

Tomás de Aquino e a metafísica do *esse*

Thomas Aquinas and the metaphysics of *esse*

Ivanaldo Santos¹ & Sérgio Carlos da Silva Meneses²

Abstract: In this paper we will present the centrality of the concept of being, *esse*, in metaphysics of S. Thomas Aquinas (1225-1274), with emphasis on the influence of the Platonic notion of *participatio* in its elaboration. The research will explore the various influences received by Aquinas in the elaboration of his ontology, showing how the notions of causality, act and potency, participation, *esse* and *ens*, essence and existence, were synthesized organically and rigorously in a singular metaphysical perspective in the history of Western philosophy.

Keywords: *Esse. Ens. Essence. Act. Participatio.*

Resumo: Neste artigo apresentaremos a centralidade do conceito de ser, *esse*, na metafísica de São Tomás de Aquino (1225-1274), com ênfase na influência da noção platônica de *participatio* em sua elaboração. A pesquisa explora as várias influências recebidas pelo Aquinate na elaboração de sua ontologia, apresentando como as noções de causalidade, ato e potência, participação, *esse* e *ens*, essência e existência, foram sintetizadas de modo orgânico e rigoroso numa perspectiva metafísica original na história da filosofia ocidental.

Palavras-chave: *Esse. Ens. Essência. Ato. Participatio.*

1. Introdução

A redescoberta da centralidade do *esse* na metafísica de Santo Tomás surge a partir da pesquisa de autores como Norberto del Prado (1852-1918)³, Étienne Gilson (1884-1978)⁴, Jacques Maritain (1882-1973)⁵ e, sobretudo, Cornélio Fabro (1911–1995), o grande responsável por realçar a influência platônica na elaboração do *esse* tomista.

¹ Graduado em Filosofia, doutor em estudos da linguagem pela UFRN, pós-doutorado em estudos da linguagem pela USP, pós-doutorado em linguística pela PUC-SP, professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). E-mail: ivanaldosantos@yahoo.com.br.

² Licenciado e Especialista em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). E-mail: sergiocsmeneses@yahoo.com.br.

³ Cf. *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, 1911.

⁴ Cf. *Le thomisme, introduction au système de saint Thomas*, 1919; *L'esprit de la philosophie médiévale*, 1932.

⁵ Cf. *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, 1934; *Court traité de l'existence et de l'existent*, 1947.

O elemento central da ontologia de Santo Tomás, redescoberto no século XX, é a absoluta primazia do *esse* face a qualquer outro aspecto da realidade, é a consideração do *esse* como *perfectio omnium perfectionum*, perfeição de todas as perfeições, ato metafísico fundante e constitutivo do real. O *esse*, como fundamento da realidade, é anterior à *essentia* e, pela sua atualização, possibilita o ente (*ens*): *ens quod habet esse*, o ente é aquilo que tem ser⁶. A *diferença ontológica* tomista é assim colocada como a diferença entre aquilo que *é* e aquilo que *tem* ser. A relação de fundamentação do *ens* em relação ao *esse* é expressa pela noção platônica de *participatio*, a via pela qual o Aquinate situou a realidade ôntica no quadro mais abrangente do ser.

Constitui tarefa urgente para a filosofia compreender a ontologia de Santo Tomás de Aquino, que absorveu em si as principais categorias da metafísica clássica, dando-lhes, pelo trabalho de síntese que realizou, um significado original. Muito se sustentou que a filosofia de Santo Tomás nada mais teria sido do que uma mera cristianização de Aristóteles. É imperativo desfazer esse equívoco e atribuir à laboriosa especulação filosófica de Santo Tomás seu verdadeiro lugar na história da filosofia. Santo Tomás não se limitou a repetir dogmática e irrefletidamente as especulações do aristotelismo que no seu tempo começara a se difundir entre os escolásticos, nem tampouco escamoteou entre suas afirmações um ou outro ponto isolado para interpretá-las de modo forçado segundo a doutrina que professava, ou seja, a doutrina cristã. Ele as apresentou como parte integrante de um sistema filosófico vivo, sabendo harmonizá-las coerentemente com as influências platônicas e cristãs que dominavam a atividade intelectual de sua época. O resultado dessa síntese, um conceito original de ser que permeia toda a obra do Aquinate, é o que procuraremos demonstrar no desenvolvimento nesta pesquisa.

Por tudo isso, o objetivo do presente artigo é investigar a centralidade do conceito de ser, *esse*, na metafísica de São Tomás de Aquino (1225-1274), com ênfase na influência da noção platônica de *participatio* em sua elaboração. A pesquisa explora as várias influências recebidas pelo Aquinate na elaboração de sua ontologia, apresentando como as noções de causalidade, ato e potência, participação, *esse* e *ens*, essência e existência, foram sintetizadas de modo orgânico e rigoroso numa perspectiva metafísica original na história da filosofia ocidental.

2. Formação do *esse* em Tomás de Aquino

a. Principais influências

Santo Tomás de Aquino viveu no século XIII, o apogeu da cultura medieval⁷, quando a escolástica atingiu seu estágio mais maduro e as

⁶ *Suma Theologiae*, I-II, q. 26 a. 4.

⁷ Sobre a vida de Santo Tomás de Aquino e o ambiente intelectual que o cercava, consultar *Introducción a Tomás de Aquino*, do tomista espanhol Santiago Ramirez, e o já citado *Breve Introduzione al Tomismo*, do tomista italiano Cornélio Fabro.

universidades se espalharam por toda a Europa, da Península Ibérica à Escandinávia, favorecendo intenso intercâmbio cultural e o florescer da vida intelectual. Para compreender a especulação tomasiana acerca do problema do ser, é necessário considerar, nesse ambiente, as influências sob as quais Santo Tomás elaborou sua metafísica. Segundo Cornélio Fabro, “o problema das fontes do pensamento tomista é tão fundamental que constitui a chave para compreender a formação deste pensamento”⁸. Pesquisar a genealogia da elaboração do *esse* tomasiano constitui tarefa decisiva na compreensão da expressão acabada de seu pensamento. Consideraremos três grandes influências absorvidas por S. Tomás em sua metafísica: o cristianismo, o aristotelismo e o platonismo.

