

## A QUESTÃO DA VERDADE NA FILOSOFIA

*Maurílio José de Oliveira Camello<sup>1</sup>*

### RESUMO

O presente artigo pretende apresentar os sentidos que o conceito *verdade* assumiu ao longo dos séculos. Em Filosofia, ao longo de toda sua história de mais de dois milênios, verdade é palavra-chave dos pontos de vista metafísico e gnosiológico, ambos bastante interligados. Pode-se mesmo traçar um arco desde o que os gregos, com Parmênides, entenderam por *alétheia* até a “salvaguarda do ser”, como se permite exprimir Heidegger. O campo de exploração do sentido é muito vasto. O texto se limita a lançar um olhar forçosamente breve sobre algumas ocorrências de sentido na modernidade e propor um “passo de volta” ao pensamento de Tomás de Aquino, considerado como referência incontornável no estudo da verdade.

Palavras-chave: Verdade. Sentido. Tomás de Aquino

### ABSTRACT

This article aims at presenting the senses that the concept of truth has assumed over the centuries. In Philosophy, throughout its history of more than two millennium, truth is the key-word of metaphysics and gnosiologic points of view, been both hardly connected. It is even possible to trace an arch since the Greeks, with Parmenides, understood by *alétheia* to the “guarantee of human being”, as Heidegger allows himself to express. The sense exploration field is extremely vast. The text limits itself in placing a highly brief look on some occurrences of sense in modernity and proposing a “step back” to the thoughts of Thomas Aquinas which are considered as an undismising reference in the study of truth.

Key-words: Truth. Sense. Thomas Aquinas.

Será talvez de boa cortesia filosófica explicitar, antes da abordagem do tema, o lugar de onde o consideramos. Não é o caso de nos referir ao lugar físico, este, em que estamos, que por si só, além de belo, já nos convida ao silêncio da reflexão<sup>2</sup>. Essa solicita ademais e, sobretudo, que nos situemos num “lugar espiritual”, onde seja como que conatural o encontro *do e com o* pensamento. Não é um encontro qualquer, mas o encontro com aquele pensamento *do que-é-com*, para usarmos a antiga e misteriosa palavra de Heráclito (Fragmento 2; cf. também 80, 113 e 114), expressão viva do próprio *logos*, segundo o qual “todas as coisas se tornam” e nos fortalece para “falarmos com inteligência”. Isso significa que o espírito se mantém aberto – *capax universi*, isto é, que a alma se mantenha na condição de receber todas as coisas, na expressão de Aristóteles (*De Anima*, III, 8, 431b21) ou possa convir com todo

---

<sup>1</sup> Doutor em História Social pela FFLCH/USP. Mestre em Filosofia pela FFLCH/USP. Professor aposentado da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Diretor do Instituto Básico de Humanidades da Universidade de Taubaté (SP).

<sup>2</sup> O presente texto foi apresentado como aula inaugural do Curso de Filosofia, no campus da Faculdade Católica de Pouso Alegre (FACAPA), a 6 de fevereiro de 2009.

ente, - *convenire cum omni ente*, como escreve Santo Tomas de Aquino ( *De Veritate*, q. 1, art. 1, *Respondeo*). O lugar espiritual vem a ser, então, ali onde se toma a atitude de filosofar, pois o filósofo é aquele que, *de officio*, se disponibiliza na intenção da totalidade, aquele “cuja alma se lança continuamente para atingir o todo e o universal, tanto divino quanto humano”. É o que deixou Platão afirmado, não sem alguma solenidade, em sua *República* (486a).

Refletir sobre a verdade na filosofia é, pois, transcender, de certo modo, as inúmeras pontuações e usos que o termo pode assumir na vida comum e até mesmo na atividade científica. Com efeito, poucos termos podem contar com tamanha e particular apropriação, como o de verdade. É possível que se veja aí a importância e a indispensabilidade do que se esconde nele, para o encaminhamento das relações sociais e humanas, até mesmo para a sobrevivência da espécie. Sem verdade não se vive, seja lá a circunstância em que se está. Embora se possa indefinidamente discutir o que seja verdade nos métodos e descobertas das ciências, é muito certo que ela, ou algo assemelhado, se deseja como resultado, mesmo provisório, do esforço de pesquisa. Ela “de-cide” inexoravelmente na vida humana.

