termo "verdade" e sua relação com o intelecto humano.⁵ No decorrer do artigo apresento elementos de *De veritate* I, 1 que dão suporte a tese de Aertsen. Para tanto, recorro subsidiariamente a *De veritate* 21, 1 e não extendo a discussão à *Suma de Teologia*.

É preciso que se diga que Aertsen não foi o primeiro a propor um projeto dos transcendentais em Tomás de Aquino, e é possível sustentar que Eco (1983), Maurer (1983) e Kovach (1974) também defenderam tal tese. Contudo, nos três casos o transcendental tratado é o bem e, parafraseando o título de Eco (1983), os autores acabam por propor uma leitura que supõe uma estética transcendental em Tomás de Aquino.⁶ De fato, Aertsen

⁴ O fato de Tomás nunca ter escrito um texto sistemático sobre os transcendentais, não deve ser impedimento para o tratamento do tema no autor. Aertsen (1996, 71), talvez aquele que mais tenha se dedicado ao tema dos transcendentais, recorda que o mesmo ocorre com o tema da participação, que também não recebeu um tratamento sistemático. Fabro (1939) e Geiger (1950) mostraram como é possível reconstruir um tema não sistematizado por Tomás, ao sustentarem haver no autor uma metafísica da participação. Aertsen (1996) teve pretensão semelhante, qual seja, sustentar uma teoria dos transcendentais.

⁵ Não tratarei da relação entre os transcendentais e os nomes divinos na *Suma de teologia* que, para Dewan, revisa e altera a concepção de transcendentais que Tomás exhibe em *De veritate* I, 1. Sobre a leitura teológica de Dewan, vide Pazos (2017, 133-136).

⁶ A referência aos três precursores de Aertsen, Eco, Maurer e Kovach, foi descrita por Weddell (2003, 197), a quem devo a informação e respectivas referências. Há, ademais, intérpretes que sustentam não haver qualquer estatuto ontológico na noção de transcendentais em *De veritate* I, 1. Este é o caso de Reimers (1989), segundo o qual aquilo que Tomás nomeia como transcendental

deve ser deslocado deste grupo, uma vez que, em seu trabalho, a doutrina dos transcendentais de Tomás surge da investigação sobre o transcendental verdade, e não do bem. A importância desta alteração reside na estrutura de *De veritate* I, 1, especialmente no modo como ele compreende a noção de conversibilidade de todos os transcendentais ao ente.

Se há um conjunto de autores que desde o final da década de 1970 encontra um projeto de uma metafísica ou ao menos de uma doutrina dos transcendentais em Tomás, também há um grupo de autores que a nega veementemente. Uma objeção relevante foi apresentada em 1989 por Adrian Reimers em um texto que trata da intenção de Tomás de Aquino ao escrever o *De veritate* I, 1, e que sustenta que a análise feita por Tomás dos transcendentais é puramente lógica ou conceitual e que, portanto, seu interesse é tão somente encontrar uma definição do termo "verdade" (REIMERS 1989, 175-83). Em texto posterior ao de Reimers, Aertsen responde diretamente a compreensão de que o *De veritate* I, 1 apresentaria a definição do termo "verdade":

é evidente pelos argumentos pró e contra que a questão de fato disputada em I, 1 é se a verdade é o mesmo que o ente. Se Tomás estivesse meramente interessado em uma definição lógica de verdade, nós não teríamos como explicar por que ele revela a doutrina dos transcendentais precisamente neste texto. (AERTSEN 1996, 106-7)

é a sua investigação sobre a definição de certas palavras, como "verdade" (REIMERS 1989, 175-83).

A disputa sobre o significado de *De veritate* I, 1, nesta medida, trata do escopo do artigo, se ele apresenta elementos para uma doutrina dos transcendentais ou se ele se restringe a pergunta pela definição de verdade, caso em que não pode ser nem mesmo o projeto de uma metafísica. Michel Waddell explora bem esta oposição em seu artigo de 2003, ao enfatizar a necessidade de um retorno à estrutura do artigo como um meio para se lançar luz à querela. De fato, parece haver ênfases em partes distintas do artigo nas leituras de Reimers e Aertsen. Reimers enfatiza a pergunta do artigo: "A questão é sobre a verdade. E primeiro perguntamos: o que é a verdade?"⁷ A pergunta, "quid sit" ou "quid est", este é o ponto de Reimers, requer uma resposta quididativa, ou seja, qual é a definição quididativa da verdade. Waddell aproxima-se de Reimers ao argumentar que esta não é uma informação trivial sobre o texto, especialmente se se leva em consideração não restar dúvida, ao menos para os editores da edição Leonina, que Tomás teria ditado a questão aos secretários (WEDDELL 2003, 199).