A cultura medieval foi produto da assimilação da cultura greco-romana pelo cristianismo, que, por meio da instituição da Igreja, foi responsável pela sua unidade. Nesta época de instabilidade social e política, a vida intelectual europeia sobreviveu apenas sob promoção e tutela da Igreja cristã e foi por ela profundamente influenciada. Tomás de Aquino, frade dominicano, teve sua obra impregnada pelo dogma cristão, não sendo exagero que este tenha sido a principal fonte de sua especulação metafísica. O cristianismo marcou profundamente a especulação filosófica do Ocidente sobretudo através da noção de *criação*⁹. A cosmologia dos filósofos gregos tendia a conceber o tempo como eterno ou cíclico, pois a ruptura com a ideia de *eterno retorno*, típica das cosmogonias antigas, ainda não havia se concretizado plenamente. O dogma cristão, por sua vez, afirmava de modo enfático a absoluta criaturalidade da espaço-temporalidade, contrastada pela eternidade exclusiva do Deus criador que dissera de Si mesmo: “*Ego sum qui sum*” (Ex. III, 14). O cristianismo estabelece assim a integral dependência entre dois planos de realidade: um incriado, que existe por si, e outro criado, que não tem seu fundamento em si. Essa doutrina cristã irá influenciar profundamente a cosmologia medieval, e será incorporada por Santo Tomás na ontologia, determinando seu conceito de ser¹⁰.

A noção de um Deus que é, ao mesmo tempo, transcendente e criador, implica comunicabilidade ontológica entre os planos transcendente e imanente da realidade: o mundo só *é* (só existe) na medida em que foi criado, isto é, na medida em que *recebeu* seu ser de Deus. O Deus cristão não é apenas o Modelo (*παράδειγμα*) do *Timeu* platônico, do qual o mundo corruptível é reprodução imperfeita, nem um Demiurgo – como é apresentado na *República* de Platão – que busca inspiração para sua obra, o mundo físico, contemplando as formas

⁸ FABRO, Cornélio. *Introducción al tomismo*, p. 29, tradução nossa.

⁹ Para uma visão detalhada da influência do cristianismo sobre a filosofia, cf. os três primeiros capítulos de GILSON, Étienne. *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 1932.

¹⁰ A importância central da distinção entre o incriado e o criado para a ontologia de Santo Tomás foi largamente tratada por Norberto del Prado em *De veritate fundamentalī philosophiae christianae* (Sobre a verdade fundamental da filosofia cristã), obra de 1911 jamais traduzida do latim para o português.

eternas fora de si. Tampouco o Deus cristão pode ser comparado, sem ressalvas, ao Ato Puro aristotélico, o pensamento que pensa exclusivamente a si, e que desconhece o mundo corruptível pela incapacidade de conceber o imperfeito, ou a um Motor Imóvel (*ὁ οὐ κινούμενος κινεῖ*), que move o mundo por atração desde uma posição ontologicamente incomunicável. O Deus cristão, diversamente, *cria* o mundo do nada (*ex nihilo*) comunicando-lhe seu próprio ser. O ato criativo é, para a teologia cristã, a expansão amorosa do divino de si mesmo para as criaturas. Esta ideia, que aos ocidentais, no contexto de dois mil anos de cristianismo, parece tão familiar, inexistiu tanto nas cosmogonias mítico-poéticas da Idade Antiga quanto nas cosmologias da filosofia helênica. Nem mesmo os dois grandes sistemas antigos, de Platão e Aristóteles, embora pareçam ter divisado uma concepção similar¹¹, chegaram à clareza conceitual da teologia cristã quanto à fundamentação ontológica do plano imanente/temporal no plano transcendente/eterno. Sobre esse problema, afirma Fabro:

Nem o Bem ou a Ideia neoplatônica, nem o Ato Puro aristotélico, se mesclam com o “devir” e com o “múltiplo”, com os quais, ao contrário, se mescla e se faz presente essencialmente o Deus criador e conservador do mundo, segundo o cristianismo.¹²

A fé cristã de Santo Tomás no dogma da criação é, desta forma, componente chave para a compreensão de sua ontologia, embora seu método filosófico não tome o conteúdo da revelação cristã como premissa, mas procure demonstrar sua veracidade por vias racionais. Com efeito, Santo Tomás, na abordagem de questões filosóficas, sempre foi, contra a tendência agostiniana, um inflexível defensor da separação estrita entre o que estava sob o domínio da fé, cujo critério de verdade é a autoridade sobrenatural revelante, e o que estava sob o domínio da razão, cujo critério de verdade era a demonstração apodítica¹³. Dizer que a doutrina da criação influenciou o conceito de ser em Santo Tomás é constatar que este foi vértice para o qual convergiu sua especulação metafísica, não que ele a tenha tomado como premissa.

No que diz respeito à filosofia desse período, se pode dizer que a "novidade revolucionária da biblioteca do século XIII foi a tradução das obras de filosofia natural e de metafísica, ética e política de Aristóteles"¹⁴. O impacto que a tradução da maioria das obras de Aristóteles, primeiramente por via árabe e depois através de traduções latinas a partir do grego, teve sob o pensamento medieval, começou a se notar:

¹¹ Sobretudo Platão, com sua noção de causalidade universal do Bem.

¹² FABRO, Cornélio, *Participación y Causalidad Según Tomás de Aquino*, p. 22, tradução nossa.

¹³ FABRO, Cornélio, *Introducción al tomismo*, p. 69-80, tradução nossa.

¹⁴ *ibidem*, p. 29, tradução nossa.

[...] neste ponto, uma revolução está prestes a eclodir: a revolução determinada pelo influxo das obras da filosofia grega e árabe. A Idade Média sempre esteve em posse de parte da obra de Aristóteles. O século XII possui a totalidade do "Organon". A partir desse momento, certas partes da "Física" aristotélica são conhecidas nos círculos acadêmicos de Chartres [...]. A situação na qual encontramos os filósofos do início do século XIII é muito diferente. A "Física" e a "Metafísica" de Aristóteles, sua forma abreviada por Avicena e os comentários de Averróis, são traduzidos do árabe para o latim, graças, principalmente, aos tradutores da Faculdade de Toledo.¹⁵

Sabe-se que Santo Tomás, desde adolescente, quando na Universidade de Nápoles, tivera contato com textos aristotélicos por intermédio dos seus mestres Martín de Dácia e Pedro de Irlanda¹⁶. Posteriormente, já na Universidade de Colônia, pôde se aprofundar no conhecimento de Aristóteles¹⁷. A influência de Aristóteles sobre o pensamento de Santo Tomás de Aquino foi decisiva, como é largamente conhecido. No plano ontológico, que particularmente nos interessa neste artigo, a filosofia tomasiana absorveu de Aristóteles sobretudo a noção de *causalidade*, mediante a adoção das noções de *ato* e *potência* como termos metafísicos do *movimento* (*κίνησις*). Na busca por conciliar o paradoxo parmenídeo-heraclitiano sobre as realidades de ser e devir, Aristóteles concebeu o ser mutável como constituído por dois princípios metafísicos distintos, um determinante, ontologicamente positivo, o ato (*ἐνέργεια*), e outro determinável, mera possibilidade de efetivar-se, a potência (*δύναμις*). A causalidade está no princípio da *κίνησις*, a atualização da potência, isto é, a efetivação, no real, de uma possibilidade. O ato aristotélico, como princípio motriz da realidade sensível, ontologicamente anterior à potência, é causa (*αἴτιον*) do que há de ontologicamente positivo nos entes. Esta contribuição será, como veremos adiante, crucial para elaboração do conceito tomista de ser.

