

Disputa VIII

A verdade ou o verdadeiro que é propriedade do ente

Secções I a IV

Tradução de Paula Oliveira e Silva (*)¹

DISPUTA VIII

A verdade ou o verdadeiro que é propriedade do ente

Ordem da disputa – Depois da consideração acerca da unidade segue-se a disputa acerca da verdade, que por natureza é anterior à bondade e, entre as propriedades do ente, vem em segundo lugar, depois da unidade, como antes se viu. Com efeito, tal como o intelecto, enquanto potência, é anterior à vontade, assim também o verdadeiro, que diz respeito ao intelecto, é anterior por natureza à bondade, que pertence à vontade. E isso é assim principalmente porque a bondade de cada coisa se fundamenta de certo modo na verdade: de facto, nenhuma coisa pode ser boa na sua espécie a não ser que primeiro se entenda nessa mesma espécie como verdadeira. De facto, não há bom ouro, ou boa saúde, se não for verdadeiro ouro e verdadeira saúde. Com efeito, a saúde fingida não se pode considerar boa, tal como a virtude fingida também não é honesta mas, para que seja honesta, é necessário que seja verdadeira.

Portanto, estabelecemos neste lugar a disputa acerca das causas da verdade, que Aristóteles, no Livro II da sua *Metafísica*, texto 3, ensinou que pertence principalmente a esta ciência, ao afirmar que *esta ciência é principalmente contemplativa da verdade*, o que pode entender-se não só da verdade por assim dizer em acto exercido, mas também em acto assinalado. Com efeito, deve observar-se que a contemplação da verdade pode ser dupla: uma primeira, pode dizer-se como que material, ou em acto exercido, e dá-se conhecendo as coisas e as propriedades delas, tal como inerem da

¹Joana Guedes (FLUP 3º ano, 1º ciclo, História) e Ágata Priscila (FLUP 1º ano, 2º ciclo, Línguas, Literaturas e culturas – Inglês/ Espanhol) colaboraram na execução de tarefas inerentes à tradução desta Disputa e na identificação de fontes citadas por Suárez, na qualidade de Bolseiras de Iniciação à Investigação. A ambas, o meu reconhecimento.

parte da coisa. E deste modo todas as ciências, também as práticas, consideram ou demonstram a verdade. Contudo, propriamente e por si, fazem-no mais as especulativas, pois de facto as práticas consideram a verdade pela acção, enquanto as especulativas o fazem pelo conhecimento da verdade por si própria. Portanto, isto convém principalmente a esta ciência (como Aristóteles no passo antes citado principalmente propõe), quer porque é principalmente especulativa quer porque discorre acerca dos primeiros entes e, principalmente dos verdadeiros, e das primeiras causas e princípios da verdade.

O segundo modo de considerar a verdade é como que formal e, por assim dizer, em acto assinalado, a saber, investigando o que é a própria verdade nas coisas e de quantos tipos e como se compara com o ente. Quanto a isto, deve ainda observar-se que se costuma distinguir uma tríplice verdade, a saber: na significação, no conhecimento e no ser. A primeira verdade encontra-se propriamente nas palavras ou nos escritos, ou também nos conceitos que se chamam não ultimados. A segunda está no intelecto que conhece as coisas ou na cognição e concepção das próprias coisas. A terceira está nas próprias coisas que por ela se denominam verdadeiras. Portanto, a primeira consideração da verdade pertence ao dialéctico. A segunda, ao físico, enquanto considera a alma e as funções dela. E a terceira é própria desta ciência que trata do ente enquanto ente e das propriedades dos entes. Contudo, porque todas estas verdades têm entre si alguma conveniência ou proporção, em razão da qual se entenderão melhor se se disputar ao mesmo tempo de todas, e se se mostrar o modo como elas diferem entre si, falaremos de todas neste lugar. De facto, assim será mais fácil reconhecer o que é a verdade que se diz ser uma propriedade do ente. Principalmente, porque toda outra verdade, se é real, estará de algum modo contida na verdade transcendental. Mas, se é de razão, deve explicar-se por analogia e proporção com a verdade real. Todavia, uma vez que a noção do nome é necessária no princípio de toda a discussão, estabelecemos, a partir do sentir comum, que *a verdade real consiste numa certa adequação ou conformidade entre a coisa e o intelecto*, quer seja a conformidade do intelecto com a coisa, quer da coisa com o intelecto, o que veremos depois quando explicarmos mais amplamente esta definição. E, tomada aqui como analogia ou proporção, a verdade da razão ou da significação consiste na adequação entre a proposição significativa e a coisa significada.

PRIMEIRA SECÇÃO

Se a verdade formal está na composição e na divisão do intelecto

Está estabelecido, a partir do sentir comum, que o intelecto que compõe e divide se diz verdadeiro ou falso. Daí que Sto. Agostinho afirme, no Livro *A Verdadeira Religião*, c. 36: *Aquele para quem é evidente que a falsidade é aquilo pelo qual se pensa que é o que não é, entende que a verdade é o que manifesta aquilo que é.* Mas então é quando compõe e divide que o intelecto concebe ou manifesta que algo é ou não é. Logo, é certo que a verdade está no intelecto por meio da composição e divisão.

Contudo, não é fácil explicar o que é essa verdade e de que modo está no acto de conceber, e por isso há várias opiniões.

Analisa-se a primeira opinião

2. Argumenta-se a favor da primeira opinião

A primeira opinião é que essa verdade não está no acto formal ou na cognição do intelecto, mas está na coisa conhecida como *oposta ao intelecto*, enquanto é conforme a si própria como existente da parte da coisa. E desse modo declara que a verdade é a conformidade do intelecto com a coisa, isto é, a conformidade do conceito objectivo do intelecto que enuncia, com a coisa segundo o ser real dela. S. Tomás parece insinuar esta opinião na *Summa Contra os Gentios* I, c. 59. Mas examinaremos melhor este lugar na secção seguinte.

Durando defendeu isto de modo mais evidente no *Comentário às Sentenças*, distinção 19, q. 5; E Herveo ensina quase o mesmo em *Quodlibeta* III, q. 1, a. 2 e 3², e o mesmo defenderam como provável Soncinas, no *Comentário à Metafísica*, Livro IV, q. 16; *Flandria*, q. 23, e Crisóstomo Javeli, q. 13.

O fundamento de Durando é que esta verdade não pode ser a conformidade entre o acto formal, pelo qual o intelecto julga que algo é ou não é, com a coisa julgada segundo o ser real de tal acto, ou segundo a conveniência real que tem com o objecto. Porque deste modo são muito dissemelhantes, e o acto do intelecto é espiritual,

²*Quodlibeta Hervei subtilissima Hervei Natalis Britonistheologia cutissimiquodlibeta undecim cum octo ipsius profundissimistractatibus ... nunc primum impressa ... Ridgewood, NJ: Gregg, 1966 (Facsimile reprint of the edition: Venetiis, per Georgium Arrivabenum, 1513.*

enquanto o objecto pode ser algo material. Logo, *a conformidade só pode estar na representação*. Este modo de conformidade apenas se considera segundo aquilo que se comporta objectivamente no intelecto; logo, a verdade só está objectivamente no intelecto. E portanto nada mais será do que a conformidade da coisa no ser objectivo com ela própria no ser real.

A menor demonstra-se porque a conformidade na representação consiste apenas em que a coisa conhecida seja representada tal como é em si. Mas com isso só se indica a conformidade da coisa no ser objectivo, com ela própria, no ser real. Quando de facto se diz que a coisa é representada tal como é em si, por essas duas partículas - *talecomo* - não se compara o acto de inteligir com a coisa. Com efeito, assim seria falsa a comparação e a proposição. Mas compara-se aquilo que é apresentado em tal acto segundo o ser conhecido ou apreendido, consigo mesmo, segundo o ser real. Logo, a verdade consiste na conformidade entre estes. Em segundo lugar, isto pode confirmar-se porque o objecto do intelecto e do juízo dele, é verdadeiro enquanto verdadeiro. Logo, a verdade não é a conformidade do próprio juízo, mas é a conformidade do próprio objecto. O consequente é evidente porque o intelecto, julgando directamente a verdade, não julga a propriedade ou conformidade do seu acto, mas a verdade do próprio objecto. Logo, há conformidade no próprio objecto. De onde argumento o terceiro. Com efeito, quando o intelecto reflecte para conhecer formalmente a verdade, não compara o seu acto com o objecto, mas compara o objecto no ser apreendido, com ele próprio, no ser real; mais ainda, para conhecer se o seu juízo é verdadeiro, parte da própria coisa julgada e, comparando-a com ela própria tal como é em si, se descobre conformidade nela, então considera ter julgado com verdade. Logo, é sinal de que a verdade consiste na conformidade da coisa no ser objectivo, com ela própria no ser real, e por ela, por denominação extrínseca, o juízo é denominado verdadeiro.

Resolução da questão

3. *O que é a verdade complexa. – O que é a verdade na significação.*

Contudo, para mim esta opinião não fica provada e *considero que a verdade da cognição complexa* ou da composição e divisão, ou do juízo pelo qual julgamos que algo é isto ou aquilo, ou que não é (de facto, tomamos todas estas coisas pelo mesmo),

é a conformidade do juízo com a coisa conhecida tal como é em si. E a partir desta conformidade decorre que a própria coisa julgada se diga ser em si tal como é julgada. Considero ser esta a opinião de S. Tomás, como se pode deduzir a partir da *Suma de Teologia* I, q. 16, a. 1, 2 e 8. Caetano sustenta o mesmo no mesmo lugar a. 2. E o mesmo diz S. Tomás na *Suma Contra os Gentios* I, c. 59, 60. E, no mesmo lugar, o Ferrariense; Soncinas, no Livro VI da *Metafísica*, q. 17; Egídio [Romano], em *Quodlibet* IV, q. 7; e outrosque seguem S. Tomás. E em primeiro lugar, prova-se a partir do que diz Aristóteles nos *Predicamentos*, capítulo sobre a substância: ‘*por causa do que a coisa é ou não é, a proposição é verdadeira ou falsa*’ onde (como correctamente S. Tomás considerou na citada q. 16, a. 1, ad 3), não diz ‘*por causa da coisa ser verdadeira*’, mas ‘*por causa do que a coisa é*’. Logo, a cognição não se denomina verdadeira pela conformidade ou verdade do próprio objecto, mas pela verdade ou conformidade do próprio juízo com o objecto; logo, a verdade dela consiste neste tipo de conformidade.

Em segundo lugar, isto pode afirmar-se a partir da verdade da significação que está na proposição vocal. Efectivamente, esta não consiste na conformidade da coisa, enquanto significada, com ela mesma, enquanto existente em si, mas consiste na imediata conformidade da voz significante com a coisa significada. Mais ainda, em qualquer imagem que se denomine verdadeira encontra-se algo semelhante. Com efeito, a imagem de Pedro, por exemplo, diz-se verdadeira imagem quando o representa tal como é em si; daí que a verdade dela não consista na conformidade entre Pedro em algum ser representado que seja como que objectivo a respeito da imagem, consigo mesmo, tal como existe em si, mas na conformidade imediata entre a representação da imagem e a própria coisa representada.

4. O terceiro é um argumento geral, porque a coisa, enquanto conhecida ou representada, quando é verdadeiramente conhecida e representada, não tem outro ser objectivo para além do que possui em si; por isso, só se diz que o objecto de tal cognição está em acto por uma denominação extrínseca à cognição que termina nele próprio; tal como a coisa vista no ser objectivo com relação à vista, se se tomar como aptidão ou em acto primeiro, nada mais diz além do próprio ser colorido ou luminoso que em si a coisa tem. Mas, se se tomar como vista em acto, nada acrescenta a não ser uma denominação extrínseca à visão. Logo, não há aí nenhuma conformidade do objecto com a coisa, mas antes uma identidade absoluta. Mas se se tomar o objecto como denominado pela cognição ou forma que o representa, na medida em que é

formal inclui a forma que o denomina a ele próprio. Daí que o objecto assim tomado como conhecido ou representado, não por outra razão se pode dizer conforme a si mesmo no ser real a não ser *porque a própria forma*, pela qual é conhecido ou representado, *tem uma imediata conformidade com a coisa conhecida ou representada em si*. Logo, nisto consiste primeiro e por si a verdade da cognição.