Aertsen, por outro lado, enfatiza o texto que se segue imediatamente à pergunta, no qual Tomás refere-se a Agostinho: "Parece que a verdade é totalmente idêntica ao ente. Agostinho, em *Solilóquios*, diz: a verdade é o que é. Porém, o que é, é simplesmente o ente. Portanto, a verdade significa o totalmente idêntico ao ente".⁸ A sequência do texto confirma que o tema do artigo é a conversibilidade da verdade ao ente: "Em resposta dizia-se que são idênticos

⁷ "Quaestio est de veritate. Et primo quaeritur quid est veritas?" (*De veritate* I, 1).

⁸ "Augustinus in Lib. Solil. dicit, quod verum est id quod est. Sed id quod est, nihil est nisi ens. Ergo verum significat omnino idem quod ens" (*De veritate* I, 1).

segundo o supósito, mas diferentes segundo razão".⁹ A afirmação da identidade entre a verdade e o ente remete à natureza geral da substância, e para o entendimento do problema de identidade exposto na passagem, faz-se necessário distinguir entre a substância entendida como essência, também denominada natureza ou quiddidade, e a substância entendida como *suppositum*, sujeito individual. Esta distinção não é intelectual, mas ocorre nos entes compostos de matéria e forma, uma vez que tudo aquilo que existe na natureza não pode ser idêntico à essência. A afirmação de identidade entre a verdade e o ente, por seu turno, significa uma existência idêntica à essência, caso em que não haveria distinção entre a primeira e a segunda substâncias (WIPPEL 2000, 238-245).

A posição de Aertsen também é confirmada pelo *sed contra*, em cujo primeiro argumento Tomás trata de esclarecer que ente e verdade não podem ser o mesmo, pois se fossem, a expressão "ente verdadeiro" e suas correlatas seriam *nugatio*, ou seja, mera verborragia: "Em sentido contrário. Verborragia é a inútil repetição do mesmo. Se, portanto, verdade for o mesmo que ser, será verborragia dizer 'ser verdadeiro', e será falso. Portanto, não são idênticos" (*De veritate* I, 1).¹⁰ O termo verborragia traduz *nugatio*, mas também seria possível traduzir por gagueira. Trata-se do procedimento no qual um termo é tornado sinônimo de outro sem que nenhum significado novo seja agregado. No caso, argumenta-se que, se ente e verdade

⁹ "Respondens dicebat quod sunt idem secundum supposita, sed ratione differunt" (*De veritate* I, 1).

¹⁰ "Sed contra. Nugatio est eiusdem inutilis repetitio. Si ergo verum esset idem quod ens, esset nugatio, dum dicitur ens verum; quod falsum est. Ergo non sunt idem" (*De veritate* I, 1).

fossem o mesmo, seria verborragia dizer que o ente é verdadeiro. Como se pode constatar, as objeções, o *sed contra* ou, em outras palavras, o desenvolvimento do artigo, não respondem diretamente a pergunta pela definição de verdade. Não se trata, como quer Reimers, da pergunta *quid sit veritas*, mas de uma outra pergunta implícita, qual seja, em que sentido se pode dizer que a verdade é conversível ao ente, sem ser idêntica a ele, evitando-se verborragia.

A investigação sobre a identidade entre a verdade e o ente é anterior a pergunta pela definição de verdade, uma vez que, a depender da resposta, a pergunta deve ser pelo ente, não pela verdade. Se a pergunta é sobre o que primeiro cai no intelecto, ou seja, sobre aquilo que é primeiro inteligido, a primazia é pelo ente, como fica claro no início da resposta de *De veritate* I, 1:

Aquilo que o intelecto primeiro concebe como o mais cognoscível, e no qual resolve todos os conceitos, é o ente, como diz Avicena no princípio de sua *Metafísica*. Como consequência, todas as outras concepções do intelecto podem ser obtidas por adição ao ente.¹¹