A assimilação de Aristóteles por Santo Tomás produziu uma ruptura de sua filosofia com o platonismo agostiniano reinante no seu tempo, sobretudo em questões gnosiológicas, mas o Aquinate esteve longe de estar isento de receber a grande e decisiva influência que a filosofia platônica teve na formação intelectual da Idade Média, destacadamente por meio da enorme

¹⁵ GILSON, Étienne. *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 13-14, tradução nossa.

¹⁶ Cf. RAMIREZ, Santiago. *Introducción a Tomás de Aquino*, p. 9, tradução nossa.

¹⁷ Cf. RAMIREZ, Santiago. *Introducción a Tomás de Aquino*, p. 19, tradução nossa.

influência de Santo Agostinho sobre a cultura medieval. Sobre essas questões, afirma-se:

O Doutor Angélico podia conhecer diretamente de Platão o *Timeu*, na versão-comentário de Calcídio — que inspirou o platonismo humanista da escola de Chartres — e talvez o *Fedon* e o *Menon*; a doutrina platônica estava também difundida pelas obras de Cícero e especialmente pelo comentário ao *Somnium Scipionis* de Macrobio; Entretanto, a fonte principal do platonismo medieval foi Santo Agostinho.¹⁸

Outra grande e decisiva influência platônica no pensamento de Santo Tomás foi, como atesta o mesmo Fabro, Pseudo-Dionísio, o Areopagita:

Mais original é a relação de Santo Tomás com a outra fonte do neoplatonismo teológico, que é o Pseudo-Dionísio, cujo influxo iguala, e em alguns problemas, supera, o do próprio Santo Agostinho. Do *Corpus Dionysianum* Santo Tomás comentou [...] o *De divinis nominibus* [...]. A influência do Pseudo-Dionísio é grande e compreende os problemas mais árduos da metafísica, como a doutrina dos transcendentais e da analogia, o conhecimento de Deus (a teologia afirmativa e negativa) e o problema do mal. Este Dionísio, segundo Santo Tomás, soube extrair melhor do que ninguém os erros da filosofia platônica e inserir o núcleo profundo de sua verdade na teologia cristã.¹⁹

É assim, em um ambiente cultural moldado pelo cristianismo que absorvera o platonismo como inspiração filosófica, e que recém descobrira Aristóteles, onde Santo Tomás de Aquino construirá sua original teoria da *metafísica do ser*. Procuraremos em seguida realçar o componente platônico presente na elaboração do *esse* tomista e o modo como Santo Tomás o integrou às influências cristã e aristotélica na elaboração de uma noção de ser como ato.

b. *Participatio*: a influência platônica

Uma consideração honesta acerca da influência do platonismo sobre Santo Tomás obriga inicialmente a destacar que, ao contrário do que ocorre com as obras de Aristóteles, o Aquinate não teve contato direto com considerável parte das obras de Platão. Salvo o *Timeu* e talvez o *Fedon* e o

¹⁸ FABRO, Cornélio, *op. cit.*, *loc. cit.*, tradução nossa.

¹⁹ FABRO, Cornélio, *op. cit.*, *loc. cit.*, tradução nossa.

*Menon*²⁰ Santo Tomás desconhece os diálogos platônicos. Sobre o modo de influência do platonismo sobre Santo Tomás, destaca Fabro:

É necessário reconhecer que Platão, tal como aparece em seus escritos, é um Platão "refletido", tal como se podia representar segundo as referências polêmicas dos textos aristotélicos. O "Platão real" que foi acessível para Santo Tomás, é, ainda que a expressão possa parecer para paradoxal, o da tradição neoplatônica grega e latina, maturada, por conseguinte, por quase quinze séculos de cultura que culmina no advento do cristianismo.²¹

Não obstante o desconhecimento da maioria dos diálogos de Platão, é possível reconhecer inequivocamente a presença de pontos centrais do pensamento platônico na ontologia tomasiana, absorvidos por via indireta, mas real. A principal influência platônica na filosofia tomasiana é a noção de *participatio*. Platão concebe os entes da natureza (*φύσις*) como partícipes, entes cujo fundamento está em outro. Segundo interpretação corrente, Platão compreende a verdadeira realidade como forma (*εἶδος*) ou ideia (*ἰδέα*), princípios imateriais, imutáveis e eternos que existem separados do mundo físico, num plano superior. Tais princípios teriam servido de modelo (*παράδειγμα*) segundo o qual os entes da realidade física foram moldados. A inteligibilidade constitui assim, para Platão, o estrato máximo da realidade, enquanto os entes deste mundo físico *participam* de modo imperfeito, no sentido de ser material, mutável, temporal, da perfeição das formas eternas, recebendo delas sua essência (*οὐσία*). Veremos adiante como Santo Tomás incorpora a *participatio* platônica na formulação de sua ontologia, mas a transfigura, transportando-a do domínio formal para o domínio ontológico²².

A *participatio* platônica, absorvida e transfigurada por Santo Tomás, é a chave conceitual de sua explicação da relação entre as realidades transcendente e imanente. Na terminologia tomasiana, o dualismo dos termos da *participatio* assume formas variadas, exprimindo-se ora através do binômio *ens/esse* ou *ens/ipsium esse*, ora como ser finito e ser infinito, ora como ser criado e ser incriado. Em nossa exposição procuraremos, na medida do possível, reduzir a variedade dessas formas ao binômio *ens/esse*.

²⁰ FABRO, Cornélio, *op. cit.*, p. 30.

²¹ FABRO, Cornélio, *Participación y Causalidad Según Tomás de Aquino*, p. 172-173, tradução nossa.

²² Algumas interpretações de Platão afirmam que a participação (*μεταξί*) platônica transcende o domínio meramente formal, uma vez que ele sustenta a causalidade universal do bem (*ἀγαθός*), que está para além de toda essência. Essa discussão, que ultrapassa o limite dessa pesquisa, não invalida que o *esse* tomista não pode ser equiparado ao *ἀγαθός* platônico senão pela sua transfiguração através da integração com a causalidade aristotélica e a ideia cristã de criação.