5. Em quarto e último lugar, porque muitas vezes a coisa não tem nenhum ser em si que seja o ser exercido da existência, além do ser que tem como objecto do intellecto. Tal como Deus tem uma verdadeira cognição das coisas que nunca virão a ser, ou que apenas se conhecem como possíveis, ou como coisas que haveriam de vir a acontecer se acontecesse isto ou aquilo. Porém, nestes objectos não pode facilmente pensar-se a conformidade da coisa como oposta ao intellecto, consigo mesma, tal como é em si, porque não tem nenhum outro ser para além do oposto ao intellecto. E o mesmo acontece com a cognição intuitiva que termina na coisa tal como é em si, como é, por exemplo, a visão beatífica do próprio Deus, que pode dizer-se verdadeira cognição de Deus, na medida em que, por meio dela, Deus se conhece tal como é em si. Mas não se pode imaginar de que modo essa verdade seja a conformidade do próprio Deus, como visto, consigo mesmo, como existe na coisa, porque imediatamente é visto tal como existe em si, e ser visto só acrescenta uma denominação extrínseca. Portanto, *a verdade de tal visão ou ciência é a conformidade imediata entre ela própria e o objecto*. Logo, acontece o mesmo em toda a cognição ou juízo pelo qual se julgue que algo é ou não é.

Resolução dos argumentos

6. Ao argumento de Durando responde-se que esta conformidade da cognição, que dizemos ser a verdade dela, não consiste na semelhança de entidades, como é evidente por si, nem consiste também na semelhança da imagem formal ou da representação tal qual ela é na imagem formal, porque esta não existe sem a semelhança em alguma entidade ou forma real, que não é necessária para a cognição, como noutra lugar mais amplamente se dirá. Logo, consiste numa certa representação intencional pela qual ocorre que o intellecto, pelo acto ou juízo, percebe a coisa tal como é em si. E por isso esta conformidade é responsável por uma certa proporção e hábito entre a percepção do intellecto e a coisa percebida. Esta *proporção* explica-se correctamente com estas palavras - a coisa conhecida é representada ou julgada tal como é em si - pelas quais

não se compara a própria coisa conhecida com ela própria em si, como diz Durando, mas compara-se a própria cognição ou juízo do intelecto, com a coisa conhecida, na razão de representante e representado. E por isso não há qualquer falsidade naquela comparação. Tal como quando dizemos que esta imagem é própria, porque representa como a coisa é, não comparamos a própria coisa representada com ela mesma, mas a imagem com a coisa.

7. *Soluciona-se uma objecção*: Se alguém disser que comparar a imagem como imagem, à coisa, não é senão comparar a coisa no ser representativo com ela mesma, no ser próprio, responde-se que se pelo nome de *coisa no ser representativo* se entender algo que não a própria imagem que representante enquanto tal, a asserção é falsa. Pelo contrário, se o próprio ser da imagem enquanto representante for designado como ser imperfeito ou diminuto da coisa representada, então com aquelas palavras diz-se o mesmo que nós afirmamos. Mas isso realmente não é comparar uma mesma coisa com ela própria, mas comparar a imagem, pela qual ela própria extrinsecamente se diz possuir ser representativo, com ela própria, segundo o ser verdadeiro. E o mesmo ocorre na cognição enquanto representa e se diz [ser] imagem intencional do seu objecto.

8. Ao segundo responde S. Tomás mais acima ad 3, e Soncinas, dict. q. 16, ad 1, que o verdadeiro não é formalmente o objecto do juízo ou da cognição do intelecto, mas fundamentalmente, porque, como Aristóteles disse, o ser da coisa causa a verdade no intelecto ou é o objecto do juízo verdadeiro. Daí que, quando se diz que o intelecto apenas assente ao verdadeiro, o sentido é que só assente ao objecto na medida em que manifesta ser assim. E deste modo julga acerca da verdade do objecto não formalmente, por assim dizer, mas causalmente ou fundamentalmente, isto é, julga acerca do próprio ser da coisa, de tal modo que da conformidade com ele, resulte ou exista verdade na cognição.

9. Ao terceiro, nega-se o suposto. Com efeito, para conhecer formalmente a verdade, só comparamos a nossa cognição com a coisa, ou inversamente, a coisa com a cognição, segundo o princípio ‘por aquilo que a coisa é ou não é, a proposição é verdadeira ou falsa’.

SECÇÃO II

O QUE É A VERDADE DA COGNIÇÃO

Defende-se a primeira opinião— Resta mostrar o que é esta conformidade que dizemos ser a verdade da cognição, a saber, se no próprio acto há algo absoluto ou relativo, real ou de razão. De facto, alguns consideram que a verdade é algo real e absoluto no próprio acto de conhecer ou juízo do intelecto. Esta opinião pode defender-se, pois de facto parece muito provável que esta verdade seja algo real no próprio acto. Primeiro, porque o juízo se denomina verdadeiro da parte da coisa e sem nenhuma ficção do intelecto. Logo, esta denominação provém de alguma forma real e não de uma forma extrínseca; porque, como mostramos, a verdade formalmente está no próprio acto e não extrinsecamente. Em segundo lugar, porque a verdade é uma perfeição simples do intelecto. Logo, é algo real no próprio intelecto, e não está nele a não ser mediante o acto. Com efeito, estamos a tratar da verdade actual. Logo, é propriedade real do próprio acto. De onde se confirma o terceiro, porque no hábito da ciência há uma plena perfeição que é o verdadeiro. Logo, a *verdade habitual*, por assim dizer, é propriedade real dele. Logo, do mesmo acontecerá na cognição actual.

2. Mas que esta seja uma propriedade absoluta e não relativa pode mostrar-se primeiro a partir do que se disse, porque é uma perfeição simples. Em segundo lugar, porque não depende, necessariamente e por si, de um outro termo real e existente, a não ser quando se julga que assim é, o que ocorre por acidente, pois de facto a verdade deve ser em todos [os juízos] de uma mesma natureza. Mas neste juízo: « A quimera é um ente fictício », há verdade real sem uma relação real. Logo, seja o que for, ocorre o mesmo em todos [os juízos], se porventura em alguns [juízos] à verdade se seguir uma relação real. Tal como também na ciência, a *disposição* para o objecto cognoscível não é uma relação real, formalmente falando, embora às vezes possa seguir-se a ela.

Em terceiro lugar, pode deduzir-se o argumento a partir da verdade divina. Com efeito, em Deus há verdade da cognição, a qual sem dúvida é plena perfeição dele, e contudo não pode ser uma relação real, porque, se for comparada à própria essência de Deus, não se distingue dela na coisa. Se pelo contrário for comparada às criaturas, não pode referir-se realmente a elas. Logo, será uma propriedade e perfeição absoluta. Finalmente, porque a verdade ou falsidade acompanha de modo necessário o juízo do

intelecto e contudo nenhuma relação real o acompanha de modo necessário. Logo, não é algo relativo, mas algo absoluto. E Soncinas no Livro VI da *Metafísica* q. 17, parece sustentar esta ideia, quando, embora afirme que a verdade se diz um absoluto relativo, contudo, ao explicar este relativo, em suma diz que ele é segundo o dizer, e não segundo o ser, e usa este exemplo: Tal como o intellectivo se pode dizer que inclui o relativo, porque não pode ser concebido sem a *disposição para o inteligível*, contudo é evidente que este modo de relativo intellectivo é apenas transcendental ou segundo o dizer.

E o mesmo opina Capreolo no *Comentário às Sentenças* Livro I, dist. 19, q. 3, concl. 3.

3. *Segunda opinião.*— Para outros, contudo, este tipo de verdade parece consistir apenas na relação. É o que sustém Durando e Herveu, Javeli e Flandria, citados na secção anterior. Amonio, no *Comentário ao Perihermenias*, Livro I, c. 1; e outros comentadores, no mesmo lugar.

O fundamento geral é porque o ser da verdade depende absolutamente do termo, de tal modo que, quando este muda, a verdade muda, e quando ele está presente, ela está presente, sem que ocorra qualquer mudança da parte do cognoscente. Com efeito, Aristóteles testemunha que uma mesma proposição muda de verdadeira em falsa, e inversamente, quando muda o objecto. Logo, isso é sinal de que a verdade consiste apenas na relação. Com efeito, é próprio da relação que, permanecendo o fundamento e posto o termo, ela surja conjuntamente, e que, mudando aquele, que ela. Daí que se confirme, em primeiro lugar porque a verdade não é, por essência, do acto, na medida em que, permanecendo este, ela muda. Logo, é um acidente dele. E contudo não é um acidente absoluto. De facto, não é uma qualidade, porque o acto segundo e último não é o sujeito de outra qualidade. E também não está em nenhum outro género de acidente absoluto, como parece evidente por si. Logo, será relação. O segundo confirma-se porque a verdade não é senão uma certa conformidade. Ora a conformidade não é senão uma conveniência ou semelhança ou proporção. Mas todas elas indicam relação. Tal como a conformidade da imagem com o seu exemplar é uma relação, e o mesmo acontece noutros casos.

4. Mas se esta relação é real ou de razão é discutível, mesmo entre os autores antes referidos. De facto, os argumentos pelos quais a primeira opinião demonstrava que a

verdade é uma propriedade real, parecem demonstrar conseqüentemente que esta relação deve ser real. Pelo contrário, os argumentos pelos quais a mesma primeira opinião demonstrava que a verdade é uma propriedade absoluta, parecem concluir que não há uma relação real, mas de razão. E de facto, uns e outros argumentos comparados entre si parecem demonstrar que esta relação umas vezes é real, outras vezes é de razão; com efeito, às vezes parece-nos que ocorre tudo o que é necessário para que uma relação seja real, outras vezes, pelo contrário, pode faltar algo. Logo, também umas vezes a relação será real, outras vezes não. O antecedente explica-se, pois para a relação real primeiro requer-se um termo real e depois um fundamento não apenas real mas também capaz de relação ou ordenável ao termo. Ora, com frequência estas duas [condições] ocorrem nesta relação de verdade, quer porque muitas vezes diz respeito a um termo real e realmente existente, quer porque, da parte do próprio juízo, muitas vezes há um fundamento suficiente, porque o juízo é algo criado e, por esta parte, realmente referível a um termo extrínseco e além disso é de tal modo que se compara ao seu objecto como o medido com a medida, o que é uma relação é real da parte do medido, razão pela qual se considera real a relação da ciência com o cognoscível. Mas a relação de verdade é deste tipo. E contudo algumas vezes nesta conformidade está ausente o termo real, como quando o juízo verdadeiro é acerca dos não entes. Outras vezes, pelo contrário está ausente o fundamento apto para fundar a relação real, ou porque não é ordenável a um outro extrínseco, como acontece com a ciência divina com relação às criaturas existentes; ou porque não é diferente do termo, como na mesma ciência de Deus com relação ao próprio Deus; ou porque não se compara como o medido à medida, mas antes como a medida ao medido, como a mesma ciência de Deus com relação a todas as criaturas; e o mesmo se pode considerar da arte humana em relação ao artífice. Logo, nestes casos esta relação será de razão, e não real.

Solução da questão

5. Para esclarecermos este assunto, deve advertir-se que uma coisa é investigar aquilo que a verdade acrescenta ao acto que é denominado verdadeiro, e outra de facto é investigar o que inclui aquela totalidade que é significada com o nome de verdade; do mesmo modo que antes dizíamos acerca da unidade que uma [coisa] é o que acrescenta ao ente, outra e facto o que é significado com o *nome de unidade*.

6. A verdade não acrescenta à cognição nada distintona coisa.

Em primeiro lugar, portanto, considero estabelecido que a verdade não acrescenta ao acto verdadeiro alguma coisa, ou modo absoluto, distinto, pela natureza da coisa, dele próprio ou da essência e entidade dele. Nisto parecem estar de acordo todos os autores e não encontro alguém que tivesse expressamente ensinado o contrário. E prova-se suficientemente pelos argumentos dados na segunda opinião. Além disso, porque nem se entende, nem se pode explicar o que seria este absoluto, ou de que espécie, nem para quê se estabeleceria. O que esclareço assim: porque ou isso é algo separável do acto verdadeiro, ou algo absolutamente inseparável. Se se afirmar o segundo, estabelece-se sem motivo que é distinto do acto pela natureza da coisa. Mas se de facto se afirmar o primeiro, ele não será absoluto, mas relativo, como demonstra o argumento dado; porque se separa apenas pela mudança do objecto, sem outra mudança absoluta da parte do acto. Com efeito o acto, de si, representa o mesmo e do mesmo modo, e apenas muda a verdade dele, porque a coisa não se comporta do mesmo modo. Dirás que a verdade acrescenta algo de absoluto, inseparável do acto, contudo distinto dele não pela coisa, mas pela razão. Mas é contraditório, porque ou este absoluto aperfeiçoa o acto como última diferença específica ou individual dele, ou não o aperfeiçoa, mas supõe que ele está perfeitamente acabado. Se se afirmar o primeiro, então tal absoluto não se acrescenta ao acto constituído, mas constitui-o. Logo, não se diz correctamente que a verdade acrescenta esse absoluto ao acto. Mas o segundo não pode afirmar-se, porque é impossível entender que ao acto plenamente constituído, seja acrescentado algo real e absoluto, distinto apenas na razão. E por fim, contra isso procede o argumento sobre a mudança do mesmo acto de verdadeiro em falso.