Para se compreender em que sentido se diz, nessa passagem, que o ente tem primazia, é preciso atentar para o sentido em se diz do ente que é primeiro concebido, que é concebido como o mais cognoscível, que é aquilo no qual tudo o mais é resolvido e que é, de algum modo, aquilo no qual todos os demais transcendentais acrescentam significado. Para se compreender a expressão "mais cognoscível", deve-se esclarecer que há dois modos pelos

¹¹ "Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae" (*De veritate* I, 1, r.).

quais se diz da cognoscibilidade, a saber, *quoad se* ou segundo a coisa que é conhecida, e *quoad nos*, ou seja, de acordo com o intelecto humano. Deus é o mais cognoscível por si (*De veritate* I, 8), motivo pelo qual o ente é o mais cognoscível segundo a ordem de conhecimento, segundo o intelecto humano. Sendo o primeiro ou o mais cognoscível, deve ser concebido de sorte a permitir que se possa resolver todos os demais conceitos nele, que funciona, nesta medida, como fundamento de todo objeto do intelecto humano. A passagem deve ser lida, contudo, como indicando que a verdade se resolve no ente e, por extensão, também assim se resolvem os demais transcendentais. Esta primazia do ente é estendida aos demais transcendentais na *Suma de teologia* ("Pois aquilo que primeiro cai na apreensão é o ente, que o intelecto inclui no que quer que seja que apreenda")¹² e no *Comentário à Metafísica*, livro IV ("Na primeira operação há algo de primeiro que cai na concepção do intelecto, a qual eu digo ente; nem alguma coisa pode ser concebida pela mente nesta operação, a menos que o ente seja inteligido").¹³ É preciso, ademais, esclarecer o significado de se dizer que o ente cai (*cadere*) no intelecto, como na passagem *supra* citada do *Comentário à Metafísica* IV. Trata-se de entender a primazia do ente como aquilo que primeiro ocorre ou cai no intelecto. Kemple sugere que se considere os significados de origem do *cadere*:

¹² "Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit" (ST I-II, q. 94, a. 2).

¹³ "in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens" (*In Met.* lib. 4, lec. 6, n. 695). Além das passagens referidas no texto, vide: *In Sent.* I, d. 8, q. 1, a. 3, resp.

O verbo *cadere*, aqui, é de particular interesse, e sua etimologia é esclarecedora. Lewis and Short o define como 'Em um sentido abrangente, ser dirigido ou carregado pelo peso do alto para um ponto mais baixo, cair, precipitar, afundar', e assim em diante. Em todos esses sentidos e definições da palavra, há um movimento seguindo a natureza, seguindo o que é ordenado de um modo específico pelo ser ao qual pertence a coisa que cai. Ainda assim, mais pertinente ao tempo e, portanto, ao uso de Tomás de Aquino, o Blaise Medieval Lexicon define *cadere* como 'cair sobre, pertencer, ser colocado em.' Enquanto os dois primeiros sentidos têm conotação similar com Lewis and Short, a última definição é surpreendentemente diferente: não importa o que seja colocado, necessariamente é algo que sofre a ação de outro (KEMPLE 2017, 153).

Na passagem, Kemple, com o auxílio dos dicionários latinos, explica que "cair no intelecto" indica primeiro que se trata de algo natural, e segundo que se trata de algo que possui uma causa exterior. Trata-se de algo natural por analogia com o movimento natural dos corpos pesados, que tendem a mover-se para o seu lugar natural, o baixo; trata-se, portanto de uma queda natural e parece ser esta a sugestão de Lewis and Short (1889, 258). O *Lexicon* de Blaise (1975, 127), contudo, acrescenta que o *cadere* indica uma queda ocasionada por uma causa externa. Os dois verbetes guardam certa tensão, pois, retomando a analogia, ao se dizer que o ente é aquilo que primeiro cai no intelecto, quer se com isto sustentar que é da natureza do intelecto que seja o ente o primeiro conceito, como em Lewis and Short, ou, como prefere Kemple, quer-se enfatizar que o ente é o primeiro conceito do intelecto humano por uma causa externa.