Assim, para Santo Tomás, a *participatio* explica a relação entre o ente e o ser. É o que afirma Fabro:

[...] Santo Tomás encontrou a solução fundamental da estrutura do finito mediante um retorno à noção platônica de participação [...] como a única fórmula capaz de expressar a relação das partes com o Todo, do finito com o infinito, dos existentes com o próprio Ser.²³

A presença da noção de participação pode ser exemplificada em vários pontos da obra de Santo Tomás. Citamos, a título de exemplificação, uma seleção de excertos:

Alguns, como os platônicos, sustentaram que as formas das coisas sensíveis existiam de modo separado para além da matéria, e que por este motivo eram efetivamente inteligíveis, de modo que, em função da participação da matéria sensível nessas formas, a mente humana possuiria conhecimento.²⁴

As coisas que existem fora da mente, de acordo com Platão, adquirem a forma de gênero ou espécie participando da "ideia", de modo que a mente não conhece uma pedra exceto através da participação na "ideia" de pedra. A alma, desta forma, participa da ciência e do conhecimento das coisas quando suas "formas" ou "ideias" se imprimem nela.²⁵

Os platônicos alegaram que as formas separadas causam a geração de duas maneiras: em primeiro lugar, por geração; em segundo lugar, por exemplaridade [...]. É a razão pela qual os platônicos postularam formas

²³ FABRO, Cornélio, *op. cit.*, p. 174, tradução nossa.

²⁴ "Quidam enim, ut Platonici, posuerunt formas rerum sensibilium esse a materia separatas, et sic esse intelligibiles actu, et per earum participationem a materia sensibili effici individua in natura; earum vero participatione humanas mentes scientiam habere" – Tomás de Aquino. *De Veritate*, q.10 a.6, tradução nossa.

²⁵ "Ad cuius evidentiam sciendum est, quod sicut Plato ponebat quod res extra animam existentes assequuntur formam generis vel speciei per hoc quod participant ideam, ita anima formatur per scientiam ex hoc quod participat ideam, ita quod anima non cognoscit lapidem nisi per hoc quod participat ideam lapidis, ex quo sequitur quod omnium eorum, quae habent unam ideam, est una scientia" – Tomás de Aquino. *In Ethicam*, I, lec 6, tradução nossa.

separadas foi a de que elas poderiam ser a causa dos processos de geração no mundo.²⁶

E, de modo enfático, endossando a noção de participação, Santo Tomás sustenta:

É necessário, então, que as espécies das coisas causadas e destinadas por um agente intelectual existam antes no seu intelecto, como as formas dos artefatos preexistem na mente do artista e são a partir daí efetivadas. Todas as formas que estão nas substâncias inferiores, e todos os movimentos, são derivados das formas intelectuais que estão no intelecto de alguma substância ou substâncias. E, por esta razão, Boécio diz em seu livro *De Trinitate*, VII, que as formas que estão na matéria vêm de formas que existem sem matéria. Desta forma verifica-se o que disse Platão: que as formas separadas são o princípio das formas que estão na matéria.²⁷

Nota-se nos excertos citados acima que Santo Tomás absorveu a *participatio* platônica no âmbito da essência ou forma, isto é, no âmbito da *inteligibilidade* dos entes, que só podem ser concebidos pelo intelecto porque recebem, na condição material na qual estão individuados, a forma imaterial das ideias puras. Vale ressaltar que as formas separadas postuladas por Platão foram integradas pela doutrina cristã e "finalmente encontraram 'seu lugar de origem', o Intelecto divino, que a Revelação ensinou a chamar o Verbo eterno do Pai, na qual estão presentes, *ab aeterno*, as razões ideais da criação"²⁸. O "Verbo eterno" é uma alusão à interpretação joanina de Cristo como o *λόγος* fundante da realidade, que era "no princípio" (*ἐν ἀρχῇ*)²⁹.

²⁶ "Sciendum est autem, quod Platonici ponebant species esse causas generationis dupliciter. Uno modo per modum generantis, et alio modo per modum exemplaris [...] Haec enim erat una causa, quare Platonici species ponebant, ut essent causa generationis in rebus" – Tomás de Aquino. *In Metaphysicam*, VII, lect. 7, tradução nossa.

²⁷ "Oportet autem quod species eorum quae causantur et intenduntur ab intellectuali agente, praeexistant in intellectu ipsius: sicut formae artificiatorum praeexistunt in intellectu artificis, et ex eis deriventur in effectus. Omnes igitur formae quae sunt in istis inferioribus, et omnes motus, derivantur a formis intellectualibus quae sunt in intellectu alicuius substantiae, vel aliquarum. Et propter hoc dicit Boetius, in libro de Trin., quod formae quae sunt in materia, venerunt a formis quae sunt sine materia. Et quantum ad hoc verificatur dictum Platonis, quod formae separatae sunt principia formarum quae sunt in matéria" – Tomás de Aquino. *Contra Gentes*, III, 24, tradução nossa.

²⁸ FABRO, Cornélio, *op. cit.*, p. 173., tradução nossa.

²⁹ "ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος [...] οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν" (Jo I, 1-3).

O Aquinate, contudo, com já indicamos, não se limitou a sustentar que a realidade finita existente abaixo do *Logos* eterno recebe por participação apenas sua estrutura eidética. Ele vai além e sustenta que a *participatio* atinge também o âmbito ontológico e opera na própria produção do real. A *participatio* da ontologia tomasiana abrange assim aqueles que são, para Santo Tomás, os dois princípios entitativos do ser criado, a essência e a existência. O *ens* — o ser finito — não pode ser outra coisa senão uma realidade ontologicamente participante:

Tudo o que tem alguma perfeição por participação se reduz, em seu princípio e em sua causa, ao que possui tal perfeição por essência, assim como o ferro incandescente participa da incandescência do fogo, que é incandescente por si mesmo. [...] Deus é seu próprio ser, e o que a Ele convém por essência, a tudo o mais convém por participação, pois a essência de nenhuma outra coisa é o seu próprio ser, dado que o que é absoluto e subsistente por si mesmo não pode ser mais do que um.³⁰

O que se diz que é por essência é causa de tudo aquilo que se diz que é por participação, assim como o fogo é a causa de tudo enquanto tal é incandescente. Deus, porém, é pela sua essência, porque ele é seu próprio ser. Todos os outros entes o são por participação, pois o ente que é seu próprio ser não pode ser senão apenas um [...]. Deus, portanto, é a causa do ser de todas as outras coisas.³¹

Assim, concluímos que a metafísica tomasiana absorveu do platonismo sua noção de *participatio* integrando-a num *insight* ontológico mais profundo. A *participatio* assume, em Santo Tomás, um nível de abrangência desconhecido – ou apenas sugerido – pelo platonismo, e seu alcance se expande da *causalidade exemplar* das ideias eternas até a *causalidade ontológica* no âmbito da produção e fundamentação do real. Esse novo conceito de participação, que migra da

³⁰ "Omne quod habet aliquid per participationem, reducitur in id quod habet illud per essentiam, sicut in principium et causam; sicut ferrum ignitum participat igneitate ab eo quod est ignis per essentiam suam. [...] Deus est ipsum suum esse, unde esse convenit ei per suam essentiam, omnibus autem aliis convenit per participationem: non enim alicuius alterius essentia est suum esse, quia esse absolutum et per se subsistens non potest esse nisi unum" – Tomás de Aquino, *Compendium Theologiae*, I, 68, tradução nossa.