7. A verdade não acrescenta uma relação predicamental- Em segundo lugar, devedizer-se que a verdade não acrescenta ao acto uma relação real própria e predicamental de acto a objecto. Isto também se prova suficientemente pelos argumentos dados. De facto, em muitos [casos] tal relação é impossível e deles se toma o argumento [de que] tal relação nunca é necessária para a razão de verdade como tal. Quer porque o conceito e modo da verdade tem em todos a mesma razão ou proporção, quer também porque, embora concedamos gratuitamente que às vezes concorre tudo o que é necessário para que, entre o acto e o objecto, surja uma relação real, contudo, o acto verdadeiro - por natureza - concebe-se primeiro, do que se concebe o surgimento da relação real. Com efeito, esta diz-se que emerge uma vez constituído o fundamento e o termo. Mas o acto é

formalissimamente verdadeiro pelo próprio facto de se constituir tal fundamento e termo; de tal modo que se, por um impossível, se impedisse a resolução da relação, o acto ainda seria verdadeiro, pela força de tais acto e objecto constituídos na natureza das coisas. Logo, no conceito formal de verdade não entra a relação, mesmo se porventura às vezes se siga dela.

8. *Nem uma relação de razão, estritamente considerada.*— Em terceiro lugar deve dizer-se que a verdade como tal não acrescenta ao acto verdadeiro uma relação de razão actual, considerada em sentido próprio e rigoroso. A mim também me convence suficientemente aquele argumento segundo o qual a denominação de verdade não depende deste tipo de relação. Com efeito, esta, na medida em que pode ser, não está em acto a não ser pelo intelecto que, em acto, pensa e compara uma [coisa] à outra. Mas na ausência deste modo de comparação, o acto é simplesmente verdadeiro. Logo...

Além do mais, o argumento dado acerca da relação real demonstra a fortiori a relação de razão. De facto, tal como ela emerge uma vez constituído o fundamento e o termo, assim também esta é produzida pelo intelecto, suposto aquilo que pode intervir a modo de fundamento e termo; mas o acto é verdadeiro em virtude daquilo que se supõe para tal relação ou produção. Logo, tal relação não entra formalmente no conceito de verdade. Logo, a verdade também não acrescenta tal relação ao próprio acto.

9. *A verdade acrescenta à cognição a conotação ao objecto, tal como se julga que ele se comporta.*— Em quarto lugar deve dizer-se que, além do próprio acto, a verdade da cognição não acrescenta nada real e intrínseco ao próprio acto, mas apenas conota que o objecto se comporta tal como é representado pelo acto. Esta afirmação segue-se das antecedentes. De facto, dizer que o acto é verdadeiro é algo mais do que dizer que o acto é. E não diz algo real absoluto ou relativo, além do próprio acto, mas também não diz própria e rigorosamente uma relação de razão. Logo, nada mais pode acrescentar além da dita conotação ou denominação que surge da conexão ou conjunção de tal acto e objecto. Além disso, isto confirma o argumento pelo qual a segunda opinião prova que a verdade não é algo totalmente absoluto, a saber, porque uma vez mudado o objecto, muda-se a verdade da cognição. E contudo aí não se muda algo intrínseco ao acto, mas retira-se a concomitância do objecto. Logo, é sinal de que a verdade inclui, ou ao menos conota, a referida concomitância do objecto.

10. *Um mesmo enunciado torna-se de falso em verdadeiro por meio de uma denominação extrínseca* — Alguns respondem negando que uma mesma proposição mental se possa transformar de verdadeira em falsa sem uma mudança intrínseca dela, quando se trata da própria cognição ou do juízo da própria coisa. Porque a proposição que, durante algum tempo, foi verdadeira, não pode ser falsa durante o mesmo tempo. E, para que se torne falsa, é necessário que a mente conjugue os extremos por algum tempo, o que não pode fazer a não ser que nela própria se dê alguma mudança. Mas Aristóteles rejeita absolutamente isto nas *Categorias* capítulo *Sobre a Substância*, e S. Tomás. S. Th, I, q. 14, a. 15, ad 3. E em primeiro lugar, o argumento pode tomar-se das proposições vocais ou mentais, que se dizem estar na mente não ultimada. Com efeito, não se pode duvidar que nela esteja absolutamente a mesma proposição que antes era verdadeira e agora é falsa por uma mudança da coisa significada, sem qualquer mudança de signo ou de significação dela. Logo, esta verdade na significação, que convém a estas proposições, além de tudo aquilo que lhe corresponde da parte da proposição significante, conota uma tal de concomitância do objecto. Logo, é assim que [ela] se pode entender na verdade do próprio juízo ou da verdade existente na mente ultimada, ao menos na imperfeita e abstractiva. E acrescento isto, porque na cognição intuitiva perfeita, pela qual se vê exactamente a coisa em particular e segundo todas as condições da existência absolutamente determinadas, não pode haver mudança de conformidade entre a cognição e o objecto, permanecendo imutável a cognição. Então, de facto, procede correctamente o argumento dado, de que o acto sempre termina na coisa tal como existe em tal tempo e momento. E nesse tempo e momento, a verdade não pode mudar, embora mude noutros tempos. Por esta razão, a ciência divina é sempre conforme aos objectos conhecidos, embora estes mudem nos seus diversos tempos. E o mesmo talvez aconteça na cognição angélica, dado que é perfeitamente intuitiva, embora difira da divina, porque esta é em absoluto imutável e aquela pelo contrário pode mudar. Não obstante, contudo na cognição imperfeita e abstractiva, como é a nossa cognição, não repugna em absoluto que o mesmo juízo se transforme de verdadeiro em falso sem uma mutação intrínseca, porque aquela duração que concebemos e que significamos pela cópula, não é indivisível nem absolutamente determinada, mas é de algum modo indiferente e confusa, e conseqüentemente tem uma amplitude em razão da qual, numa parte daquela sucessão, o objecto pode comportar-se de um modo, e de modo diverso, noutra. E por esta razão pode acontecer que a mesma cognição mude de verdadeira em falsa pela mudança do objecto, permanecendo a

própria cognição em si invariável; tal como a cognição ou proposição indefinida da parte do objecto, permanecendo a mesma, pode agora ser verdadeira em razão de um singular e mais tarde em razão de um outro, embora ela própria em si não mude, porque naquele conceito confuso de ‘coisa comum e indefinidamente concebida’ se inclui, de algum modo, muitos singulares, cada um dos quais basta para a verdade dela; por conseguinte, embora eles próprios mudem, a verdade pode permanecer num mesmo conceito confuso; mas se viessem a faltar todos os singulares, a verdade pereceria em absoluto. O mesmo acontece, portanto, a respeito do tempo ou da duração confusamente concebida. Com efeito, também a respeito deles a proposição ou cognição é como que indefinida e por isso por um lado permanece ela mesma, e por outro pode comparar-se com os diversos instantes ou tempos, e neles manifestar-se ora verdadeira, ora falsa, sem que ela mude, mas apenas pela mudança do objecto. Logo, é sinal de que esta verdade da cognição conota ao menos a concomitância do objecto no mesmo estado em que é representado pela cognição.

11. Por último, confirma-se à semelhança da bondade. De facto, tal como o verdadeiro exprime conformidade, assim o bem exprime conveniência. Mas o bem, enquanto conveniente, apenas acrescenta uma denominação ou concomitância de um outro extremo que possui uma tal natureza, ou a aptidão para tal perfeição, como mais adiante mostraremos³. Logo, deve raciocinar-se do mesmo modo acerca da verdade.

12. *A verdade requer a representação intencional do objecto tal como ele é*

Em quinto lugar, a partir do que se disse concluo que a verdade da cognição inclui um tal modo de representação da cognição que leva unida a concomitância de um objecto que se comporta tal como é representado pela cognição.

Demonstra-se a partir do que se disse porque para a verdade nem basta apenas a representação, se o objecto não se comportar tal como é representado; nem pode bastar a concomitância do objecto para a denominação da verdade, a não ser pressuposta, a referida representação ou melhor, incluindo-a; pois a verdade não é apenas aquela denominação extrínseca, mas inclui a disposição intrínseca do acto, cujo termo é o objecto tal como ele se comporta.

Crítica da primeira opinião e soluções dos argumentos dela

³Disp. 10

13. E daqui se compreende em primeiro lugar o que há de verdade na primeira opinião e o que se deve dizer quanto aos argumentos dela. De facto, se por 'absoluto' se entender apenas a entidade do acto com a disposição real e transcendental para o objecto, que [a entidade] possui de modo totalmente inseparável e imutável, então é falso que a verdade consiste apenas neste absoluto, porque de contrário seria totalmente imutável, permanecendo o mesmo acto. Porém, se disser que consiste num absoluto porque não é necessário acrescentar nenhuma relação intrínseca, mas apenas a concomitância do objecto, então reconhecemos que a verdade é algo absoluto, ou antes que consiste num absoluto com uma relação segundo o dizer. De facto, não é incongruente chamar àquela denominação tomada da concomitância do objecto, relação segundo o dizer. Contudo, porque os argumentos daquela opinião parecem proceder no primeiro sentido, e podem obstar ao que dissemos, devemos dar resposta cabal deles.

14. *O que é a verdade formal e a verdade radical*

Portanto, aos primeiros argumentos, pelos quais se demonstra que a verdade da cognição é uma propriedade real e intrínseca do acto, responde-se fazendo notar que a denominação de verdadeiro pode atribuir-se de dois modos ao acto de cognição. De um modo, formalmente; de outro, radicalmente. Chamo denominação formal de verdadeiro aquela que antes expliquei, que consiste na conformidade actual com o objecto. E chamo *radical* aquela perfeição do acto da qual recebe esse modo de conformidade com o objecto - como a evidência está na ciência, ou a certeza está na fé - em razão da qual possui o facto de ser infalível e, conseqüentemente, o facto de não poder existir sem que tenha conformidade com o seu objecto material. Portanto, posto isto, respondo ao primeiro que a denominação de verdadeiro, tomada radicalmente de uma perfeição intrínseca do acto ou do hábito, é real e absoluta; mas nós agora não falamos dela, porque ela não é tanto uma denominação de verdadeiro quanto o assentimento do certo ou do evidente. Daí que a perfeição da qual se toma esta denominação não seja algo distinto do próprio juízo pela natureza da coisa, mas é a própria diferença específica que se toma a partir de tal objecto formal ou razão de assentir.

Mas a denominação formal e actual de verdadeiro está certamente na própria coisa fora da produção do intellecto, como o argumento prova correctamente, e contudo não é totalmente uma denominação intrínseca mas em parte procede da forma intrínseca, em

parte conota a coexistência objectiva ou concomitância do objecto que se comporta tal como é julgado pela cognição. Por isso, o que dissemos – que este modo de verdade de que tratamos convém ao próprio juízo formal ou cognição, e não apenas ao objecto dela – deve entender-se que, a partir desta conformidade o próprio juízo primeiro e por si se denomina verdadeiro, embora a forma pela qual é denominado não seja totalmente intrínseca, mas inclua a concomitância de algo extrínseco.

15. Ao segundo, deve responder-se com a mesma distinção. De facto, a verdade radical, que se toma a partir da relação formal de tal cognição, é uma perfeição absoluta do intelecto, porque pertence à noção de virtude intelectual absoluta. Mas a verdade actual, de que falamos, por si não é uma perfeição absoluta. Mais ainda, nem sequer acrescenta perfeição à natureza ou espécie do próprio acto de conhecer. De facto, esta verdade actual, enquanto conota ou inclui concomitância ou conveniência do objecto extrínseco, não acrescenta nada real ao acto e consequentemente também não lhe pode conferir nenhuma perfeição; contudo, enquanto supõe ou requer, no próprio acto a representação ou disposição real para o objecto, indica alguma perfeição real dele. Mas essa perfeição umas vezes pode ser uma perfeição absoluta, outras, pelo contrário, é apenas sob algum aspecto.

De facto, às vezes esta verdade actual está infalível e necessariamente unida à perfeição essencial e real de tal acto e em virtude dele. E então a perfeição que por si supõe em acto é uma perfeição absoluta. De facto, pertence à noção da virtude intelectual simples. Outras vezes, de facto, esta verdade actual não está necessariamente unida ao acto, ou não [o está] em virtude da razão formal e essencial dele. E então a perfeição que supõe em acto não é absoluta, mas sob algum aspecto, porque não pertence à noção de virtude intelectual absoluta e leva sempre e intrinsecamente misturada a imperfeição da cognição obscura ou confusa, como acontece na fé humana, na opinião, etc. Ao terceiro [argumento], a resposta é a mesma. Com efeito, no hábito da ciência o ser verdadeiro radicalmente é a perfeição dele, para além da qual a verdade actual não lhe acrescenta nenhuma perfeição.