Deve-se, ademais, acrescentar a favor da tese de Aertsen, que para se obter o conhecimento de algo, é

necessário proceder por derivação dos princípios *per se nota*, precisamente aqueles que se resolvem no ente que, por sua vez, cai no intelecto. A investigação sobre o ente é apropriada a introdução de uma doutrina dos transcendentais, uma vez que fica claro em *De Veritate* I, 1 que Tomás afasta-se do tratamento comum para as definições, ou seja, a redução ao gênero e a definição específica. Tomás sustenta que todas as quiddidades devem reduzir-se a uma primeira noção de ente, e que nada pode ser adicionado, como existente por si, ao ente, pois nada é extrínseco a ele. A diferença específica adiciona algo ao gênero, e o acidente adiciona algo ao sujeito, e não seria o caso tratar do ente por meio de tais adições. Basta lembrar que, quando definimos uma coisa, o fazemos pela adição de uma diferença ao gênero. Porém, ao definirmos um termo que atravessa todos os gêneros, como é o caso do ente e da verdade, não podemos utilizar o mesmo recurso, ou, dito de outro modo: não podemos tratar o ente como gênero porque não pode haver diferença fora dele a especificá-lo.

Faz-se também necessário esclarecer em que medida os termos transcendentais acrescentam algo ao ente, ou seja, adicionam ao ente por razão, de forma totalmente dependente do intelecto humano. Esta forma de acréscimo pode ser entendida de dois modos, que Tomás esclarece em *De veritate* I, 21:

Uma vez que o ente é aquilo que primeiro cai na concepção do intelecto, como diz Avicena, é necessário que todos os outros nomes sejam ou sinônimos do ente, o que não pode ser dito sobre o bem, uma vez que não é verborragia dizer ente bom, ou que adicione algo ao ente, ao menos como aspecto da razão; e é necessário que o bem, por não contradizer o ente, acrescente

algo ao ente, que seja aspecto da razão. Aquilo que é aspecto da razão não pode existir, exceto por um de dois modos, a negação ou alguma relação. Pois todo absoluto significa algo existindo na natureza das coisas. Portanto, ao ente, que é a primeira concepção do intelecto, o uno adiciona aquilo que é aspecto da razão, a saber, a negação; pois algo é dito uno enquanto ente indivisível. Mas a verdade e o bem são ditos positivamente, razão pela qual não podem adicionar algo ao ente, a não ser uma relação que seja um aspecto da razão.¹⁴

A passagem esclarece que os transcendentais uno, verdade e bem são distintos de ente, uma vez que acrescentam significado ao ente, ou seja, adicionam algo a ele somente enquanto aspectos da razão. Por adicionarem algo, devem ser distintos do ente, mas tal distinção é puramente conceitual, seja uma negação ou uma relação. O uno é uma negação porque o intelecto pode apreender a unidade por si mesmo. Os transcendentais verdade e bem, por outro lado, são positivos na medida em que o intelecto se relaciona com a existência, concebendo um acréscimo ao ente. Para se compreender a noção de relação, é necessário recorrer a outra passagem do *De veritate* 21, 1:

Mas relação, segundo diz o filósofo em *Metafísica* V, vem a ser apenas um ser de razão conforme o que é dito se refere a algo que não depende daquilo ao qual se referiu, mas vice versa, pois a relação é certa dependência, como fica evidente no conhecimento e

¹⁴ “Cum autem ens sit id quod primo cadit in conceptione intellectus, ut Avicenna dicit, oportet quod omne aliud nomen vel sit synonymum enti: quod de bono dici non potest, cum non nugatorie dicatur ens bonum; vel addat aliquid ad minus secundum rationem; et sic oportet quod bonum, ex quo non contrahit ens, addat aliquid super ens, quod sit rationis tantum. Id autem quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex, scilicet negatio et aliqua relatio. Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat. Sic ergo supra ens, quod est prima conceptio intellectus, unum addit id quod est rationis tantum, scilicet negationem: dicitur enim unum quasi ens indivisum. Sed verum et bonum positive dicuntur; unde non possunt addere nisi relationem quae sit rationis tantum” (*De veritate* 21, 1, r.).

no cognoscível, na sensação [ou sentidos] e no sensível. De fato, o conhecimento depende do sensível, mas não o contrário.¹⁵

A passagem esclarece que uma relação que seja um aspecto da razão tem um dos dois termos da relação independente da razão. Considerando os exemplos citados, aquele que conhece (o conhecimento) e sente (sensação) é afetado pelo outro termo, o cognoscível e o sensível. Contudo, o inverso não é verdadeiro, ou seja, o cognoscível e o sensível não são afetados pelo que conhece e sente. Retornando para o *De veritate* I, 1, lê-se que a verdade é uma adequação do intelecto (*adequatio intellectus et rei*), uma vez que é o intelecto que recebe, pela relação com a coisa, o acréscimo conceitual ao significado de ente.