³¹ "Quod per essentiam dicitur, est causa omnium quae per participationem dicuntur: sicut ignis est causa omnium ignitorum in quantum huiusmodi. Deus autem est ens per essentiam suam: quia est ipsum esse. Omne autem aliud ens est ens per participationem: quia ens quod sit suum esse non potest esse nisi unum [...]. Deus igitur est causa essendi omnibus aliis" – Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, 15, tradução nossa.

órbita mais exterior do ente, a essência, para sua constituição mais íntima, a existência, será desenvolvido no próximo capítulo.

3. A metafísica do *esse*

a. Essência e ser

A *participatio* platônica surge na ontologia tomasiana como resposta a um problema que Santo Tomás constata haver na estrutura do real. O desenvolvimento desta questão nos coloca diante de uma das teses centrais do tomismo: a verdadeira distinção entre essência e existência — ou, mais precisamente, a verdadeira distinção entre essência (*essentia*) e ser (*esse*) ou ato de ser (*actus essendi*)³². Tal distinção, que já se encontra presente na distinção aristotélica entre “aquilo que algo é” (*τί ἐστίν*) e o “fato de que algo é” (*ὅτι ἔστιν*), foi absorvida por Santo Tomás através da influência árabe (persa, na verdade) de Avicena³³.

A distinção entre *essentia* e *esse* expressa uma cisão que Santo Tomás julga haver no *ens* entre sua estrutura eidética e sua concretude ontológica. A cisão entre *essentia* e *esse* manifesta uma experiência básica: o fato de que as notas constitutivas de uma coisa determinada nos apareçam ao intelecto sem nos dizer nada sobre o fato dela possuir ou não efetividade ontológica. Santo Tomás explica-o de maneira concisa em sua obra de juventude *De Ente et Essentia*:

O que não é concebido como essência ou quiddidade advém de fora e faz composição com a essência, pois nenhuma essência se pode conceber sem os elementos que são suas partes. Ora, toda essência ou quiddidade pode ser concebida sem que se conceba algo a respeito do seu ser. Posso conceber o que é o Homem ou a Fénix e, entretanto, ignorar sua existência (*esse suo*) nas coisas da natureza. Assim, é evidente que o ser é distinto da essência ou da quiddidade.³⁴

³² O binômio essência-existência é usado pela maioria dos tomistas, mas procuramos acatar a sugestão de Cornélio Fabro e usar o vocabulário próprio de Santo Tomás, evitando a palavra *existentia*, que lhe é estranha, e preferindo os termos *esse* ou *actus essendi*.

³³ Cf. REALE, Giovanni / ANTISERI, Dario. *História da filosofia: patrística e escolástica*, p. 192-193.

³⁴ “Quicquid enim non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate” – Tomás de Aquino, *De Ente et Essentia*, 5, 77, tradução nossa.

À estrutura eidética de um ente falta a nota mais característica e imprescindível de qualquer *ens*: o *esse*³⁵. E Santo Tomás afirma que este é um dado da realidade pelo fato de que podemos conceber meras possibilidades desprovidas de concretude ontológica. Tais possibilidades podem se nos apresentar à inteligência na riqueza de constituições eidéticas autênticas, sem que as notas que lhes caracterizam como tais ou quais possibilidades impliquem que elas *sejam*, tal como um matemático poderia conceber um polígono de cem mil lados e estabelecer-lhe as relações matemáticas apropriadas, sem que, entretanto, tal polígono esteja de fato instanciado na realidade. Isto é assim, explicaria Santo Tomás, porque o *esse* é realmente distinto da *essentia*: ele “advém de fora” (*adveniens extra*) para com ela entrar em composição e produzir a realidade do *ens*³⁶.

A dicotomia *essentia-esse* é um traço característico da realidade ôntica, condição inescapável do *ens*: em tudo aquilo que está exercendo a ação de ser no tempo-espaço, a concretude existencial não é predicada da estrutura eidética. Enfatiza a universalidade deste dualismo o filósofo tomista Jacques Maritain:

[...] quando consideramos as diversas coisas, há semelhantemente em cada uma delas uma relação típica entre *aquilo* que é (o que os filósofos chamam essência ou natureza) e o *esse* ou a existência do aquilo. E assim esta noção de ser implica dentro de si mesma uma espécie de polaridade essência-existência.

Não podemos ter uma noção do ser que abstraia completamente um destes dois aspectos. [...] o conceito de ser envolve implicitamente em sua unidade analógica ou polivalente [...], em virtude de sua própria estrutura essencial [...] em todos os graus de sua polivalência e para todos os tipos de ser aos quais pode ser aplicado [...] no campo infinito que pode cobrir, os dois termos ligados e associados da dualidade essência-existência, que o espírito não pode *isolar* em conceito separados.³⁷

A universalidade da dualidade *essentia-esse*, ineludível à condição ôntica, enseja o questionamento sobre a “presença” do *esse* no *ens*. Pois se a concretude ontológica de tudo que nos rodeia *adveniens extra*, é justo especular porque, enfim, há algo em vez de nada? Santo Tomás responde a esta inquietação sustentando que para que haja algo em vez de nada é preciso que

³⁵ *Ens*, em língua latina, é particípio presente do verbo ser, *esse*.

³⁶ Santo Tomás sustenta ou sugere a distinção real entre *essentia* e *esse* no domínio ôntico em várias passagens de sua obra. Além do trecho de *De Ente et Essentia*, 5, cf. I *Contra Gentes* 38, 52, 53, 54; *De Potentia Dei*, 4; *De Spiritualibus Creaturis* 1; *De Veritate* 27,1 ad 8.