16. De facto, os outros argumentos pelos quais se demonstra que a verdade é uma propriedade totalmente absoluta, podem certamente admitir-se enquanto provam que, para este tipo de verdade, não é necessária uma relação real. Mas enquanto podem excluir toda a conotação extrínseca não concluem correctamente. Daí que já se tenha

afirmado quanto ao primeiro, quando e de que modo a verdade é uma perfeição absoluta, certamente não formalmente e em si, mas na raiz, quando ela é tal que necessariamente tem unida a si a verdade. Quanto ao segundo, admito que a verdade enquanto tal nunca consiste formalmente numa relação real, mas nego que daí se siga que não inclua a concomitância do objecto ao qual a cognição se conforme. E não importa que este tipo de verdade da cognição nem sempre requeira o objecto existente em acto, porque não dizemos que a existência real do objecto está incluída no conceito de verdade, mas apenas que se comporta tal como é representado ou julgado pela cognição. Ou seja, que possui o ser tal como é conhecido. Porque o ser nem sempre é da existência, mas o que seja suficiente para a verdade da enunciação, como demonstrou Aristóteles, no Livro V da *Metafísica*, c. 7, e no Livro VI, último capítulo e no Livro IX, capítulo último.

17. De quantos modos está a verdade em Deus, e se é uma perfeição absoluta.

Ao terceiro [responde-se] que se deve dizer da verdade divina o mesmo que se disse da verdade da ciência e de qualquer virtude intelectual: que em Deus indica perfeição quanto à verdade radical. De facto, no que se refere à conformidade actual com o objecto, não acrescenta nenhuma nova perfeição e nem mesmo uma relação real, como o argumento prova correctamente. E para que se entenda melhor e para que se afaste todo o equívoco deve fazer-se notar que a perfeição suprema da verdade se atribui a Deus de três modos, a saber, em razão da essência ou ser, em razão do intelecto e em razão da vontade. E em função destes modos diz-se que Deus é a primeira verdade no ser, no inteligir e no dizer. Da primeira razão de verdade no ser falaremos mais adiante, porque ela não é senão a verdade transcendental, que em Deus está no grau supremo e primeiro de perfeição. Da última razão de verdade, também nada importa dizer agora, porque o nome de verdade que cai sob essa significação é muito equívoco e significa uma certa virtude moral existente na vontade que inclina a falar e dizer sempre o verdadeiro como está na mente. Esta virtude está em Deus em grau eminentíssimo e é-lhe tão natural que de modo nenhum pode falar senão o verdadeiro, e deste modo a verdade é uma perfeição absoluta, mas moral. Portanto, a segunda verdade, isto é, a intelectual, pode significar duas [coisas] em Deus. Primeiro, o poder de inteligir, que é a tal ponto perfeito que nunca se afasta nem se pode afastar do seu fim; e isto é uma plena perfeição absoluta que Deus tem por si mesmo em grau eminentíssimo, e por esta razão se diz [ser a] primeira verdade no conhecer. Depois, pode dizer-se actual a

conformidade entre a cognição de Deus e a coisa conhecida. E isto supõe certamente a referida perfeição, não acrescenta de facto uma nova, mas conota apenas que o objecto se comporta em si tal como é conhecido.

Respostas aos argumentos da última opinião

18. Ao fundamento da opinião contrária responde-se que, com aquele argumento demonstra-se correctamente que a verdade, além de toda a perfeição real e intrínseca da cognição, conota e consignifica a concomitância do objecto, mas não uma relação própria que surja da coexistência da cognição e do objecto, como já ficou suficientemente explicado. Poderás dizer : se o presente argumento não é eficaz para inferir a relação, não resta nenhum outro que seja suficiente para demonstrar as relações reais, principalmente as que se dizem estar fundadas na unidade, como as relações de semelhança, igualdade e outras do género. De facto, embora se diga que a semelhança muda quando muda o outro extremo, pode dizer-se que não por esse motivo varia qualquer relação, mas apenas a denominação originada pela coexistência de ambos os extremos. Responde-se a este argumento que isso pertence ao predicamento *para algo*, acerca do qual haveremos de falar depois. Agora parecem poder dizer-se duas [coisas]: uma é que um tal modo de argumentar não é suficiente para inferir uma relação real que, pela natureza da coisa, seja um modo distinto do seu fundamento e termo, e que seja como que um certo meio entre ela, como (na minha opinião) o argumento conclui. Daí que, qualquer que seja a natureza de tais relações, não se pode negar que antes que elas surjam e com prioridade de natureza, entendem-se simultaneamente existentes o fundamento e o termo, nos quais há uma unidade fundamental ou conveniência. Daí que se diga o segundo: mesmo se concedermos que emerge alguma relação entre a cognição e o objecto quando num há um fundamento suficiente e no outro uma razão suficiente de termo, contudo ela não é necessária formalmente para a noção de verdade, mas basta o que, em ambos os extremos, se entende que antecede a tal relação. Assim como também basta sempre que os extremos sejam tais que não possam fundar a relação real nem ser termo dela. E de facto é mesmo muito provável que esta relação nunca seja real, como depois direi.

19. Daí que, à primeira confirmação admito que – falando em termos gerais - , a verdade de que tratamos, de acordo com tudo aquilo que inclui, não é da essência do

acto de cognição. Contudo, daí não decorre que seja um certo acidente intrínseco e inerente ao próprio acto, mas unicamente que, para além da entidade e da perfeição intrínseca do acto, conota algo outro, extrínseco, sem o qual a noção de verdade não subsiste, e em razão do qual a verdade do acto pode às vezes variar, embora o próprio acto, em si e intrinsecamente, não mude. E então a verdade comporta-se ao modo de um acidente separável ou de quinto predicável, em razão de uma conotação extrínseca variável. Mas naqueles actos que possuem a verdade de modo inseparável e indefectível, a perfeição na qual tem origem este tipo de conjunção necessária com a verdade, que nós chamámos verdade radical, de modo algum é um acidente, mas é uma propriedade essencial de tal acto. Mas a verdade formal comporta-se nestes actos a modo de propriedade inseparável.

20. Em relação à segunda confirmação, em primeiro lugar já se respondeu que, embora a conformidade possa tomar-se formalissimamente por uma relação, contudo também pode ser assumida como *a concomitância dos extremos* entre os quais se produz essa relação, na medida em que, na ordem da natureza, antecede tal relação; e mostrámos que este tipo de conformidade basta para a razão de verdade. Por isso, para explicar a essência da verdade, nada importa a controvérsia acerca daquela relação, se ela é sempre real ou sempre de razão, ou às vezes real e outras vezes de razão. De facto, independentemente disso, a própria verdade antecede tal relação. E sem dúvida é verdade que tal relação nem sempre é real, como demonstra correctamente o argumento acerca da verdade da ciência divina e da verdade da cognição sobre objectos não existentes. E isto é suficiente para entendermos que a própria relação não é necessária para a noção de verdade. Pois nem a real é necessária, como é evidente do que se disse, nem a de razão, porque esta não é propriamente a não ser enquanto é pensada ou imaginada. Mas acrescento, além disso, que a relação real no acto de cognição nunca se segue absolutamente a partir daquela conformidade que é necessária para a verdade. Porque essa conformidade não consiste numa verdadeira e própria semelhança formal, mas apenas numa certa proporção e representação intencional, em razão da qual a coisa é percebida tal como é, o que se tornará mais claro a partir do que se segue.

SECÇÃO III

SE A VERDADE DA COGNIÇÃO ESTÁ APENAS NA COMPOSIÇÃO E DIVISÃO, OU TAMBÉM NOS CONCEITOS SIMPLES

1. Parece ser uma sentença comum que a verdade da cognição, própria e rigorosamente falando, está apenas na composição e divisão do intelecto e não nos actos simples dele. Assim pensa Caetano no *Comentário à Suma de Teologia* I, q. 16, a. 2; e alguns tomistas, no mesmo lugar; Herveu, *Quodlibeta* III, q. 1, a. 2 et 3; Durando, no *Comentário às Sentenças* II, dist. 16, q. 5, n. 14. E parece ser a opinião de S. Tomás no mesmo lugar, pois escreve assim: Propriamente falando, a verdade está no intelecto que compõe e divide, mas não nos sentidos, nem no intelecto que conhece aquilo que é. E há um lugar paralelo no Livro I da *Suma Contra os Gentios* c. 59 e na q. 1 das *Questões Disputadas sobre a Verdade*, a. 3.

E parece tê-las tomado de Aristóteles, no Livro I *Sobre a Interpretação* c. 1 e 3, onde afirma que o verdadeiro e o falso consistem na composição e na divisão. E há um lugar paralelo no Livro III *Sobre a Alma*, c. 6, onde afirma que na concepção indivisível da mente não há falsidade. Mas onde não pode haver falsidade, também não pode haver verdade. De facto, os opostos originam-se acerca do mesmo. Daí que Aristóteles conclua: *Mas naquelas em que já inere quer a falsidade quer a verdade, já há uma certa composição dos conceitos do intelecto*; e no Livro IX da *Metafísica*, capítulo último, e no Livro VI, c. 2, diz que *a verdade está somente no intelecto, porque apenas nele está a composição e divisão*.

2. Esta opinião pode ser fundamentada racionalmente, primeiro porque nas palavras não há verdade e falsidade na significação a não ser na oração complexa, pela qual significamos que isto é ou não é, mas não na pronúncia de palavras incomplexas. Logo, o mesmo se deve julgar acerca da verdade no conhecimento a respeito dos conceitos da mente, a saber, que ela não está nos conceitos incomplexos e simples, mas apenas naqueles pelos quais conhecemos compondo, e julgamos que isto é ou não é. Demonstra-se a consequência, porque as palavras são sinais dos conceitos e o que há de

verdade ou falsidade no conceito pode estar na palavra como no signo. Todo este argumento está tomado de Aristóteles, no Livro I *Sobre a Interpretação*, c. 1.

3. Em segundo lugar, porque, se a verdade está no conceito simples, [então] ou todo o conceito simples é verdadeiro e nunca é falso, ou umas vezes é verdadeiro e outras vezes é falso, ou é sempre verdadeiro e falso a respeito de diversos. Mas nenhuma destas [alternativas] se pode afirmar com probabilidade.

Logo, a verdade também não pode atribuir-se ao simples conceito. Explica-se a menor em relação a cada uma das partes. Primeiro, de facto, se no conceito simples pode haver verdade, não se pode conceber nenhuma razão pela qual não possa haver falsidade no mesmo. De facto, como dizia, os contrários versam sobre o mesmo. Logo, embora o conceito simples possa ser verdadeiro, não é por isso que todo este tipo de conceitos será verdadeiro. Mais ainda, deste mesmo princípio pode-se deduzir que alguma vez pode ser falso. E confirma-se e explica-se com um exemplo. De facto, se o conceito simples e próprio de verdadeiro ouro é verdadeiro, então se o auricalco for concebido em absoluto como ouro verdadeiro, este conceito será falso. Além disso, se isto se admitir, a saber, que algum conceito simples pode ser falso a respeito de algo, demonstro que necessariamente deverá ser verdadeiro a respeito de outro. Porque é impossível dar-se um conceito do intelecto que não tenha algum objecto próprio que represente. Logo, se for comparado com outro, não pode não ser um verdadeiro conceito de tal objecto, porque é necessário que naturalmente o represente. Mas não o pode representar naturalmente a não ser que seja intencionalmente conforme a ele. Mas se é conforme, é também verdadeiro, porque a verdade não é senão a conformidade do intelecto com a coisa. Tal como no exemplo aduzido, embora o conceito de auricalco se considere falso em relação ao ouro, contudo em relação ao auricalco é o verdadeiro conceito dele. Mais ainda, não há nenhum objecto que possa ser a tal ponto fictício e impossível que o conceito dele enquanto tal não seja verdadeiro, como o conceito de quimera, ou de hipocentauro. Mesmo que se possa dizer que é um falso conceito de um animal verdadeiro ou possível, contudo, a respeito da quimera ou do hipocentauro, é o verdadeiro conceito dele. Por último, se por este motivo se disser que o mesmo conceito é verdadeiro e falso a respeito de diversos, segue-se que em todos os conceitos há alguma falsidade, o que se afasta de toda a verdade. Pois nesse caso também haverá

falsidade no conceito divino. Além disso, quem dirá que a imagem de Cristo Senhor, precisamente porque é uma verdadeira imagem dele, é a falsa imagem do Anticristo?