Em Filosofia, ao longo de toda sua história de mais de dois milênios, verdade é palavra-chave dos pontos de vista metafísico e gnosiológico, ambos, aliás, bastante interligados. Pode-se mesmo traçar um arco desde o que os gregos, com Parmênides, entenderam por *alétheia* até a “salvaguarda do ser”, como se permite exprimir o filósofo Heidegger<sup>3</sup>. O campo de exploração do sentido é muito vasto. Limitamo-nos a lançar um olhar forçosamente breve sobre algumas ocorrências de sentido na modernidade e propor um “passo de volta” ao pensamento de Santo Tomás de Aquino, para, quem sabe, resgatarmos alguma coisa que, *proh dolor!*, perdeu-se nesse caminho.

## 1. A VERDADE NA FILOSOFIA

Não haveremos de insistir na necessidade existencial da verdade, matriz e fonte de todas as necessidades, como de todos os esforços para solucioná-las. Além disso, a verdade e sua necessidade existem muito antes de as podermos definir e com a amplitude que não teríamos condição alguma de determinar. Um exemplo notável está aos olhos de todos. A recente crise econômica mundial é o resultado de uma “verdade” de gestão financeira, que se

---

<sup>3</sup> “Pensamos aqui a guarda no sentido do recolhimento iluminador que abriga, sob cuja figura se anuncia um traço fundamental e até aqui velado, da presença, isto é, do ser. Um dia aprenderemos a pensar nossa desgastada palavra “verdade” (*Wahrheit*) a partir da guarda (*Wahr*) e aprenderemos que verdade é a salvaguarda do ser, e que ser, enquanto presença, dela faz parte”. A sentença de Anaximandro. In: **Pré-socráticos**, p. 39-40.

descobriu, apesar de todos os cálculos e projeções, uma ficção ou mentira, que desencadeou por todo o mundo um terremoto de que ainda não conhecemos todas as conseqüências.

Que razões teriam presidido a essas formas de vida econômica, política, social, que se mostram hoje tão fragilizadas, líquidas e descartáveis? Elas se enraízam certamente no *ethos* da Modernidade, construído à base de concepções idealistas da Verdade, cujos nomes nos são bem conhecidos: idealismo-racionalismo, pragmatismo, relativismo, niilismo, devendo-se acrescentar o voluntarismo e a hermenêutica, que também têm sua pretensão de verdade. Kant não é, certamente, o pai geral de todas essas tendências. Mas é quem “desnaturalizou” com mais radicalidade a antiga e venerável noção da verdade-adequação, oriunda de Aristóteles. Mas talvez devemos recuar até Descartes, para o qual, como é muito sabido, a ordem de fundamentação da filosofia inicia-se na mente, e não na natureza das coisas. Pretende construir seu sistema tendo por base uma verdade absolutamente indubitável: *Eu penso, logo sou (Cogito, ergo sum)*. Ele analisa essa idéia-base em suas características constitutivas, para admitir como verdadeira qualquer idéia que àquela se assemelhe. “As coisas que concebemos clara e distintamente são todas verdadeiras”, vai escrever na quarta parte do *Discurso de Método*. Na realidade, essa proposição dependerá de outra que afirme (ou postule) a existência de Deus e sua absoluta e essencial veracidade. Vale dizer, que o critério de verdade das proposições, além da verdade do *cogito*, está suspenso à existência de Deus, que é veraz e não pode nos enganar. Percebe-se que o pensamento cartesiano gira em torno de si mesmo e, de certo modo, se vê obrigado a apelar para algo objetivo e que, entretanto, é sempre subjetivo. Clareza e distinção de idéias são condição ou critério de verdade, mas não são a verdade, e não permitem à consciência sair do seu radical isolamento subjetivo.

Também em Kant, a verdade não tem mais seu fundamento nas coisas, com referência às quais um juízo da inteligência se estabelece na divisão ou composição, mas é uma pura relação imanente da inteligência. Na *Lógica*, vai definir a verdade formal como a concordância do conhecimento consigo mesmo e na *Crítica da Razão Pura*, entende a verdade como a concordância do conhecimento com seu objeto, ou, melhor dizendo, o acordo do juízo com as leis imanentes da razão. É sempre verdade que Kant não se afasta da relação gnosiológica essencial entre o sujeito e o *objeto-termo*, mais ao confundir esse com o conhecimento em si não-contraditório, terá assim uma verdade totalmente imanente ao sujeito. Se há um problema nessa concepção é que a *mens mensurans* deverá aceitar juízos contraditórios simultaneamente verdadeiros; não se teria por outro lado um critério válido de verdade, o entendimento sempre seria verdadeiro e, por fim não teriam cabimento hipóteses e

suposições<sup>4</sup>. Acrescente-se que a coerência do pensamento consigo mesmo é condição de possibilidade do próprio pensamento, mas não se há de entender como verdade. Uma proposição pode ser coerente e falsa, ao mesmo tempo, exigindo, de qualquer modo, a comprovação empírica, para se saber de sua falsidade ou de sua veracidade. Mario Bruno Sproviero escreveu com muita propriedade, a respeito da posição idealista:

O idealismo tende à verdade imanente, ao fechamento num sistema, ao conhecimento não-intencional. Aspira a uma verdade criada por seu espírito e para si, não aceita uma verdade dada, não aceita o dado e não deveria aceitar a experiência. Sua verdade não deveria então transcender seu próprio espírito, valendo só para este<sup>5</sup>.

Se a verdade kantiana é uma correspondência fechada entre o conhecimento e seu objeto, a verdade no pragmatismo, em mais de um aspecto, àquela se liga, não fosse pela supremacia que em ambas se dá à razão prática sobre a teórica. No pragmatismo, porém, a ênfase recai sobre a experiência que decidirá sobre a funcionalidade de uma teoria e, portanto, sobre sua verdade. Não se há de negar a importância do pragmatismo nas assim chamadas verdades morais. Mas o pragmatismo não sabe bem o que fazer com as verdades evidentes, com os primeiros princípios, as verdades matemáticas, o conhecimento abstrato. O caminho eclético é com frequência o escolhido, na escolha dos critérios, propondo-se um conjunto de regras para harmonizar, purificar ou eliminar nos vários sistemas. Não se acha com clareza o critério para tal escolha, podendo muito bem deparar-se com teorias incompatíveis. Por essas razões, o mencionado Sproviero está com a razão quando afirma:

O pragmatismo, partindo da verdade de que o conhecimento deva servir à vida e favorecer as finalidades práticas, inverte a relação, e faz com que a verdade deva ser reduzida a promover a prática da vida. Ora a própria condução da vida e de suas finalidades depende fundamentalmente da verdade que o homem tenha de si mesmo<sup>6</sup>.

O pragmatismo leva naturalmente ao voluntarismo. A verdade é uma *adequatio intellectus ad voluntatem* ou, por outra, sobressalta-se o império da vontade que está acima das razões da razão. No máximo, essa sai depois, buscando justificativas racionais para iniciativas da vontade livre. Desde a Idade Média, Duns Scotus vinha afirmando isso, para se opor ao determinismo grego e averroísta e enfatizar a soberania absoluta da vontade divina, na

---

<sup>4</sup>Consulte-se: J. M. DE ALEJANDRO, **Gnoseología**, 1969, p. 97-110. Sobre a “objetivação” no sentido kantiano, p. 89-90.

<sup>5</sup> A verdade e a evidência – estudo introdutório. In: TOMÁS DE AQUINO, **Verdade e conhecimento**, p. 90-91.

<sup>6</sup> Ibidem, p. 93.

semelhança com a qual a vontade humana também se poderia considerar absoluta, na medida em que pode abster-se de querer, como pode querer o mal enquanto mal. Há voluntarismo em Descartes, como demonstrou Étienne Gilson, como o encontraremos em Schelling, em Schopenhauer e em Nietzsche. Schopenhauer encarna emblematicamente essa tendência. Para ele a essência verdadeira é a Vontade cega e irracional, da qual o mundo é uma objetivação através de vários graus, do mais baixo (as forças da natureza) ao mais alto (o homem, no qual a vontade se transforma em razão). Essa vontade se objetiva a si mesma sem escopo algum, jamais se sacia, é vontade infeliz. Objetivado pela vontade, o mundo é reino de miséria e escravidão. O querer implica necessidade e essa é dor, como é negativo o prazer, pois é só satisfação da necessidade. Apenas a universal vontade de viver, que nos transcende, explica por que *queremos* viver, preenchendo o vazio de nossas vidas. São enganos tecidos pela vontade o egoísmo e a fé no progresso da humanidade. O voluntarismo schopenhauriano constrói assim sua *verdade* essencializada no pessimismo da vontade na sua relação com o mundo e com a vida. Embora se pense a libertação da vontade e com ela da dor, por meio da arte, dos sentimentos de justiça e de compaixão e pela ascese, tal proposta não nos liberta do pessimismo, pois, ao anularmos a vontade de viver na não-vontade, mergulhamo-nos no nada (“no teu nada espero encontrar o todo”). O niilismo é uma forma paradoxal de encantamento da modernidade e a vontade de potência de Nietzsche não há de corrigir, como pretendia, o pessimismo de seu tempo.