³⁷ MARITAIN, Jacques. *Sete lições sobre o ser*. p. 71-72.

haja algo que não possa não ser, isto é, algo cuja concretude ontológica seja predicada de sua estrutura eidética. Em linguagem tomasiana, algo cuja *essentia est suum esse*³⁸, cuja essência é seu ser. Santo Tomás chama enfaticamente este “algo” de *ipsum esse subsistens*³⁹, o próprio ser subsistente, que não é nada senão o mesmo *esse* participado que “advém de fora” e produz a realidade participante do *ens*.

Sobre a natureza disto que atualiza a *essentia* e produz o *ens*, Santo Tomás afirma que ele é em ato, pois “nada dá o ser senão enquanto é ente em ato”⁴⁰. O *esse* é, portanto, ato, positividade ontológica que subjaz no íntimo das coisas como seu fundamento. Santo Tomás exprime assim essa compreensão, em seu estilo tão peculiarmente conciso: *esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*⁴¹, isto é, “o ser é a atualidade de todos os atos e, assim, a perfeição de todas as perfeições”. Cornélio Fabro, tentando expressar a natureza quase inefável da atualidade do ser em Santo Tomás, ressalta:

O ser [...] de Santo Tomás não é fenômeno, nem nómeno, nem substância, nem acidente: é simplesmente ato; [...] o ser tomista expressa a plenitude do ato que se possui por essência [...] ou que repousa (*quiescit*) no coração de todo ser, como a energia primordial participada que o sustenta fora do nada.⁴²

Abordaremos este aspecto do *esse* como ato subsistente participado posteriormente. Por hora é preciso considerar ainda a relação comparativa entre a estrutura eidética e a concretude ontológica, que ocupa lugar de destaque na ontologia tomista.

A estrutura eidética de um ente, desprovida do *esse* que “advém de fora” e que lhe é absolutamente imprescindível para que tome parte na realidade, não é propriamente. Uma essência não possui concretude ontológica, não está ainda na posse do ato de ser e não integra esta ordem de coisas que *são*. A estrutura eidética por si mesma se nos apresenta como *possibilidade* que precisa ser *atualizada* para se tornar real. Os princípios aristotélicos de potência e ato são assumidos por Santo Tomás para explicitar a cisão *essentia-esse*, conforme comenta Gardeil: “A existência se manifesta inicialmente como pura atualidade, e como ato ou perfeição última: [...] em face disto, a essência aparece como uma potência, isto é, como uma capacidade real de receber”⁴³. Para compreender a originalidade do pensamento de Santo Tomás nesta

³⁸ *Summa Theologiae*, 1, q.3 a.4.

³⁹ *Summa Theologiae*, 1, q.4. a.2; *Contra Gentes*, II, 15.

⁴⁰ “Nihil enim dat esse nisi in quantum est ens actu” - *Contra Gentes*, III, 66, tradução nossa.

⁴¹ *De Potentia Dei*, 7, 2, 8.

⁴² FABRO, Cornélio, *op. cit.*, p. 52, tradução nossa.

⁴³ GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à Filosofia de S. Tomás de Aquino*, p. 967.

matéria é preciso destacar a diferença marcante que há entre as ontologias tomasiana e grega (platônica e aristotélica).

Platão atribuía à constituição eidética dos entes, como vimos, a condição ontológica mais elevada, de modo que as formas sensíveis, vestígios imitativos das ideias eternas nos entes, constituíam para Platão o mais alto grau ontológico. Esta predileção pelo ideal está bem ilustrada em seus diálogos, em seu elogio da matemática, em sua epistemologia da reminiscência, em suas concepções políticas sobre a *pólis* paradigmática, etc. Aristóteles, por sua vez, embora imanentizando o *εἶδος* no ente individual concreto pela proposição de uma ontologia hilemorfista, onde o composto (*σύνολος*) entre matéria e forma constitui de fato a realidade, ainda atribui à *οὐσία*⁴⁴ a posição mais elevada na ordem do ser, como observa Giovanni Reale em seu comentário introdutório à *Metafísica*⁴⁵. O platonismo e o aristotelismo estavam inescapavelmente presos à concepção de perfeição metafísica como forma e foram incapazes de conceber o ser como ato. A fonte exclusiva da verdade para os gregos era a apreensão intelectual das formas e o ser como instância fundante da realidade era algo estranho à filosofia helênica madura⁴⁶. Sobre a deficiência da concepção helênica com relação à tomasiana, observa Cornélio Fabro:

Este modo de pensar o todo, fechado sobre si mesmo, explícito e confesso ao menos desde Platão, constitui a originalidade e o limite do pensamento clássico, para o qual a experiência imediata ou o contato e o primeiro despertar do ser na consciência é considerado como um estado provisório, e seu conteúdo como uma simples matéria com respeito a esta “síntese” por reflexão, que é, como foi dito, a única provedora da verdade. Esqueceu-se que a síntese e a análise, precisamente por sua mútua antítese, pressupõem, tanto para o objeto quanto para o sujeito, uma situação mais original que é o aparecer ou a apresentação do *εἶναι* no *ὄν*, de tal modo que a *οὐσία* só se apresenta realmente como um *ὄν*; esse *ὄν*, por sua vez, só se apresenta graças ao *εἶναι*, o qual, sendo o fundamento último do real, não pode em absoluto se reduzir a uma

⁴⁴ *οὐσία*, abstrato do feminino do particípio presente do verbo *εἶναι* (ser), é a palavra grega que deu origem ao termo latino *essentia*.

⁴⁵ Cf. REALE, Giovanni. *Metafísica: ensaio introdutório*, cap. V.

⁴⁶ Análises contemporâneas, como as de Heidegger, procuram apontar nos pré-socráticos, sobretudo em Heráclito e Parmênides, a primazia metafísica do ser, de modo que os dois grandes sistemas socráticos de Platão e Aristóteles teriam sido um descarrilamento daquelas intuições filosóficas primevas.

pura função, mas que deve ser ato, o ato que é sobre todo os atos.⁴⁷

Santo Tomás, de modo totalmente diverso, põe o acento metafísico, não na estrutura eidética, mas no ato de ser (*actus essendi*) que a torna real. A ordem de prioridade metafísica sugerida por Fabro na citação acima, *ὄντα > ὄν > εἶναι*, que norteia o pensamento de Platão e Aristóteles, é invertida por Santo Tomás e se transforma em *esse > ens > essentia*. Não é mais a essência que se revela no ente que apresenta o ser, mas o ser que fundamenta o ente, e o ente, na medida que “tem ser” (*habet esse*), que torna possível a essência e seu desvelamento noético à consciência. Não há assim em Santo Tomás qualquer coisa parecida com o “essencialismo”, onde as essências tenham primazia sobre o ser. É o que afirma De Raeymaeker, prefaciando livro de Fabro:

Tal como Santo Tomás a concebe, a essência não é nada mais que o modo de ser, o princípio potencial que se remete, totalmente e por si, ao ato de ser. Já não é mais a essência (a ideia “*quiditativa*”, a categoria), mas o ser quem leva o principal acento metafísico, porque toda realidade definível participa do ser. O “*esse*”, a perfeição mais radical e ampla, “*perfectio omnium perfectionum*”, deve ser considerado como o princípio fundamental de toda realidade e a fonte mais luminosa de toda inteligibilidade. A conclusão de impõe: longe de remeter-se a alguma forma de essencialismo, o sistema de Santo Tomás, ao contrário, se lhe opõe, uma vez que se funda sobre uma metafísica do “*esse*”.⁴⁸

Santo Tomás concebe, então, o *esse* como *actus*, em contraste com a *essentia*, concebida como *potentia*. Como o ato precede a potência por ser princípio determinante, compreende-se desta maneira o porquê de Maritain ter considerado Santo Tomás o “mais existencialista de todos os filósofos”⁴⁹, haja vista nele a precedência da existência sobre a essência se apresentar de maneira radical, atingindo a constituição mais íntima do real.

O percurso que seguimos até aqui para se aproximar do *esse* tomasiano gera, contudo, um paradoxo: o *esse* ou *actus essendi* é o que o *ens* tem de “mais íntimo”: *esse autem est magis intimum cuiuslibet rei*⁵⁰ — o ser é assim o que cada coisa tem de mais íntimo, diz Santo Tomás; e, no entanto, as coisas não possuem o

⁴⁷ FABRO, Cornélio. *op. cit.*, p. 108, tradução nossa.

⁴⁸ *ibidem*, p. 15, tradução nossa.

⁴⁹ MARITAIN, Jacques. L'humanisme de Saint Thomas d'Aquin. In: *Mediaeval Studies*, 3, 1941.

⁵⁰ *II Sent.*, 1, q. 1, a. 4.

ser em suas notas constitutivas, mas este “advém de fora”. Esse paradoxo foi ilustrado de forma divertida pelo tomista americano John Knasas:

O *esse* é o núcleo em torno do qual gira a coisa. É como o buraco de uma rosquinha: da mesma forma como o buraco é distinto da rosquinha e está “no íntimo” dela, assim também o *esse* é um ato distinto da coisa, mas, para toda sua distinção, o *esse* é o que lhe há de mais intrínseco.⁵¹

O paradoxo da tensão imanência-transcendência será conciliado por Santo Tomás pelo recurso à noção de participação, que expressa a coexistência entre o “ser por essência” (*esse per essentiam*) e o “ente por participação” (*ens per participationem*). Enfatiza Lambermont:

Graças à doutrina da participação e ao dogma da criação, a filosofia cristã teve condição de elaborar a sua síntese do Absoluto e do contingente. Deus, que, em Sua absoluta perfeição, Se distingue infinitamente do mundo, cria o mundo do nada [ex nihilo]. Ele é, portanto, a causa eficiente do mundo, mas uma causa que alcança o mundo no que este tem de mais essencial: no seu ser. Logo, essa causa é imanente ao mundo, de uma imanência constitutiva. Quanto mais Deus transcende o mundo por Sua soberana perfeição, mais Ele tem força para penetrar no coração mesmo do ser. Quanto mais Ele é transcendente, mais Ele é imanente.⁵²

Para concluir apresentaremos um esboço da síntese tomasiana entre as noções de criação, participação e causalidade, que resultou na formulação acabada de seu conceito de ser:

b. Criação, causalidade e participação: a síntese tomista

O *esse* que, como ato ou positividade ontológica, “advém de fora” para entrar em composição com a *essentia* e produzir a realidade do *ens* é sua causa. O ser é a causa do ente. A via desta causação é a participação. Na metafísica tomasiana participar equivale a causar. A causalidade do ato é, contudo, elevada por Santo Tomás da causalidade aristotélica “horizontal”— onde os entes, presos à imanência, atuam como causas uns dos outros mediante o “movimento” ou atualização das potências — para uma causalidade “vertical”,

⁵¹ KNASAS, John. *Being and Some 20th Century Thomists*, p. 178. Tradução nossa.

⁵² LAMBERMONT, Jean. O Absoluto segundo Shânkara. In: *Revue Philosophique de Louvain*, 3ème série, t. 47, n. 14, 1949, p. 248-258

consonante à *participatio* platônica. Participação e causalidade são desta forma sintetizadas numa noção de ser dialeticamente resignificada pela integração à noção cristã de criação. Criação é o ato no qual o ser se doa em participação e tira do nada o ente (*ens creatum*), conferindo-lhe concretude ontológica. Com esta concepção do *esse* como ato e sua natureza causativa-participativa-criadora, chegamos à síntese entre as três principais influências recebidas pela ontologia tomista:

A especulação tomista completa, assim, no essencial, todo o ciclo de assimilação cristã, mediante uma expansão completa e mútua dos princípios (antagônicos) da Idea e o Ato. Como conclusão, se poderia formular que a síntese tomista da seguinte maneira: a causalidade transcendental platônica se integra na causalidade predicamental aristotélica, do mesmo modo que está se estabelece sobre a primeira e se refere a ela. Se trata, em outras palavras, de afirmar a coexistência e a solidariedade (no sentido de um intercâmbio mútuo dos fundamentos) e imanência e transcendência.⁵³

O movimento argumentativo, que parte da constatação de uma cisão ou bipolaridade entre a constituição eidética e a concretude ontológica no interior do ente, chega à noção da causalidade universal do ser que é *actualitas omnium actuum, et perfectio omnium perfectionum* — ato de todos atos de perfeição de todas as perfeições. O ser é a realidade absoluta, fora da qual não pode haver nada. O ser, contudo, cria, e isto é constatado pela aceitação serena da evidência de que há entes. Por um movimento interno, que escapa à compreensão do filósofo e as potencialidades da razão humana, esta realidade absoluta e subsistente que é fundamento de toda realidade possível, se “expande” para fora de si e, nesse movimento de expansão, produz o ente. Esse movimento infável de expansão causal encerra o mistério da existência, como diz Fabro:

Na causalidade se esconde e se expressa o mistério do próprio ser, em quanto lhe corresponde fundar o devir por meio do qual o ser se faz presente no mundo e se manifesta à consciência.⁵⁴

Temos visto que Santo Tomás incorporou a noção de ser ao conceito cristão de Deus criador, o *ipsum esse*, o próprio ser. É preciso compreender, contudo, que quando o Aquinate filosofa ele não faz teologia. Santo Tomás

⁵³ FABRO, Cornélio. *op. cit.*, p. 174-175. Tradução nossa.