4. Poderás dizer: tal como uma mesma coisa, pelo facto de ser semelhante a uma, é dissemelhante de outra, também não há nenhum inconveniente em que o mesmo conceito seja verdadeiro e falso em relação a diversos. Responde-se que por meio deste argumento antes se explica que a verdade ou falsidade da cognição não consiste na simples semelhança ou dissemelhança, mas em alguma outra comparação ou composição, pela qual se atribui à coisa o próprio conceito dela, ou o alheio. Como no exemplo aduzido, ao conceber o auricalco não pode haver falsidade, mas ao atribuir à coisa assim concebida a natureza de verdadeiro ouro. E confirma-se e explica-se porque uma [coisa] é não conhecer alguma coisa, outra é errar na cognição dela. Mas quem concebe com um conceito simples e verdadeiro a coisa una, embora em virtude dele não conceba outras coisas dissemelhantes, contudo não erra na concepção delas. Porque nem as concebe, nem lhes atribui algo alheio. Logo, o conceito simples e próprio de uma coisa não pode dizer-se falso conceito das outras coisas pelo facto de não as representar. E pela mesma razão não poderá dizer-se verdadeiro só pela simples representação do seu objecto. E confirma-se, por último, porque de contrário apenas poderia haver verdade na espécie inteligível. Porque também ela representa em absoluto, e poderia inteligir-se na representação dela uma certa conformidade com a coisa representada. Mas o consequente é falso, porque na espécie inteligível só e enquanto tal, não há cognição. Logo, também não pode haver verdade.

Segunda opinião

5. No entanto, é opinião de outros que a verdade da cognição não se encontra apenas na composição e divisão, mas também nos conceitos simples da mente. Esta é a opinião que sustenta o Ferrariense, no *Comentário à Suma Contra os Gentios*, I, c. 59 e 60. E o mesmo pensa Capreolo, *Comentário às Sentenças*, dist. 19, q. 3, a. 1, concl. 3; Soncinas, *Comentário à Metafísica* VI, c. 2, q. 17; Egídio [Romano], *Quodlibeta* IV, q. 7; Fonseca, livro IV *Metafísica*, c. 2, q. 6, sect. 4. E pode demonstrar-se primeiro a partir de Aristóteles, no Livro III *Sobre a Alma*, c. 6, in fine, sobre o qual diz S. Tomás, lect. 11, *que embora o inteligível incompleto não seja nem verdadeiro nem falso, contudo o próprio inteligir do intelecto é verdadeiro, enquanto se adequa à coisa inteligida*. E assim o explica Aristóteles, no mesmo lugar, dizendo que o *intelecto, que é*

da própria essência, é verdadeiro, a partir da própria quiddidade mesmo que não [supra-se: enuncie ou afirme] algo de algo. E confirma-se com o exemplo que Aristóteles aduz no mesmo lugar, porque ele próprio tinha dito no livro *Sobre a Alma* II, 6, que o sentido na cognição do seu sensível próprio é verdadeiro. Mas é evidente que no sentido apenas está o acto ou cognição simples. Logo, muito mais estará a verdade na simples cognição do intelecto. E diz o mesmo no Livro IX da *Metafísica*, c. 7, textos 21 e 22, a propósito do qual S. Tomás também diz, na *lectio* 11, que no que é *simpleshá verdade, pelo facto de a coisa ser conhecida segundo a própria quiddidade*. Esta opinião confirma-se pela razão, porque para que a coisa seja concebida por um conceito simples é necessário que haja alguma conformidade do conceito com a coisa na representação, razão pela qual Aristóteles diz no Livro III *Sobre a Alma*, c. 8, que, ao inteligir a alma faz-se todas as coisas, porque pela representação conforma-se a todas. Logo, essa conformidade é uma certa verdade, pois lhe convém a definição de verdade.

6. Em segundo lugar, no intelecto divino e angélico a verdade é perfeitíssima e contudo neles não há composição nem divisão. Logo, também na cognição simples do nosso intelecto pode haver verdade. Dir-se-á talvez, a partir de S. Tomás, *S. ThI*, q. 16, a. 5, ad 1, e na *Suma Contra os Gentios*, I, c. 59, que embora Deus conheça em absoluto, contudo julga nesse acto simples ser ou não ser assim, aquilo que nós julgamos de modo complexo. Mas contra isto objecta-se a partir do próprio S. Tomás c. 59, livro I da *Suma Contra os Gentios*. De facto, também nós, por simples concepção, julgamos algo acerca da coisa, de tal modo que um conceito simples contém virtualmente tudo o que se julga por meio de um conceito complexo ou por composição. Como quando concebo um homem sob conceito distinto de animal racional, e o apreendo como quiddidade de homem, nele, virtualmente, julgo que o homem é um animal racional e aquela simples concepção contém virtualmente aquela totalidade que é significada por meio deste enunciado. Logo, haverá também verdade própria naquele simples conceito. Em terceiro lugar, toda a coisa que é conforme e adequada à sua medida e aos seus princípios tem verdade própria. Mas no conceito simples há conformidade com o objecto como à sua medida e princípio, ao qual se deve conformar. Logo, há verdade nele, que não é outra senão a verdade da cognição, visto que aquela é a conformidade da cognição.

Das opiniões referidas obtém-se duas certezas

7. Os fundamentos destas opiniões parecem provar dois [factos]. Um é que se encontra alguma verdade no conceito simples da mente, e não só da mente mas também dos sentidos. Outra é que com razão se encontra alguma verdade própria e especial na composição do intelecto, que não se encontra na simples notícia do intelecto. E o primeiro é evidente, em primeiro lugar a partir dos testemunhos aduzidos de Aristóteles e de S. Tomás, e a partir do próprio S. Tomás, S. Th., I, q.16, a.2 e seguintes e na *Suma Contra os Gentios* Gent., I, c. 59, e noutros lugares, que o Ferrariense cita nesse lugar. Em segundo lugar, a partir do modo comum de falar. De facto, dizemos correctamente que forma um verdadeiro conceito de homem, aquele que o apreende como um animal racional e o mesmo sucede com os conceitos de outras coisas. Em terceiro lugar, porque estes conceitos mentais são certas coisas ou qualidades; logo, se nas outras coisas há verdade, como mais adiante mostraremos, é necessário que também haja verdade nestes conceitos; daí que, tal como se diz verdadeiro ouro o que tem a natureza própria do ouro, também se diz verdadeiro conceito de ouro o que tem uma entidade comensurável ao verdadeiro ouro na representação intencional, e o mesmo sucede com o demais. E daqui também é evidente o que é ou de que tipo é esta verdade que se encontra na simples notícia da mente; de facto, não é outra senão a própria verdade transcendental, adaptada àqueles entes. Com efeito, se a verdade que chamam no ser é uma adequada propriedade do ente, como diremos, em cada um dos entes ela encontra-se segundo o modo da sua natureza; portanto, também se encontrará nestes entes que são simples conceitos da mente. Daí que, porque o ser próprio destes conceitos é o ser da cognição, e por conseguinte, formalmente tornam cognoscente aquele no qual inerem, a verdade de tais conceitos é também verdade da cognição.

8. *A verdade está de modo especial na composição e divisão –*

Demonstra-se o segundo, a saber, que a verdade e a falsidade se encontram de modo especial na composição e divisão. De facto, não sem razão disse Aristóteles nos lugares citados que a verdade e a falsidade se encontra apenas na composição da mente. De facto, uma vez que isto não pode ser verdadeiro acerca de toda a verdade e falsidade, como é evidente a partir do ponto anterior, é necessário que a verdade esteja de algum modo peculiar e próprio neste tipo de composição, para que também a doutrina de Aristóteles seja verdadeira. E S. Tomás pensa exactamente assim nos mesmos lugares citados, principalmente na primeira parte. Em segundo lugar, isto é evidente a partir do modo comum de pensar e de falar; porque se considera que alguém tem uma verdadeira

cognição da coisa quando conhece e julga que ela é ou não é, tal como é ou não é na coisa, o que os homens não fazemos senão compondo e dividindo. Daí que, tal como a verdade ou falsidade no falar está de modo particular nas proposições - porque não se considera que o que alguém diz é verdadeiro ou falso até que enuncie uma proposição - assim também a verdade e falsidade, na mente, estará de modo especial na composição e divisão. Em terceiro lugar, o mesmo pode explicar-se pelo caso contrário, porque a falsidade propriamente não se encontra no conceito simples da mente, mas na composição ou divisão, como exporei mais amplamente na disputa seguinte. Logo, é sinal que também a verdade à qual se opõem a falsidade e o engano, se encontre de modo especial na cognição composta.

O nó górdio da dificuldade e os vários modos de a expor

9. Mas a dificuldade está em explicar qual é este especial modo pelo qual se diz que a verdade se encontra na composição. Alguns de facto contentaram-se em dizer que a verdade complexa se encontra apenas na composição, e a incompleta na simples notícia. Mas isso é não dizer nada, e também não explica o assunto. De facto, pela mesma razão se pode dizer que a verdade se encontra de modo especial na simples notícia, porque nela se encontra apenas de modo incompleto. Além disso, porque daí não se depreende que a verdade na cognição composta, esteja de um modo distinto, formalmente falando, daquele que está nas outras coisas, mas apenas como que materialmente, porque está nela do modo que lhe é adequado.

Mas isto é comum a todas as outras coisas. Logo, por esta única causa não haveria motivo para se atribuir a verdade da cognição de um modo especial apenas à composição.

Esta conclusão explica-se com exemplos. Com efeito, a verdade também está de um modo distinto no homem, por exemplo, de como está no anjo, pois no homem a verdade está por composição (falo da verdade entitativa), enquanto no anjo a verdade é simples; no homem é material, e no anjo de facto é imaterial, e o mesmo acontece nos demais entes. Com efeito, cada um deles é verdadeiro pela verdade que lhes é adequada, e contudo não é por isso que se diz que a verdade está de modo especial mais em um do que nos outros. Mas em absoluto diz-se que é comum a todos, com comunidade transcendental. Logo, se, na composição da mente nada mais se encontra de especial a não ser apenas isto – que, tal como o ser de tal cognição é composto, assim também a

verdade dele é complexa – não há motivo para se dizer que a verdade, a título especial, se encontra apenas na composição.

10. Portanto, outros respondem que a verdade se encontra na simples notícia, mas não a falsidade, ao menos regra geral e falando em sentido próprio. Mas a verdade e a falsidade encontra-se indiferentemente na composição e divisão. E por isso Aristóteles teria afirmado que a verdade se encontra especialmente só na composição e divisão. Mas isto nem explica suficientemente o próprio assunto, nem a afirmação de Aristóteles. Com efeito, se a verdade se encontrasse no conceito simples de tal modo que nele não se encontrasse a falsidade, e contudo na composição se encontrasse indiferentemente a verdade e a falsidade, dever-se-ia antes dizer que a verdade é, de algum modo, própria dos conceitos simples, enquanto a falsidade se encontra unicamente na composição, ou em última análise dever-se-ia dizer que a composição é indiferente à verdade e falsidade, mas não que é capaz de receber como própria uma e outra.

E por último (como dizia), isto mesmo – a saber, que, na simples apreensão, a verdade é de tal natureza que, em tal sujeito, nada se oponha à falsidade, enquanto que na composição se encontra uma verdade na qual pode inerir a falsidade oposta – indica que a verdade está de modo especial na composição. Com efeito, aquele primeiro [aspecto] é comum a toda a verdade no ser, como depois direi; mas o que é este especial modo de verdade não se explica apenas por aquela indiferença.

11. Noutro sentido costuma dizer-se que a verdade ou falsidade se atribui especialmente à composição e divisão porque de acordo com ela dizemos que pensamos com verdade, ou que nos enganamos, o que não dizemos propriamente quando se trata dos conceitos simples. Mas isto é precisamente (como antes também tinha argumentado) um indício a posteriori de que a verdade e a falsidade está de modo particular na composição e divisão, mas não explica a priori este modo, a saber, a coisa em que consiste. De facto, a composição é verdadeira ou falsa não porque, de acordo com ela, pensamos verdadeiro ou falso, mas antes pelo contrário, é por ela ser verdadeira ou falsa que, de acordo com ela, pensamos verdadeiro ou falso. De facto a própria composição é a forma que, tal como nos comunica o seu ser, também [comunica] as suas propriedades.

Explica-se a doutrina de S. Tomás sobre o assunto

12. Por isso, explicando este assunto, S. Tomás diz na *S. Th.*, I. q. 16, a.2. que a verdade se atribui especialmente à composição e divisão, porque apenas por meio desta operação a verdade está no intelecto como naquele que conhece a própria verdade. E portanto indica que a verdade está no intelecto por meio da simples notícia, apenas como no que conhece a coisa apreendida em tal notícia, mas não como naquele que conhece a própria verdade.

Mas, por meio da composição, a verdade está no intelecto não só como naquele que conhece a coisa, mas também como naquele que conhece a própria verdade. Com efeito, a verdade consiste na conformidade. Mas quando o intelecto compõe, compara a coisa como simplesmente concebida de um modo, ao ser da própria coisa, e conhece a conformidade que têm entre si. E por isso conhece não só a coisa, mas também a verdade, e por estas mesma causa se diz que a verdade está de modo particular na composição e divisão.

E isto mesmo é o que outros dizem: que a verdade está subjectivamente não só na composição mas também na simples notícia; e que objectivamente está apenas na composição e divisão.