Na filosofia contemporânea, não está ausente a preocupação com a verdade, mas o foco se centra na questão epistemológica, sem o pano de fundo ontológico e ético. São rediscutidas as tendências até aqui esboçadas, mas para se ver o que delas se pode aproveitar, se há algo a aproveitar-se, nos processos e resultados da ciência. Não parece de todo infundada a impressão de que, quando se fala em verdade, está-se falando não tanto em seu conceito, mas em seus critérios ou em suas condições. É o que se pode verificar na sintética exposição de Moser, Mulder e Trout<sup>7</sup>. É bem verdade que esses autores privilegiam a tradição anglo-saxônica de pensamento, voltada para os critérios de validação das asserções, tomando-se por base a objetividade da experiência. É o caso da discussão levada a efeito por Russell e Moore que entendem a seu modo o realismo e o idealismo<sup>8</sup>. Outra vertente, de grande interesse, é a francesa, na linha de Michel Foucault que busca vincular verdade e história, vista essa como “acontecimentalização”, como explica Candiotti:

---

<sup>7</sup> P. K. MOSER; D. H. MULDER; J. D. TROUT., **A teoria do conhecimento**: Uma introdução temática, p. 67-84.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 181ss.

aquilo qualificado de verdadeiro não habita num já-aí; antes é produzido como acontecimento num espaço e num tempo específicos. No espaço, na medida em que não pode ser válido em qualquer lugar; no tempo, porque algo é verdadeiro num tempo propício, num *kairós*<sup>9</sup>.

Todas essas tendências apontam, de um lado, para o permanente interesse sobre o tema e o(s) problema(s) que ele desencadeia. De outro, porém, acusam a perplexidade em que mergulhou a mente moderna, ao extrair a verdade de seu “nicho natural”, de sua relação com o Ser, de que é, primariamente, a manifestação e, só por isso, torna-se em sentido próprio a característica do discurso apofântico. Citar Aristóteles e Tomás de Aquino, prescindindo dessa relação de fundo, os poria, se vivos fossem, bastante incomodados e talvez um tanto irritados.

Fiquemo-nos com Tomás de Aquino que leu com muita fidelidade Aristóteles, talvez melhor que alguns leitores e tradutores modernos, muito embora o tenha feito à luz da fé que professava<sup>10</sup>. Com efeito, na questão que nos interessa, Tomás tem como cenário ontológico de fundo a realidade que é termo da ação criatural divina e para a qual o conhecimento humano se inclina, com o intuito de apreendê-la e de poder emitir um juízo verdadeiro e adequado a seu respeito. Mas sempre uma apreensão e um juízo aproximado, pois sabe Tomás que a realidade criada tem com o Criador, ou seja, com as idéias arquetípicas desse, uma relação de ser pensada e de ser, que só o Criador conhece. É o limite “negativo” de todo conhecimento humano, a incognoscibilidade última que, entretanto, sustenta a inteligibilidade “quanto a nós”, isto é, que está a nosso alcance. Nosso infinito desejo natural de conhecer, como se exprimira Aristóteles, na primeira linha de sua *Metafísica*, pode avançar sobre o desconhecido, para iluminá-lo e iluminar-se. Mas uma fronteira de sombras espera-o, desde que ele começa o seu esforço em direção à verdade.

O tema da verdade veio preencher a meditação de Tomás em vários lugares de sua obra, mas o leitor pode ater-se a dois principais: as *Questões discutidas sobre a Verdade*, questão I, e a questão 16 da Ia. Parte da *Suma Teológica*<sup>11</sup>. Perceber-se-á também com facilidade que o primeiro escrito é mais longo e pormenorizado, enquanto, no segundo, em

---

<sup>9</sup> C. CANDIOTTO, “Verdade e diferença no pensamento de Michel Foucault.” **Kriterion**, Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. XLVIII, n. 115, p. 204.