⁵⁴ Cf. FABRO, Cornélio. *op. cit.*, p. 19. Tradução nossa.

foi um grande teólogo, mas quando sua argumentação é de natureza filosófica ele não recorre ao critério de verdade da teologia, que é autoridade da Revelação. Neste sentido, quando Santo Tomás fala ou pensa em “Deus”, do ponto de vista da filosofia, pensa em um signo. É o nome “ser” que melhor exprime a natureza desta realidade assim significada. “Deus” é simplesmente o “que é” (*qui est*), puro ser. Santo Tomás o afirma expressamente:

[...] o nome “o *Que é*” (*qui est*) é, por excelência, o nome de Deus [...] pois ele não significa nenhuma forma, mas o próprio ser (*ipsum esse*). Ora, sendo em Deus o ser idêntico à essência, o que não ocorre em nenhum outro ser [...] é manifesto que, entre outras, esta denominação é a que convém por excelência a Deus, pois, um ser é denominado pela sua forma.⁵⁵

A ontologia tomasiana integra a noção de criação dentro de uma metafísica do ser, cuja estrutura argumentativa não toma a revelação cristã como premissa, mas se eleva dialeticamente à noção de *ipsum esse* a partir da consideração da estrutura do ente objeto da experiência imediata. O desenvolvimento do argumento se mantém estritamente no terreno da filosofia.

4. Conclusão

Pudemos vislumbrar, no desenvolvimento do presente artigo, como Santo Tomás de Aquino foi capaz de elaborar, pela síntese que realizou de pelo menos três grandes influências recebidas das filosofias helênica e cristã, uma original teoria da metafísica do ser. Através da integração harmônica e rigorosa entre as noções de criação, participação e causalidade, a ontologia tomasiana ofereceu uma visão do real na qual a atualidade do ser emerge como elemento fundante de toda possibilidade. A anterioridade metafísica absoluta do ser, com efeito, havia sido desconhecida pelos dois grandes sistemas maduros da filosofia helênica, o platonismo e o aristotelismo, que buscaram o fundamento último do real na complexidade das estruturas eidéticas e não na simplicidade da atualidade ontológica. A concepção original do ser como ato, núcleo da filosofia tomista, tento partido da constatação da cisão entre essência e ser no ente, concluiu pela necessidade do *ipsum esse* que participa a si mesmo no ente e *cria* este estrato de realidade ôntica na qual estamos imersos.

⁵⁵ “Ergo hoc nomen qui est est maxime proprium nomen Dei. [...] Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde, cum esse Dei sit ipsa eius essentia, et hoc nulli alii conveniat, [...] manifestum est quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum, unumquodque enim denominatur a sua forma” – Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1, q.45 a.5. Tradução nossa.

Esta é, em linha gerais, a metafísica tomasiana do ser. Ela permanece ainda hoje uma tentativa robusta de responder à questão primeira de toda filosofia digna desse nome: por que afinal há algo em vez do nada? Por isso, o tomismo ocupa, pela fecundidade de sua proposta, pela profundidade de sua especulação, pelo rigor do seu método, lugar de destaque na história desta empreitada espiritual chamada filosofia: cabe ao estudante honesto não desprezar esta fonte inexaurível de sabedoria.

Referências

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Theologiae**. Corpus Thomisticum. Disponível em < <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> >. Acesso em: 07 de junho de 2016.

_____. **De Veritate**. Corpus Thomisticum. Disponível em < <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> >. Acesso em: 07 de junho de 2016.

_____. **In Ethicam**. Corpus Thomisticum. Disponível em < <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> >. Acesso em: 07 de junho de 2016.

_____. **In Metaphysicam**. Corpus Thomisticum. Disponível em < <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> >. Acesso em: 07 de junho de 2016.

_____. **Contra Gentes**. Corpus Thomisticum. Disponível em < <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> >. Acesso em: 07 de junho de 2016.

_____. **Compendium Theologiae**. Corpus Thomisticum. Disponível em < <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> >. Acesso em: 07 de junho de 2016.

_____. **De Ente et Essentia**. Corpus Thomisticum. Disponível em < <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> >. Acesso em: 07 de junho de 2016.

_____. **De Potentia Dei**. Corpus Thomisticum. Disponível em < <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> >. Acesso em: 07 de junho de 2016.

_____. **De Spiritualibus Creaturis**. Corpus Thomisticum. Disponível em < <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> >. Acesso em: 07 de junho de 2016.

_____. **II Sent.** Corpus Thomisticum. Disponível em < <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> >. Acesso em: 07 de junho de 2016.

FABRO, Cornelio. **Participación y causalidad según Tomás de Aquino**. Trad. María Lilián Mújica Rivas. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2009.

_____. **Introducción al Tomismo.** Trad. María Francisca de Castro Gil. Madrid: Ediciones Rialp, S. A., 1967.

GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à Filosofia de S. Tomás de Aquino.** Disponível em <

<http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/sine-data>, Gardeil. HD, Iniciacao A Filosofia de S. Tomas de Aquino, PT.pdf > Acesso em: 07 de junho de 2016.

GILSON, Étienne. **The Philosophy of St. Thomas Aquinas.** Trad. Edward Bullough. New York: Barnes & Nobles Books, 1993.

_____. **O espírito da filosofia medieval.** Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

KNASAS, John. **Being and Some Twentieth-Century Thomists.** New York: Fordham University Press, 2003.

LAMBERMONT, Jean. O Absoluto segundo Shânkara. Trad. Felipe Coelho. Louvain. In: **Revue Philosophique**, série III, vol. 47, n. 14. Disponível em <<http://wp.me/pw2MJ-2io>>. Acesso em: 07 de junho de 2016.

MARITAIN, Jacques. **Sete lições sobre o ser.** Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. L'humanisme de Saint Thomas d'Aquin. In: **Mediaeval Studies**, 3, 1941.

_____. **Court traite de l'existence et de l'existant.** Paris: Paul Hartmann Éditeur, 1947.

PRADO, Noberto Del. **De veritate fundamentali philosophiae christianae.** Friburgi Helvetiorum: ex typis consociationis Sancti Pauli, 1911.

RAMIREZ, Santiago. **Introducción a Tomás de Aquino.** Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: patrística e escolástica.** Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005.

REALE, Giovanni. **Metafísica: ensaio introdutório.** Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001.