A constatação de que o corpo do artigo não responde diretamente a pergunta pela definição da verdade não resolve a disputa entre comentadores. Tampouco a resolve a constatação de que o corpo do artigo passa a tratar da noção geral de ente e da identidade ou conversibilidade da verdade ao ente dito de modo geral, ou seja, não mais no domínio predicacional. Neste contexto, é lembrada a famosa passagem de Avicena: "Afirmamos, portanto, que coisa, ser e necessário são tais que são imediatamente impressos na alma por uma primeira impressão, que não é adquirida a partir de outros mais conhecidos do que ela".¹⁶

¹⁵ "invenitur esse rationis tantum, secundum quam dicitur referri id quod non dependet ad id ad quod refertur, sed e converso, cum ipsa relatio quaedam dependentia sit, sicut patet in scientia et scibili, sensu et sensibili. Scientia enim dependet a scibili, sed non e converso" (*De veritate* 21, 1 r.).

¹⁶ "Dicemus igitur quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se" (Avicenna latinus. *Liber de philosophia prima* I, 5 (ed. Van Riet, 31-2). Utilizo a tradução de Stork (2005, 15). Não é meu propósito, neste artigo tratar das noções primitivas da *Metafísica* de Avicena. Para tanto, vide Stork 2005.

Dewan, que se contrapõe a leitura de Aertsen de um projeto de metafísica dos transcendentais em Tomás de Aquino, por exemplo, sustenta que:

Isso tudo serve para enfatizar que a verdade está na mente e não nas coisas. Quando apresentei essa concepção de mudança na doutrina para meu amigo Jan Aertsen, ele protestou porque a verdade não seria mais um 'transcendental'. E daí? Disse a ele, e continuo acreditando, que a verdade pode ser um 'transcendental lógico'. Afinal, os transcendentais são desse modo denominados porque transcendem as categorias aristotélicas. A doutrina das categorias pertence à lógica, mas também é utilizada na metafísica. Não deve ser digno de surpresa que alguns predicados transcendentais possuam maneiras diferentes de verificação que outros. (DEWAN, 2004, 17)

A objeção de Dewan ao projeto aertseano não lida com a questão do artigo, mas com o desenvolvimento. Ela lida com o problema da conversibilidade entre ente e verdade. Se há conversibilidade que evita a *nugatio*, então, deve haver um termo, no caso "verdade", que expresse um modo do ente que não esteja explícito pelo termo "ente", adicionando, desta forma, algo ao ente. Dewan, no meu entender, alerta para o fato de que esta adição é *in ratione*, não *in re*. Adições *in ratione* são também chamadas adições lógicas, e há dois tipos de adições lógicas. Há, como os modos especiais do ente, as categorias da substância e dos acidentes que restringem o alcance do termo ente, impedindo que o termo possa funcionar como uma noção comum, um princípio para o qual tudo deriva. Como já foi esclarecido, obviamente, não se trata deste tipo de adição no corpo do artigo.

Há as adições coextensivas com o ente tratado enquanto ente e, neste caso, devemos considerar que se tratam de adições que dão os modos gerais do ente. Uma taxonomia dos modos gerais do ente nos revela que eles, primeiro, devem se dividir em modos por si (*in se*) e modos *in ordine aliud*. Quanto aos modos por si, se diz de duas formas, positivamente ou negativamente. Se positivamente como coisa, uma vez que a coisa indica o ato de ser com relação a sua essência. Se negativamente como uno, uma vez que o ente não é divisível por si. O modo geral do ente por outro requer algo capaz de se relacionar com o ente entendido como comum, ou seja, em sua forma mais geral; e a alma intelectual cumpre essa função por meio de duas faculdades, a *vis cognitiva* e a *vis appetitiva*. A relação com a *vis cognitiva* dá o modo geral do ente denominado de verdade e a relação com a *vis appetitiva*, o bem. A taxonomia dos transcendentais de Tomás de Aquino, nesta medida, parece de fato possibilitar a leitura proposta por Dewan, segundo a qual não é evidente, pelo texto, que Tomás propunha uma metafísica dos transcendentais, ou sequer uma doutrina. Mais ainda, há que se perguntar por que não optar por uma interpretação deflacionada do texto, ao invés de se assumir todos os compromissos de uma leitura como a aertseana. O próprio Aertsen admite a força do argumento ao afirmar que:

Dewan sustenta que o verdadeiro (*verum*) também pertence à lista de *communia* lógicos e o faz com razão. Como um fio escarlate, a ideia básica que percorre a discussão de Tomás sobre a verdade consiste no lugar da verdade ser o intelecto. Em sua consideração da verdade tanto em *De veritate* quanto na *Summa theologiae*, Tomás cita um texto extraído do livro VI da *Metafísica* de Aristóteles (c. 4,

1027b 25) para o efeito de que ‘como o bem e o mal, verdade e falsidade não existe nas coisas, mas na mente’. Essa tese constitui um obstáculo formidável para qualquer consideração metafísica da transcendentalidade da verdade. (AERTSEN, 2007, 5)

A saída de Aertsen para a dificuldade apresentada por Dewan é muito bem explorada por Pazos em dois textos (2017; 2018). Trata-se de mostrar que o projeto de uma metafísica dos transcendentais encontra-se igualmente em outros textos de Tomás de Aquino, como por exemplo *Suma de Teologia*, I, 16, a. 2 e 3. Contudo, esse desenvolvimento da tese aertseana envolve outra disputa com Dewan, sobre a relação dos nomes transcendentais com os nomes divinos em *Suma de Teologia*, I, 16, a. 1, o que não é o caso neste artigo sobre o *De veritate*. Prefiro alertar para outro elemento relevante, a presença constante de Avicena,¹⁷ quando Tomás se refere ao ente comum. A referência a Avicena pode ser um indício, ainda pouco explorado, de que Aertsen tem razão, ao menos em apontar a intenção de Tomás em conceber uma metafísica dos transcendentais. Refiro-me não apenas aos textos em que aparece o tratamento dos nomes transcendentais, mas aos momentos em que Tomás se refere ao sujeito da metafísica.

¹⁷ Assim, no *Ente e essência* temos "ens atuem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in principio suae *Metaphysicae*"; no *De trinitate*, q. 1, a. 3, obj. 3 "quia ens est illud quod primo cadit in cognitione humana, ut Avicena dicit"; no *De veritate* 21, 1 "Cum autem ens sit id quod primo cadit in conceptione intellectus, ut Avicena dicit"; no *In Met. lect. 2* "nam primo in intellectu cadit ens, ut Avicenna dicit, et prius in intellectu cadit animal quam homo"; na *Suma de Teologia* IIIae, q. 55, a. 4, ad 1 "id quod primo cadit in intellectu est ens". Se o ente enquanto ente é o sujeito da Metafísica, há que se perguntar como este sujeito é descoberto, e a resposta de Tomás é que o ente, assim tratado, está disponível para todos os seres intelectuais. Frequentemente com referência a Avicena, Tomás sustenta, como vimos ao longo do artigo, que o ente é aquilo que primeiro é conhecido pelo intelecto e aquilo no qual o intelecto resolve todas as demais concepções. Sobre a influência das primeiras noções de Avicena em Tomás, vide Aertsen (2008).

Desde o *Ente e essência*, no proêmio, há referência a Avicena sempre que Tomás trata do sujeito da metafísica. Se compreendermos que o ente enquanto ente é o ente comuníssimo referido no *De veritate* I, 1, abre-se uma possibilidade de compreensão do texto, como aquele que apresenta elementos de um projeto ou até mesmo de uma metafísica dos transcendentais.

Mesmo se permanecermos quase que exclusivamente no *De veritate*, propósito desse artigo, ainda assim encontramos indícios fortes de uma doutrina dos transcendentais em desenvolvimento. Refiro-me a noções de conversibilidade desenvolvida sempre em atenção a *nugatio*, mas também a importância de se compreender que a primazia do ente em relação aos demais transcendentais é explicada pelo *cadere*, o cair no intelecto. Não menos importante, como vimos, é a taxonomia dos transcendentais.

Abstract: This paper presents a dispute over the interpretation of *De Veritate* I, 1, of Thomas Aquinas. First, it shows how the notion of transcendentals, particularly in this Aquinas text, is under competition. Following, it presents two other interpretations, one that understands *De Veritate* as dealing with the definition of truth, and the other that understands it dealing solely with the relation that truth has with human intellect. The paper presents elements that suggest a project for a doctrine of transcendentals in *De Veritate* I, 1.