<sup>10</sup> Maria C. G. dos Reis, introduzindo a sua, aliás benemérita, tradução portuguesa do *De Anima* de Aristóteles, refere-se a um longo processo de “deturpação” do pensamento do Estagirita, ocorrido em maior escala com a filosofia escolástica “cujo maior expoente é Tomás de Aquino”. O termo “deturpação” não faz jus nem à leitura que os medievais fizeram de Aristóteles, nem ao esforço dos exegetas do século XX que, segundo a autora, empreenderam a “desmontagem paciente” do sistema monumental erguido por Tomás de Aquino. Veja-se: ARISTÓTELES. **De Anima**, p. 19.

razão do próprio caráter da *Suma*, o tratamento que Tomás apresenta é mais centrado teologicamente e não discute o problema do falso. Aliás, não se demora a examinar sequer a noção de verdade, como faz no art. I das *Questões Discutidas*. Não há lugar para percorrer aqui ambos os escritos, que são muito complexos.

Podemos reconhecer no *caput* do art. I da questão XVI da *Suma I*, a linha essencial do pensamento de Tomás. É passagem que se há de ler.

A pergunta que dirige a reflexão é sobre se a verdade se encontra na coisa, ou apenas no intelecto. “Verdadeiro é o que é”, afirmara Agostinho. Mais antigamente alguns filósofos, situando a verdade no intelecto, relativizaram-na a ponto de afirmar que “tudo o que parece é verdadeiro”. Não foi outra a opinião dos sofistas, como sabemos. Ora, daí se seguiria que proposições contraditórias seriam simultaneamente verdadeiras, na medida em que o parecessem a diversas pessoas. Vêem-se aí, pois, dois argumentos em defesa de que a verdade deve estar nas coisas, mais do que no intelecto. Não é essa a opinião de Tomás, não pelo menos nesses termos. Sua *determinatio* (o *caput* do artigo) inicia-se acentuando um fato básico: a *intentio* própria do ato de conhecer, aliás diferente do ato de desejar. Chamamos verdade, diz ele, aquilo a que tende o intelecto e o conhecimento consiste em que o conhecido está naquele que conhece – *cognitum in cognoscente*, ao oposto do ato de desejar que termina naquilo que o atrai. A consequência: o bem está na coisa que se deseja, enquanto o verdadeiro está no intelecto, na medida em que se conforma com a coisa conhecida. Assim, a razão de verdadeiro desliza do intelecto à coisa conhecida, que se diz nessa medida verdadeira. Note-se, porém, que não se trata de uma dependência absoluta da coisa com relação ao intelecto (não se está de modo algum num “lugar” idealista). De fato, explica Tomás, a coisa se refere ao intelecto por si ou acidentalmente. Tome-se como exemplo o da casa, que se refere por si ao intelecto de seu artífice, e acidentalmente a outro intelecto, do qual não depende. O juízo sobre uma coisa não se faz em razão do que lhe é acidental, mas essencial. Nesse sentido, uma coisa é verdadeira, falando-se de modo absoluto, de acordo com a relação com o intelecto do qual depende. Tomando-se ainda o exemplo da casa, ela é verdadeira quando se assemelha à forma que está na mente do artífice. Uma frase ou oração é verdadeira, enquanto é signo de um conhecimento intelectual verdadeiro – *inquantum est signum intellectus veri*. A conclusão é de tal modo importante que deve ser citada textualmente:

Assim também as coisas naturais são verdadeiras na medida em que se assemelham às representações que estão na mente divina: uma pedra é verdadeira, quando tem a

---

<sup>11</sup> Vejam-se também: *Super libros Sententiarum*, I, dis. 19, questão 5, a. 1; *Contra Gentiles*, I, 60; *Perihermenias*, I, lect. 3; *In duodecim libros Metaphysicorum Arist.* VI, Expositio VI, lect. 4.

natureza própria de pedra, preconcebida como tal pelo intelecto divino. – Assim, a verdade está principalmente no intelecto, secundariamente nas coisas, na medida em que se referem ao intelecto, como a seu princípio.

À primeira vista, o texto nos faria pensar que a instância decisória é nosso intelecto, que expandiria sua verdade para a realidade. Fica bastante claro, entretanto, que isso se dá apenas na atividade “técnica” (a casa deve corresponder à idéia do arquiteto). No conhecimento das coisas naturais, o intelecto recebe a forma das coisas e seu juízo é verdadeiro na medida em que corresponde a ela. As coisas naturais têm uma verdade “própria”, fundamento da verdade intelectual. O “ser” das coisas manifesta-se no intelecto. E mais. Esse “ser” das coisas naturais corresponde às representações que “estão na mente divina”, ou por outra, sua “objetividade” deriva dos arquétipos divinos, desse “princípio-causa” que, pensando, as põe no ser. A inteligibilidade das coisas depende, então, formalmente do conhecimento divino, e por essa razão elas são inteligíveis ao intelecto humano. Mas é sempre necessário *distinguir* aqui a razão formal do ente e a do verdadeiro, como explica Jean-Hervé Nicolas:

Se todo ente, na medida em que é, é inteligível, seu ser não se reduz à sua inteligibilidade, nem para o inteligente criado, que o conhece, nem mesmo para o intelecto divino no qual ele é, como inteligível na idéia eterna, mas que o faz ser em si mesmo por seu querer realizador. O ser não é pura e simplesmente redutível à inteligibilidade, tampouco se acrescenta a ela como um elemento opaco que a limitaria; ele é aquilo pelo qual o inteligível é tornado real<sup>12</sup>.

A partir dos princípios acima expostos, Tomás se apressa em mostrar por que Agostinho, Hilário e até Avicena propuseram definições aparentemente diversas de verdade. Quando os dois primeiros afirmaram que a verdade é a manifestação do ser, referiram-se à verdade no intelecto, que “manifesta”. Se se considera a verdade da coisa enquanto ordenada ao intelecto, vale a definição de Agostinho, no *Da Verdadeira Religião*, para o qual “a verdade é a perfeita semelhança com o princípio, sem nenhuma dessemelhança” ou esta de Anselmo: “A verdade é a retidão que só a mente percebe”. Pois algo é reto, explica Tomás, quando concorda com seu princípio, no que concorda também a definição de Avicena, para o qual “a verdade de cada coisa consiste na propriedade do seu ser que lhe foi conferido”.

Por último, não será supérfluo atender ao que Tomás diz como resposta a uma das objeções do início do artigo, onde se fez referência aos filósofos antigos. Eles não faziam proceder as espécies das coisas naturais de um intelecto, mas do acaso, diz Tomás, o que os levava a estabelecer a verdade das coisas em relação com o intelecto. Os inconvenientes que

---

<sup>12</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, p. 359, nota a. Jean-Hervé Nicolas é autor da introdução e notas ao tratado do Deus Único, traduzido nesse volume.

daí se seguiram, já apontados por Aristóteles na *Metafísica* (VI, 4, 1027 b 15-29), “não acontecem se fazemos consistir a verdade das coisas na relação com o intelecto divino” (Ad 2).

A observação é digna de nota. Ser e conhecer estão em relação íntima, de certo modo em recíproca dependência, ou, para parafrasearmos Heidegger, em *co-pertença*. Não se pode romper esse elo, a menos que se queira produzir um discurso autoreferente, circular, numa procura, ao que parece sempre fracassada, de garantia e de justificação.

## CONCLUSÃO

Outros aspectos haveriam de ser tratados aqui, para se ter idéia mais ou menos aproximada da reflexão tomasiana sobre a verdade. Os outros artigos da Questão 16 possibilitam esse aprofundamento. Mas é sempre preciso advertir para o fato de que a definição clássica, aristotélico-tomista, da verdade-concordância implica muito mais coisas do que uma simples afirmação do juízo, que separa ou une. Em especial, a verdade tomasiana implica que tal juízo é, na realidade, um meio para se ir à coisa mesma, de modo a obviar às dificuldades ocorridas no próprio ato em que se abstraiu o inteligível de suas condições sensíveis e materiais. E se se considera o transfundo ontoteológico acima mencionado, conclui-se que o intelecto humano, no ato de conhecer, procede à *reditio* do ato criador divino. Conhecer é, assim, percorrer o caminho de volta da criação, recuperar aquela “luz” (tantas vezes usaram os antigos e medievais a metáfora da luz!) que faz com que as coisas sejam e possam ser conhecidas. É nesse percurso em direção à Verdade que o intelecto humano, ao saber o mundo, toma consciência de si e se descobre imagem e semelhança do divino.

E o conhece.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

CANDIOTTO, Cesar. “Verdade e diferença no pensamento de Michel Foucault”. **Kriterion**, Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. XLVIII, n. 115, p. 203-217.

DE ALEJANDRO, José Maria. **Gnoseología**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969.

HEIDEGGER, M. A sentença de Anaximandro. In: **Pré-Socráticos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 26-53 (Os Pensadores).

MOSER, P. K.; MULDER, D. H.; TROUT, J. D. **A teoria do conhecimento: Uma introdução temática**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**, I: Questões 1-43. São Paulo: Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. **Verdade e conhecimento**. Tradução, estudos introdutórios e notas por Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 1999.