13. Mas esta resposta acarreta não pouca dificuldade, porque ou é se está a falar das notícias directas, ou das reflexas. Se é das directas, não é verdade que na composição e divisão directa esteja objectivamente a verdade, e muito menos a falsidade. E também não é verdade que o intelecto, compondo e dividindo, não só conceba a coisa, mas também a sua verdade. Demonstra-se porque quando o intelecto compõe que ‘o homem é branco’ e conhece isto directamente, para conhecer a verdade não compara o seu conceito a alguma coisa, nem a coisa ao conceito, mas compara apenas uma coisa à outra, para conhecer a conjunção delas entre si, o que é compor. Logo.

Daí que este modo de argumentar pareça falaz uma vez que o intelecto nesse caso compara um ao outro, e é por isso que se diz que compara e conhece a conformidade em que consiste a verdade, porque não compara o conceito formal à coisa, nem a coisa ao conceito, mas compara uma coisa concebida, a outra, ou a si mesma. Daí não decorre que conheça a verdade por meio de tal composição, mas apenas o ser da coisa que funda a verdade, como diz Aristóteles: *Pelo facto de a coisa ser ou não ser, a opinião é verdadeira ou falsa*. E este ser, formalmente, não é a verdade, embora cause a verdade no intelecto, tal como o mesmo diz S. Tomás na *S. Th.*, I, q. 16, a.1, ad 3. E confirma-se,

pois uma [coisa] é quando o intelecto, compondo, diz: ‘o homem é branco’, e outra quando diz: ‘é verdade que o homem é branco’. De facto, esta última composição é reflexa e por isso nela há verdade objectivamente, porque formalmente se conhece por meio dela. Pelo contrário, a primeira concepção é apenas directa, e não tem o mesmo objecto da última; logo, por meio dela não se conhece formalmente a verdade nem a verdade está nela objectivamente.

14. Mas se se disser que se está a falar da cognição reflexa, segue-se, em primeiro lugar, que não é sempre verdadeiro o que Aristóteles diz, que a verdade e a falsidade se encontra na composição e divisão; mas o consequente é falso porque, tal como toda a enunciação vocal é verdadeira ou falsa, assim também o é a composição ou divisão mental. Daí que, por meio dela, pensemos com verdade ou falsidade. Em segundo lugar, segue-se que não há nenhuma diferença, porque também por meio da simples notícia reflexa a verdade pode conceber-se formal e verdadeiramente. De facto, tal como concebemos simplesmente o que é o homem, assim também podemos conceber simplesmente o que é a verdade e, por meio de um simples conceito, podemos conceber a conformidade entre o conceito e a coisa, ao modo de uma certa relação; portanto então também haverá verdade objectivamente na simples notícia. Logo, é nula a diferença antes referida.

15. Pode responder-se que a doutrina de S. Tomás deve entender-se da composição e divisão que se dá por meio da cognição directa, pois é certo que em todo este tipo de composição se encontra a própria verdade e falsidade. E seria fácil responder à objecção feita contra isto - se fosse verdadeira a opinião de Durando segundo a qual a verdade é a conformidade da coisa tal como está no ser objectivo do intelecto, com ela mesma tal como está na coisa – dizendo que o intelecto, quando compõe, compara o conceito objectivo de uma coisa, a uma outra, ou a si mesma de um outro modo, ou como antes foi concebida; e é assim que conhece a conformidade entre elas. E por isso se diz que conhece a verdade. E deste modo parece ter S. Tomás explicado este assunto, na *Suma Contra os Gentios* I, c. 59, no primeiro argumento, quando diz: “uma vez que a verdade do intelecto é a adequação do intelecto à coisa, segundo a qual o intelecto diz que é o que é, ou que não é o que não é, a verdade no intelecto pertence àquilo que o intelecto diz, não à operação pela qual o diz; de facto, para a verdade do intelecto, não se exige que o próprio entender se adequue à coisa, uma vez que a coisa às vezes é material, e o

inteligir é imaterial; mas é necessário que aquilo que o intelecto, entendendo, diz e conhece seja adequado à coisa, a saber, que esteja na coisa tal como o intelecto diz”.

Logo, de acordo com esta interpretação facilmente se entende que a conformidade se conhece por meio da cognição compositiva directa, na qual a verdade consiste.

16. Mas, se não for acrescentada outra coisa, esta resposta não nos pode satisfazer. Primeiro, porque esta afirmação de Durando já anteriormente foi rejeitada por nós e nem é verosímil que S. Tomás sustentasse essa opinião, nas palavras citadas, como é evidente a partir do argumento que aduz, que não é necessário que o entender se adequue à coisa, porque algumas vezes a coisa é material e o entendimento é imaterial. De onde se vê claramente que fala do inteligir no que se refere à conveniência que tem com a coisa entendida no ser do ente e nas condições dele, e não da conveniência que tem na razão de representante e representado. E também o Ferrariense no mesmo lugar distingue entre o inteligir e o conceito ou verbo da mente e, considerando que o inteligir não é representativo da coisa, enquanto que o conceito ou verbo a representa, explica que S. Tomás fala do próprio conceito, ou verbo, e que faz consistir nele a conformidade ou verdade, e não no próprio inteligir.

Eu porém considero que, se falamos em sentido proprio, o entender produz-se formalmente por meio do próprio verbo ou conceito enquanto informa o intelecto e, por isso, o verbo como verbo não pode ser conforme na representação da coisa de que é verbo, sem que também o intelecto, enquanto entende formalmente por meio do verbo, se faça ele próprio conforme à coisa. S. Tomás, portanto, não podia excluir esta conformidade na noção de representar, mas apenas a conformidade no ser.

Logo, no mesmo sentido deve entender-se o que diz pouco mais acima: a verdade pertence àquilo que o intelecto diz, não à operação pela qual o diz. O sentido, de facto, é que a verdade não pertence àquela operação tomada como que materialmente, enquanto é uma certa qualidade espiritual, mas formalmente, enquanto refere ao intelecto a coisa que por ela é dita, ou enquanto no ser representativo contém a coisa conhecida.

17. Em segundo lugar, aquela opinião não se ajusta correctamente à explicação da presente dificuldade, porque, quando o intelecto compõe, ou enuncia a coisa tal como é em si da parte do predicado, ou tal como é objectivamente concebida. Se se afirmar o primeiro, então, por meio daquela comparação, não conhece a conformidade da coisa como objectivamente concebida, consigo mesma, como é em si, na qual se dizia que

consistia a verdade, e assim não conhece a verdade. Mas se se disser o segundo, então também, da parte do sujeito, não se dá uma comparação com a coisa como é em si, mas como é objectivamente concebida, pois a noção do predicado não é maior do que a do sujeito. O intelecto de facto compara um e outro, tal como é concebido por ele próprio, de tal modo que a composição seja como que uma certa comparação dos simples conceitos objectivos e o conhecimento da conjunção que têm entre si; logo, deste modo também não se concebe a verdade tal como é explicada por Durando, porque não se conhece a conformidade da coisa no ser objectivo, consigo mesma na coisa, mas a conformidade, ou identidade, ou união, entre uma e outra, tal como cada uma é no ser objectivo. Em terceiro lugar, muito menos este modo pode ser aplicado à falsidade. Com efeito, quando pela composição um se afirma falsamente de outro, não se conhece a disformidade que há entre eles, mas antes conhece-se ou concebe-se uma conformidade que não está na coisa; logo, a falsidade então não está objectivamente numa tal cognição ou composição do intelecto.

O pensamento de S. Tomás e como segundo ela se explica este assunto

18. Deve dizer-se portanto que o pensamento de S. Tomás não é que o intelecto, quando compõe ou divide formalmente em acto assinalado (como Caetano aí bem distinguiu), conheça a verdade e aquela conformidade na qual a verdade consiste formalmente. De facto, neste sentido isso não se poderia verificar, como mostra a objecção feita. S. Tomás entende portanto que, quando o intelecto compõe ou divide, conhece em acto exercido aquilo em que consiste a verdade e, em consequência, afirma ou nega a própria verdade ou falsidade. E por esta razão especial se diz que a verdade está propriamente na composição e divisão.

Ora, o que é conhecer ou afirmar a verdade em acto exercido pode explicar-se assim: com efeito, o nosso intelecto não concebe adequadamente por meio de um simples conceito, nem esgota distinta e claramente a coisa concebida, como fazem Deus ou os anjos; e, por isso, depois de a conceber de algum modo confusa e inadequadamente, para que a conheça distinta e adequadamente, atribui-lhe vários predicados, distintos dela quer na razão, quer na coisa. E assim como Aristóteles disse acerca das palavras - que, uma vez que não podemos levar as coisas às escolas, usamos os termos em lugar das coisas - também quando afirmamos uma coisa da outra, não o fazemos externamente, a não ser mediante a voz significativa e enquanto é significativa; assim

também quando, pela mente, afirmamos uma coisa de outra, embora tenhamos em vista principalmente afirmar uma coisa de outra, contudo não o fazemos senão por meio dos conceitos, enquanto naturalmente representam para nós as coisas. E por isso ocorre que, enquanto compomos uma coisa concebida com outra, ou com ela própria concebida de outro modo, comparando a própria coisa em acto exercido, simultaneamente comparemos o nosso conceito como representante daquela coisa. Como, por exemplo, quando o intelecto compondo diz que o homem é branco, formal e directamente conhece a identidade ou conjunção que o branco tem com o homem. Contudo, simultaneamente conhece, no próprio acto exercido, que o conceito de branco contém em si de certo modo o homem, e o representa, e consequentemente é de certo modo conforme a ele. E assim enquanto a mente afirma que o homem é branco, afirma em acto exercido a verdade, ou que isso é verdadeiro, porque, enquanto afirma que o branco inere no homem, afirma que o conceito de branco tem alguma verdadeira conformidade com o homem. E neste sentido S. Tomás disse, a. 2 que o intelecto conhece a sua conformidade com a coisa inteligível, quando julga que a coisa se comporta tal como a forma que apreende da coisa, o que faz compondo e dividindo; não porque quando o intelecto compõe julgue que a coisa se comporta tal como a forma que, formalmente ou inerentemente, está no intelecto, mas porque julgue que ela se comporta tal como a forma apreendida pelo intelecto; e, consequentemente, em acto exercido, julgue que ela se comporta tal como a forma ou conceito formalmente representante no intelecto, porque o conceito formal, enquanto representante, se considera como um certo uno com a coisa representada, e porque o intelecto não compara a coisa representada a não ser como concebida por ele.

Portanto, deste modo se entende correctamente por que razão se diz que a verdade está especialmente no nosso intelecto cognoscente mediante a composição e divisão. Com efeito, por meio dos conceitos simples, o intelecto de nenhum modo conhece a conformidade; daí que também não afirme propriamente ou julgue a verdade, tal como faz quando compõe simples conceitos.

Por isso, embora tanto a composição como a simples apreensão das coisas seja em absoluto uma cognição directa, contudo, se comparamos a composição com a simples apreensão, [aquela] é de certo modo como que reflexiva sobre ela, como que no próprio exercício, porque pela composição se dá a comparação entre simples conceitos, razão pela qual nela está a verdade, no especial modo anteriormente dito.

Resolvem-se os argumentos contrários

19. E mediante isto é clara a resposta aos fundamentos das opiniões referidas, que não consideramos contrárias entre si, se forem correctamente entendidas, como expusemos, e como na realidade os próprios autores expõem, como é claramente evidente a partir de S. Tomás e de Caetano, antes referidos. Mas o Ferrariense, que se opõe a Caetano, ou não quis compreender este e S. Tomás, ou apenas explica com palavras diferentes a mesma coisa. Portanto, devem admitir-se os fundamentos de ambas as opiniões, enquanto as confirmam no verdadeiro sentido. Mas permanece ainda por explicar de que modos, noutro sentido, elas não se opõem. Por isso, aos testemunhos de Aristóteles aduzidos em primeiro lugar, responde-se que aí Aristóteles fala da verdade existente no nosso intelecto enquanto de algum modo conhece a própria verdade. Daí que ao primeiro argumento se responda que se deve falar acerca das palavras na mesma proporção que acerca dos conceitos. De facto, na palavra simples e incompleta está a verdade do signo como naquele que a possui a modo da verdade transcendental ou no ser. Com efeito, esta palavra *homem*, por um lado significa um verdadeiro homem e, por outro, pode dizer-se um verdadeiro sinal de homem. Contudo, na palavra simples não está a verdade como no que significa a verdade, como sucede na enunciação composta, que, enquanto significa que isto é aquilo, significa, em consequência, e como que em acto exercido, a conformidade e a verdade, como ficou explicado acerca dos conceitos. Em segundo lugar, no que toca à matéria da falsidade, falar-se-á mais claramente na disputa seguinte. Agora responder-se-á que, dos três membros aqui enumerados, deve escolher-se aquilo pelo qual se diz que os conceitos simples são verdadeiros, na medida em que não são propriamente falsos, como demonstram suficientemente os argumentos aí dados. E não é necessário que em todo o sujeito onde possa dar-se um dos opostos, possa dar-se também o outro. Principalmente porque, uma que a verdade está de modo diferente na simples apreensão do que na composição, por essa razão pode acontecer que essa verdade seja tal que não tenha falsidade oposta. Mas por que razão isto é assim, e por que razão a verdade da composição pode ter antes oposta a própria falsidade, ficará claro a partir do que se dirá. Mas o que diz respeito à última confirmação, acerca da espécie inteligível, explicar-se-á de imediato. Não é necessário acrescentar nada aos fundamentos da segunda afirmação. De facto, demonstram unicamente que a verdade está na simples concepção como no que possuiu, não como no cognoscente. Acerca do segundo, apenas é necessário fazer notar, acerca da simples cognição, que ela não é da mesma natureza no caso de Deus ou dos anjos. De facto, este, por simples conceito

julgam perfeitamente acerca da coisa, e que ela se comporta tal como é conhecida, ou seja, que nela inere aquilo que se julga e conhece dela. Mais ainda, aquele juízo simples é de tal modo (principalmente se se falar do divino) que por meio dele também conhece perfeitissimamente toda a conformidade que pode haver entre ele próprio e a coisa conhecida; e por conseguinte não é comparável àquela simples cognição.