Keywords: transcendentals; ens; truth; good; convertibility.

REFERÊNCIAS

AERTSEN, Jan. *Medieval philosophy and the transcendentals: the case of Thomas Aquinas*. Leiden: Brill, 1996.

AERTSEN, Jan. Is Truth Not a Transcendental for Aquinas? In: KWASNIEWSKI, Peter (ed.). *Wisdom's Apprentice: Thomistic Essays in Honor of Lawrence Dewan, O.P.* Washington: The Catholic University of America Press, 2007, p. 3-12.

AERTSEN, Jan. Avicenna's Doctrine of the Primary Notions and Its Impact on Medieval Philosophy. In: AKASOY, A; RAVEN, W. (Eds.). *Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Transmission and Translation in Honour of Hans Daiber*. Leiden/Boston: Brill, 2008, p. 21-42.

AQUINO, Tomas. *Quaestiones disputate de veritate*. Opera Omnia 22. Roma: Commissio Leonina, 1970-76.

BLAISE, Albert. *Lexicon Latinitatis Medii Aevi: praesertim ad res ecclesiasticas investigandas pertinens: Dictionnaire Latin-Français des Auteurs du Moyen-Âge*. Turnhout: Brepols, 1975.

DEWAN, Lawrence. Is Truth a Transcendental for St. Thomas Aquinas? *Nova et Vetera (English Edition)*, v. 2, n. 1, 2004, p. 1-20.

ECO, Umberto. *The aesthetics of Thomas Aquinas*. Cambridge, Mass: Harvard U. Press, 1983.

FABRO, C. La nozione di metafisica di partecipazione secondo S Tommaso d'Aquino. In: *Opere complete*, volume 3, Edivi, Segni (RM) 2005.

FANI, Antonella. *La verità e il bene: 'veritas', 'bonitas', 'rerum', e 'bonum' nelle Questiones disputate de veritate di Tommaso d'Aquino*. Roma: Aracne, 2013.

GEIGER, L-B. *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*. Paris, 1942.

GRACIA, Jorge. Critical study: Medieval philosophy and the transcendental: Aertsen's characterization of Medieval thought and thomistic metaphysics, *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 64, 1997, 455-463.

GUERIZOLI, Rodrigo. Univocidade e predicação no século XIV: João Duns Scotus e Pedro Thomae, *Analytica*, 14, 2, 2010, 165-182.

KEMPLE, B. A. *Ens Primum Cognitum in Thomas Aquinas and the Tradition; The philosophy of the first known*. Leiden/Boston, Brill: 2017.

KOVACH, Francis. *Philosophy of Beauty*. Norman: U. of Oklahoma Press, 1974.

LEWIS, Charlton T; SHORT, Charles. *A New Latin Dictionary Founded on the Translation of Freund's Latin-German Lexicon*. Edited by E.A. Andrews, revised 1889 edition. New York: Harper & Brothers, 1889.

MAURER, Armand. *About beauty: a thomistic interpretation*. Houston Center for Thomistic Studies, 1983.

MILBANK, John; PICKSTOCK, Catherine. *Truth in Aquinas*. London: Routledge, 2001.

PAZOS, Matheus. Secundum praeconceptionem intellectos divine: ideias divinas e a noção de verdade em *Summa theologiae* I, 16, 1. *Revista Dissertatio de Filosofia*, 47, 2018, 173-186.

PAZOS, Matheus. *A definição de verdade em Tomás de Aquino: um estudo sobre o De veritate, 1, 1 e Summa theologiae I, 16, 1*. Tese de doutorado. Campinas: IFCH, 2017.

REIMERS, Adrian. St. Thomas's intentions at *De veritate*, 1, 1, *Doctor Communis* 42, n. 2, 1989, 175-183.

STORK, Alfredo. As noções primitivas da metafísica segundo o *Liber de philosophia prima* de Avicena, *Analytica*, v. 9, n. 2, 2005. p. 13-41.

WADDELL, Michael M. True or transcendentals: what was St. Thomas's intention at *De VERITATE* 1,1? *The Thomist*, 67, 2003, 197-219.

WIPPEL, John. The latin Avicenna as a source of Thomas Aquinas's metaphysics, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 37, 1990, p. 51-90.

WIPPEL, John. *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: from finite being to uncreated being*. Washington, D. C: The Catholic University of America Press, 2000.