SECÇÃO IV

SE A VERDADE DA COGNIÇÃO OU DO INTELECTO NÃO ESTÁ NELE ATÉ JULGAR

1. Antes do juízo podem inteligir-se, no intelecto, o próprio poder de inteligir, a espécie inteligível, na qual incluo os demais hábitos, o próprio acto da cognição, enquanto se está a realizar, e a própria apreensão. Logo, pode duvidar-se, em primeiro lugar, se se pode dizer que esta verdade está na espécie inteligível, ou no acto, ou no conceito, ou no hábito, ou no próprio poder de inteligir. De facto, S. Tomás, na *Suma Contra os Gentios* I, c. 59, argumento 1, nas palavras supra citadas, indica apenas que está no conceito ou verbo da mente, e o Ferrariense assim o entende no mesmo lugar, e acrescenta que não está no acto de inteligir, porque não é imagem nem representa o objecto. De onde infere que, na ordem da natureza, a verdade está primeiro no intelecto antes que o intelecto conheça a coisa representada pelo conceito, porque, primeiro, na ordem da natureza, a acção do intelecto termina no conceito antes que ele conheça a coisa nele representada. É neste sentido que S. Tomás parece ter dito na q. 1, das *Questões Disputadas sobre a Verdade*, artigo 1, que *a cognição é o efeito da verdade*. Pelo contrário, acerca da espécie inteligível diz que nela está a verdade enquanto ela também representa o objecto e, segundo essa representação, tem conformidade com ele, se bem que de modo imperfeito, enquanto a representação da espécie é imperfeita e enquanto o hábito se compara com o acto como o imperfeito ao perfeito. Mas acerca da própria capacidade de entender, do hábito judicativo dela e do que lhe corresponde da parte da potência, nada diz.

Contudo, haveria de dizer consequentemente que a verdade também não está neles, porque não representam o objecto.

2. Mas nós devemos supor que aqui apenas se fala da verdade da cognição. Cremos, no entanto, que a cognição se realiza formalmente por meio do conceito ou verbo da mente

enquanto informa o próprio intelecto. Mas o conceito ou verbo da mente na própria coisa não se distingue do acto de intelecção, enquanto é algo realizado pelo intelecto ou uma qualidade que já está realizada; pelo contrário, a intelecção, enquanto é uma acção que se está a realizar, distingue-se modalmente do verbo, assim como se costuma distinguir a acção ou dependência, do termo. Portanto, uma vez que a cognição pura significa a cognição actual, a verdade da cognição absoluta e pura está no conceito ou verbo, ou no acto de intelecção que já está realizado, porque todas estas coisas são o mesmo e significam a forma pela qual o intelecto se torna cognoscente em acto, como se disséssemos que a verdade do cáldo, enquanto tal, está no calor. Mas a verdade da cognição não está certamente na acção de intelecção enquanto tal, porque essa acção não é uma cognição pura mas a via para a cognição. Contudo, segundo o seu modo de ser, tem a sua verdade, tal como o processo de aquecimento, embora não possua a verdade do calor, contudo possui a verdade da calefacção, porque é uma verdadeira tendência ao calor; nesta medida, de facto, a acção de intelecção é também verdadeira tendência à cognição da coisa. E embora se diga que não representa a modo de forma, contudo representa a modo de via, porque é tendência à verdadeira representação. Portanto, pode dizer-se que a verdade da cognição se realiza no acto de intelecção enquanto acção que é. Porém, na espécie inteligível não há verdade da cognição a não ser como no [seu] princípio e acto primeiro. Contudo, nela está a própria verdade entitativa, em razão da qual se diz verdadeira espécie inteligível de um determinado objecto. E para isto nada importa que a espécie inteligível represente formalmente como imagem, ou apenas efectiva e virtualmente, como sémén do objecto. Porque, seja qual for a natureza que represente, pode ter a sua verdade de acordo com ela, pela devida comensurabilidade com tal objecto, como o sémén do homem certamente não tem em si a verdade da natureza humana a não ser virtual ou instrumentalmente, e contudo tem a verdade do sémén humano segundo a devida proporção e disposição para tal natureza ou acção. Daí também se segue que o poder de intelecção, ou luz do intelecto, ou aquele hábito que o completa, formal e propriamente não têm por si a verdade da cognição de que tratamos, como é evidente por si. Têm contudo a sua verdade adequada que radicalmente pode dizer-se verdade da cognição, enquanto luz intelectual, que é verdadeira na medida em que de si se inclina para a verdadeira cognição da coisa; e o mesmo acontece, a seu modo, com o hábito.

3. Finalmente, daqui se entende que é falso o que se dizia – que, com prioridade de natureza, há verdade no conceito da mente, ou no intelecto por meio do conceito, antes que o intelecto inteliça em acto; porque o conceito da mente ou o verbo não é anterior na natureza ao que inere no intelecto; de facto, não se produz a não ser por educação da potência dele, e por isso não se produz num signo da natureza no qual não se una ao intelecto, de tal maneira que o intelecto, a modo de potência activa e receptiva, possa concorrer para a produção daquele; logo, o verbo não possuiu a verdade com prioridade de natureza, antes que ela formalmente se comunique ao intelecto; logo, a verdade não está nele com prioridade de natureza, antes que o intelecto seja cognoscente em acto. A última consequência é evidente, porque o intelecto não se constitui de outro modo cognoscente em acto a não ser por meio da informação do verbo ou conceito. Logo, a verdade da cognição está primeiramente e por si no intelecto cognoscente em acto por meio do verbo, conceito ou acto já realizado no ser, como pela forma pela qual conhece em acto. Daí que o que S. Tomás diz no referido lugar, q.1. das *Questões Disputadas sobre a Verdade*, a.1., que a cognição é uma certo efeito da verdade, se deva entender ou da verdade fundamental, que é o próprio ser da coisa do qual tem cognição enquanto objecto, para que seja verdadeira; ou da verdade da conformidade, que se dá pela espécie inteligível ou seguramente do efeito formal que o conceito verdadeiro confere à mente.

A notícia apreensiva

4. Em segundo lugar, pode duvidar-se se a verdade da cognição está na notícia apreensiva ou apenas na judicativa. E a razão de duvidar pode ser porque a simples notícia é apenas apreensiva, e contudo dissemos que nela está a verdade. Do mesmo modo, nos sentidos há verdade simples, como antes dissemos a partir de Aristóteles, e contudo neles não está senão a cognição apreensiva. Por último, na composição apreensiva, embora o intelecto não saiba discernir e julgar se nela está a verdade ou a falsidade, contudo uma das duas inere realmente nesse modo de apreensão. De facto, se a proposição vocal é necessariamente ou verdadeira ou falsa, muito mais a mental, mesmo a apenas apreensiva. Mas há um argumento em contrário porque o intelecto não se denomina verdadeiro ou falso a não ser quando julga. De facto, embora eu apreenda esta proposição ‘*os astros são pares*’, se duvido e suspendo o juízo, não sou falso nem verdadeiro. Logo, é sinal de que, naquela apreensão, não há verdade nem falsidade, de

outro modo denominar-se-ia verdadeiro ou falso. Daí que, onde Aristóteles diz, no Livro VI da *Metafísica*, c. 2, que a verdade está na mente, a palavra grega é *dianoia*, que significa pensamento discursivo ou inteligência.

5. Responde-se que a verdade da cognição está propriamente no juízo e qualquer acto do intelecto participa da verdade dela na medida em que participar do juízo. De facto, se se analisar atentamente o assunto, o intelecto não conhece nada verdadeiramente até que julgue. Logo, não pode ser nem verdadeiro nem falso no conhecimento até que julgue; logo, a verdade da cognição não pode estar a não ser no juízo. O antecedente é evidente na cognição composta; de facto, quando o intelecto apreende a composição e suspende o assentimento, fá-lo porque ignora se realmente aqueles extremos estão unidos na coisa tal como são apreendidos pela composição. Tal como no dito exemplo acerca da apreensão desta composição *os astros são pares*, embora o intelecto conheça de algum modo o que são os astros e o que é o número par, contudo ignora totalmente se aqueles dois estão unidos na coisa e por isso, embora apreenda a composição, não julga; inversamente, não pode acontecer que o intelecto componha um predicado com o sujeito, conhecendo em acto a conjunção que eles têm, ou se julga que têm, na coisa, sem que julgue que assim é ou não é. Porque, se conhece essa totalidade, não há nada que o juízo possa acrescentar. Por conseguinte, o juízo de composição consiste naquela cognição na qual se conhece que o predicado convém ao sujeito, razão pela qual dissemos antes, com S. Tomás, que a verdade está no intelecto que compõe como o conhecido está no cognoscente. Portanto, é deste modo que a verdade da composição propriamente está apenas na notícia judicativa.

6. Mas a notícia simples, que se costuma chamar simples apreensão, é capaz de alguma verdade na medida em que é cognição e participa do juízo em algum aspecto. De facto, embora a concepção por meio de um acto simples se costume chamar simples apreensão – na medida em que a potência cognoscente forma em si a semelhança da coisa e de certo modo a atrai para si; e para que se distinga do próprio juízo que proferimos quando compomos uma coisa una com outra, ou as dividimos, contudo, na medida em que essa apreensão é alguma cognição da coisa, é também um certo juízo, pelo qual implicitamente se julga que a coisa é aquilo que conhecemos acerca dela. E deste modo, neste tipo de apreensão ou simples cognição da coisa, está incluído de algum modo o juízo, porque uma vez que aquela apreensão é um acto da potência cognoscitiva,

necessariamente algo deve ser conhecido por meio dela. Mas o que é conhecido, por essa razão se julga. De facto, o que não se pode julgar, ignora-se.

7. Por conseguinte, às anteriores razões de dúvida, responde-se que na simples apreensão do intelecto há um certo juízo, embora imperfeito e, de acordo com ele, a verdade da cognição está nesse acto. E o mesmo se deve dizer, da cognição dos sentidos, conservada a proporção. De facto, quando a ovelha concebe o lobo e foge, embora realize apenas um acto simples, contudo conhece verdadeiramente o lobo como inimigo e julga desta maneira, embora de modo imperfeito. E a vista, enquanto conhece este branco, também de algum modo julga que isso é branco. Mas se às vezes o intelecto ou a imaginação parecem apreender algo de modo simples, e não julgando em absoluto, como quando se imagina um monte dourado, ou uma quimera, ou algo semelhante, então não se apreende algo como verdadeira coisa, mas como possível, ao menos no que se refere à figura sob a qual se apreende, ou como imaginável, ou significável mediante uma palavra. Neste sentido, alguns dizem que neste caso se apreende mais o significado da palavra do que alguma coisa. Daí que neste caso só se conheça aquilo que aconteceria se estas ou aquelas partes se juntassem, e assim isso mesmo é o que de algum modo é julgado, e do mesmo modo há alguma verdade simples neste tipo de apreensão, porque realmente aquele objecto apreende-se ou conhece-se tal como aconteceria se aquelas partes se juntassem na coisa.

8. Daí que se responda, à outra parte acerca da composição apreensiva, em primeiro lugar, que este tipo de composições mentais, que se dão sem juízo, em regra acontecem por meio de conceitos de palavras, mais do que por meio de coisas, porque uma vez que na própria coisa não se conhece a conjunção do predicado com o sujeito, também não se apreende de acordo com a coisa, mas de acordo com a palavra ou cópula que significa tal união. Mas se assim é, então aquela composição apreensiva está na mente que chamam não ultimada, e nela está a verdade ou falsidade, não como na cognição, mas apenas como no signo convencional, como acontece na palavra ou na escrita. Em segundo lugar, diz-se que se se disser que esta apreensão não judicativa está de algum modo no conceito compositivo das próprias coisas, [então] ou ele só existe enquanto por ele algo se concebe e algo se ignora, ou se apreende apenas em ordem à significação da palavra. O primeiro modo ocorrerá se eu conceber os astros como pares e [re]conhecer que isso é possível, mas ignorar se assim é. E então, em relação aquilo que é conhecido, a cognição é não apenas apreensiva, mas também judicativa e, em consequência, ou verdadeira ou falsa. Pelo contrário, em relação ao outro, tal como não é uma cognição

judicativa, também não é nem verdadeira nem falsa. Mais ainda, nem é apreensiva a modo de composição do intelecto que afirma ou nega, mas a modo de uma certa apreensão simples daqueles enunciados possíveis, dos quais se duvida se são assim ou não.

De facto, se isto se conhece por meio de tal conceito, a saber, que isso é possível, não vejo o que aí se possa apreender por meio de uma verdadeira composição que inclua a cópula de inerência. Logo, apenas se pode apreender a modo de uma questão - 'se isto é assim ou não é' - e então não é necessário que haja aí alguma verdade ou falsidade. O segundo modo ocorrerá se os extremos daquela composição ou composto em si apenas forem apreendidos na medida em que existe o significado nesta frase, por exemplo, 'os astros são pares', e então também o intelecto não apreende algo afirmando ou negando, mas como que simplesmente apreendendo isso como o significado daquela frase, quer ela seja assim na coisa, quer não seja; e em relação àquele primeiro, está aí implicada uma certa cognição e conseqüentemente algo da verdade simples. Nesta medida, portanto, toda a verdade da cognição, segundo o seu modo de ser, existe no juízo.

SECÇÃO V

SE A VERDADE DA COGNIÇÃO ESTÁ APENAS NO INTELECTO ESPECULATIVO OU TAMBÉM NO PRÁTICO

1. A razão de duvidar pode tomar-se de certa doutrina corrente exposta por S. Tomás na *Suma de Teologia* I, q. 16, a. 1, e em outros lugares, segundo a qual a verdade indica conformidade da cognição com a coisa conhecida como o medido para com a medida, de acordo com o que diz Aristóteles: *a partir do que a coisa é ou não é, a proposição é verdadeira ou falsa*. Portanto, daqui se segue que pareça que a verdade propriamente só está na ciência especulativa, porque só a ciência especulativa se mede a partir do seu objecto, pois a ciência prática é antes a medida do seu objecto. E por isso de facto uma coisa artificial é verdadeira porque é conforme à arte. S. Tomás indica a razão, no lugar citado: porque a coisa inteligida pode ter uma dupla ordem ao intelecto, a saber, por si e por acidente. Por si, ordena-se ao intelecto do qual depende; e por acidente, ao intelecto do qual não depende, mas do qual apenas é conhecida. Do primeiro modo, os efeitos da arte dependem da arte, e das coisas criadas por Deus, e por conseguinte não são as coisas a medida da cognição, mas antes o contrário; portanto, não há verdade em tal cognição, mas antes nas coisas, enquanto são medidas por aquela. Do segundo modo,

contudo, as coisas comparam-se à ciência especulativa e por conseguinte a verdade estará nesta cognição apenas enquanto é comensurada à coisa conhecida. Mas há um argumento contra, porque também nas cognições e nos juízos práticos está a verdade e a falsidade; de facto, quem negará que na composição ou divisão que se dá nas coisas práticas não apenas nas morais e referentes às acções, mas também nas referentes às coisas feitas, está de modo absolutamente próprio a verdade e falsidade? Ou de que modo podem as ciências práticas ser verdadeiras ciências, se a verdade não estiver nelas? Portanto, elas possuem não apenas verdade, mas também os seus princípios evidentes por si, e conclusões evidentemente verdadeiras. Além disso, se não falarmos da verdade complexa mas da incompleta, também a ideia do artífice, se for própria e adequada à coisa que se há-de fazer por meio da arte, é maximamente verdadeira, tanto mais que não só ela própria é verdadeira, mas também é causa da verdade do artefacto. Por último, na ciência que Deus tem das criaturas há uma perfeitíssima verdade, embora ela seja também a medida das criaturas.

2. E por isso deve dizer-se que a verdade não só está no intelecto especulativo mas também no prático, enquanto nele está a cognição das coisas que se hão de fazer ou realizar, como provam os argumentos que se seguem e como ensina Aristóteles no Livro VI da *Ética a Nicómaco*, c. 2, e o assunto é por si bastante evidente. Certamente pode responder-se de dois modos, aos [argumentos] em contra: primeiro, negando que a verdade indique sempre e em rigor uma relação do medido com a medida, pois de outro modo Deus não poderia dizer-se verdadeiro, porque não é medido, nem mesmo pela [sua] ciência própria. Logo, parece ser suficiente uma certa relação de conformidade, quer ela seja do medido para com a medida, quer inversamente, da medida para com o medido. Mas esta resposta não parece estar conforme ao modo comum de pensar e de falar acerca da verdade; de facto, todos consideram que a verdade da cognição está no intelecto enquanto se conforma à coisa inteligida e, conseqüentemente, que é uma relação de medido ou se comporta ao modo dela.

3. Responde-se, portanto, em segundo lugar, que a cognição prática se pode comparar com o objecto de dois modos. De um modo, em razão de cognição, de outro modo, em razão de causa, ou eficiente ou exemplar, como é a ideia do artífice. E certamente de este último modo, a cognição prática, assim como é a causa, também é a medida do seu objecto, enquanto possui a razão do próprio efeito, e por isso, como tal, não se

denomina propriamente verdadeira, mas eficaz ou suficiente para causar o efeito, no seu género; mas, no modo anterior, a cognição prática é verdadeira. Daí que, sob essa razão, se compare ao seu objecto como o medido com a medida, porque sob essa precisa consideração não é causa dele, mas mera cognição, a qual, como tal, é unicamente representação intencional do objecto e, por conseguinte, possui verdade enquanto é comensurável com ele.

Isto também se pode mostrar deste modo: de facto, a ciência, enquanto ciência, mesmo se for prática, abstrai da existência do objecto, e é verdadeira, mesmo sem produzir ou causar nada; logo, se a ciência prática se comparar com o objecto – de acordo consigo e enquanto abstrai da existência - então não é a medida dele, porque não é causa dele como tal. Logo, tal ciência é medida mais pelo objecto considerado considerada segundo a sua natureza e essência, e possui a sua verdade por meio da conformidade com ele. O que pode facilmente verificar-se quer nos artefactos quer nas [acções] morais.

Com efeito, a ciência ou arte de edificar determina que a casa deve ser construída nesta proporção ou figura, etc., porque a perfeição da casa, considerada em si e como que por sua natureza, o exige, uma vez considerado o fim para o qual se ordena e as propriedades que requer, como por exemplo, que seja útil, sólida, bela. E a dialéctica, enquanto imita as ciências práticas, determina que o silogismo deve ser construído de tal modo e figura, porque o requer a natureza do silogismo.

Por conseguinte, consideradas em si e abstraindo da existência, as coisas artificiais não devem ser construídas de tal modo porque a ciência ou arte o exige, mas antes a ciência ou arte exige-o, e propõe tal ideia de tal artefacto, porque ele próprio, de si, exige tal perfeição em ordem ao seu fim. O mesmo se pode verificar nas [acções] morais, pois o meio da temperança, por exemplo, não corresponde a tal coisa porque a filosofia moral ou a prudência o exija, mas antes pelo contrário, a ciência moral exige-o porque ele em si é tal, e requer tal proporção.

E por isso disse na S. Th., I-II que a verdade prática moral não se toma do apetite recto como que da sua medida, mas antes pelo contrário, ela própria é a medida do apetite recto. Mas o argumento geral é que também a ciência prática, enquanto é ciência, se apoia em princípios primeiros evidentes por si, que principalmente se tomam a partir da definição e da primeira propriedade do objecto. Mas estes, considerados em si e abstraindo da existência, convêm ao objecto a partir da sua natureza intrínseca, sem a causalidade de tal ciência. Por conseguinte, a verdade desta ciência, enquanto a ciência

é cognição, é medida a partir do objecto, considerado segundo o ser da essência. Por isso, de facto, o mesmo objecto quanto à existência é efeito de tal ciência, e de acordo com essa condição, é medido por essa ciência; é deste modo que dizemos que a casa foi construída correctamente, porque está de acordo com as normas ou a ideia da arte.

4. Responde-se convenientemente a uma objecção: Poderás dizer: tal como a ciência abstractiva se compara com o objecto abstraindo da existência, assim também a ciência intuitiva se compara ao objecto existente.

Logo, tal como aquela é medida pelo objecto considerado em si, assim esta [é medida] pelo objecto existente; logo, sob nenhuma razão o objecto é medido pela ciência. Responde-se concedendo o antecedente com a primeira consequência, e negando a segunda, porque a ciência prática não é causa do seu objecto existente, enquanto é uma cognição intuitiva dele; com efeito, esta nem é propriamente a ciência de que tratamos, mas a experiência, nem propriamente e por si é prática, mas mera cognição, porque não é realizadora do objecto, mas supõe-no feito. Por conseguinte, a mesma ciência própria que considera o objecto de acordo consigo, enquanto abstrai da existência, por meio da vontade aplicada à obra, é causa dele, e assim também é medida da obra feita e existente.

5. Mas ainda subsiste a dificuldade acerca da ciência de Deus. Com efeito, segue-se que a ciência de Deus, enquanto verdadeira, é medida pelo seu objecto. Responde-se que a ciência de Deus pode ser comparada ou com o próprio Deus, ou com as criaturas. Com relação a si, não pode ter medida, considerada em si, porque não se distingue de si ou do seu objecto; logo, está acima de toda a medida e é por si mesma verdadeira, mais ainda, é a própria verdade; mas segundo a razão é assim, pois Deus tem uma ciência verdadeira e adequada de si mesmo, porque ele é na realidade tal como a si próprio se conhece. E isso não é contrário à perfeição ou à imensidade de Deus, porque isso não é ser mensurável própria e verdadeiramente, mas é antes ser tal por si próprio, e ser igual a si próprio. Tal como Deus ser compreensível a si próprio não repugna à perfeição dele, mas pertence a uma maior perfeição.

Mas se de facto essa ciência se comparar com as coisas criadas enquanto é uma ciência prática, e causa delas, enquanto são existentes, então é evidente que não é medido por elas, mas é antes a medida delas e que não possuiu verdade a partir delas, mas antes elas são verdadeiras enquanto são conformes às ideias divinas, como diremos de imediato.

Porém, considerando a ciência divina apenas enquanto é simples inteligência das criaturas segundo o ser da essência, ou possível, ou enquanto é uma visão intuitiva da existência, então parece que se pode conceder sem inconveniente que também a verdade daquela ciência consiste na conformidade com aqueles objectos. De facto, segundo esta exacta consideração, não estão em causa tais objectos, mas a mera intuição e como que a visão especular. E por isso, segundo esta mesma consideração, a coisa não é tal essência porque é conhecida por Deus como tal, mas pelo contrário, ela é conhecida como tal, porque é de tal essência, e nem de outro modo poderia ser conhecida com verdade.

E igualmente santos e ponderados teólogos dizem que as coisas não são futuras porque Deus as intui [como] futuras, mas, porque são futuras, Deus intui-as. Orígenes, no Livro VII do *Comentário da Epístola aos Romanos*, sobre aquelas palavras do c. 8: *àqueles que chamou, a esses justificou*; Jerónimo, no *III Dialogo contra Pelágio*, e no *Comentário ao Livro de Isaías c. 16*, ao *Livro de Jeremias* 26, e ao *Livro de Ezequiel* 2; João Crisóstomo, *Homilia LX sobre S. Mateus*; Beda, no *Livro das Várias Questões*, q. 13; Agostinho indica na *Cidade de Deus*, Livro V, c. 20 e vários Escolásticos, no *Comentário às Sentenças I*, dist. 38.

6. Mas para falarmos pura e propriamente, não devemos dizer que a ciência divina, considerada nestes aspectos, é medida por estes objectos, quer porque Deus tem a ciência destes objectos, enquanto não a recebe deles, mas a tem de si próprio, e possui toda a rectidão e infalibilidade dele, intrinsecamente e pelo poder da sua perfeição essencial. Quer ainda porque aquela ciência alcança estes objectos secundários de tal maneira que não possui nenhuma verdadeira relação ou hábito real para com eles, mas de modo mais eminente Deus alcança-os a todos pelo facto de se compreender a si próprio. Logo, porque na razão da medida e do medido podem indicar-se imperfeições contrárias, não pode dizer-se que a ciência de Deus é medida pelos objectos, mesmo se ela não for verdadeira sem a conformidade com eles.