

**O diálogo entre a patrística e a escolástica:
do itinerário tomista às exigências contemporâneas¹**
The dialogue between patristic and scholastic:
from the thomistic itinerary to contemporary requirements

Carlos Frederico Gurgel Calvet da Silveira*

Resumo: O diálogo entre Patrística e Escolástica deve-se constituir em verdadeira escola de diálogo. A filosofia e a teologia dos Padres e da Escolástica não somente não são excludentes, mas também urgentes para a teologia e o pensamento contemporâneos. Este tema não estava ausente no século XIX, século fundamental para a recomposição e edição dos textos patrísticos e para o renascimento da escolástica com o neotomismo. Junto a tantas exigências contemporâneas provindas da filosofia, da religião e da teologia, que formam o pano de fundo deste diálogo, aparece um movimento peculiar na história do Cristianismo e ausente nas duas tradições aqui em debate: o ecumenismo.

Palavras-chave: Diálogo. Patrística. Escolástica. Ecumenismo. Rosmini.

Abstract: The dialogue between Patristic and Scholastic should constitute a true school of dialogue. The philosophy and theology of the Fathers and Scholastics are

¹ Este pequeno artigo agrupa um conjunto de elementos propostos à eminente estudiosa da Patrística, Profa. Emanuela Prinzivalli, da Università La Sapienza de Roma, num debate entre Patrística e Escolástica promovido pelo Instituto de Teologia da Arquidiocese do Rio de Janeiro, aos 23 de setembro do ano corrente.

* Doutor em Filosofia, coordenador do curso de Filosofia da Universidade Católica de Petrópolis. Editor da revista *Coletânea* e professor da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. E-mail: carlos.silveira@ucp.br

not only non exclusionary, but also urgent to theology and contemporary thought. This theme was not absent in the nineteenth century, an important century to the recovery and editing of patristic texts and for the revival of Scholastics with neo-Thomism. Along with many contemporary requirements stemmed from philosophy, religion and theology, which form the background of this dialogue, there appears a peculiar movement in the history of Christianity and absent in the two traditions discussed here: the Ecumenism.

Keywords: Dialogue. Patristic. Scholastic. Ecumenism. Rosmini.

1 O PROBLEMA

É importante que se esclareça inicialmente o principal problema a ser enfrentado neste debate. Ao se admitir, ainda que por hipótese de trabalho, que a filosofia e a teologia dos Padres e da Escolástica não sejam totalmente excludentes, surge a questão atual sobre suas contribuições para a teologia e o pensamento contemporâneos. Este tema não estava ausente no século XIX, século fundamental para a recomposição e edição dos textos patrísticos e também para o renascimento da escolástica com o neotomismo. Em relação à Patrística o maior testemunho desse renascimento, como se sabe, foi a edição diplomática Migne. Contudo, a própria reflexão teológica (e filosófica) também soube problematizar a necessidade de retorno aos Padres. Pense-se, sobretudo, na grande figura de Antonio Serbati Rosmini. Este autor, que adiantou o século XX para a Igreja, ainda é voz significativa para o século XXI.

Passados quase dois séculos de mudanças no pensamento cristão, é preciso que se reconheçam as exigências e o espírito do nosso tempo. Em razão disso, três autores são fundamentais nesta tarefa de atualização da sensibilidade da cultura de nosso tempo: Jürgen Habermas, Charles Taylor e o próprio Antonio Rosmini. A esses três autores acrescenta-se uma temática nova seja para a patrística, seja para a escolástica tradicional: o ecumenismo.

Para que se perceba a situação filosófica do nosso tempo, pode-se recorrer às considerações de Habermas, justamente no que diz respeito aos modelos da sociedade contemporânea. Segundo o filósofo alemão, esta é, ao menos em filosofia, uma era pós-metafísica e por tal entende um pensamento essencialmente pluralista e falibilista, ao contrário do pensamento “moderno”, que “não é nem falibilista como as ciências, nem pluralista como as interpretações da vida que,

na modernidade, não aparecem senão no plural”². O filósofo alemão indica uma quádrupla caracterização de uma nova teoria da sociedade: 1) a radicalização da corrente lógico-lingüística (Frege); 2) a aposta em situação da razão (Dilthey, etc.); 3) o abandono do logocentrismo (# agir); 4) a aposentadoria da visão totalizante da filosofia da reflexão, incluindo-se ela mesma no mundo. Um texto seu, especialmente lúcido, merece ser citado para tornar-se mais concretos e evidentes os itens acima mencionados:

Após a metafísica, a teoria filosófica perdeu seu *status* extraordinário. Os conteúdos explosivos e extraordinários da experiência emigraram para a arte, que se tornou autônoma. Entretanto, mesmo após este processo de deflação, o dia-a-dia totalmente profanizado não se tornou imune à irrupção de acontecimentos extraordinários. A religião, que foi destituída de suas funções formadoras de mundo, continua sendo vista, a partir de fora, como insubstituível para um relacionamento normalizador com aquilo que é extraordinário no dia-a-dia. É por isso que o pensamento pós-metafísico continua coexistindo ainda com uma prática religiosa. E isto não no sentido de uma simultaneidade de algo que não é simultâneo. A continuação da coexistência esclarece inclusive uma intrigante dependência da filosofia que perdeu seu contato com o extraordinário. Enquanto a linguagem religiosa trouxe consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, que escapam (por ora?) à força de expressão de uma linguagem filosófica e que continuam à espera de uma tradução para discursos fundadores, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião³.

E Habermas caminha para uma filosofia do diálogo que dê conta destas exigências e do percurso contemporâneo do filosofar. Que tem a religião a dizer sobre esta perspectiva? Um estudo recente é a referência mais importante, no âmbito da filosofia, para se descobrir a exigência cultural de nossa época em relação à religião. Trata-se da obra do filósofo canadense Charles Taylor, especialmente em *Uma Era Secular*.

Se, por um lado, como aponta Taylor, o nosso tempo é caracterizado pelo reconhecimento universal de autenticidade, em oposição à hipocrisia moral e religiosa do Ocidente, e, por outro, pelo surgimento, nesta era secular,

² HABERMAS, p. 273.

³ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*, p. 61.

de novas espiritualidades, em oposição às religiões institucionais, é justo perguntar à teologia cristã, sobre as razões que nos levaram a tal situação, assim como sobre o verdadeiro campo espiritual em que vivemos e as possíveis soluções para a mensagem da fé, mediada ou não pela reflexão teológica. Como coadunar estas instâncias da sociedade contemporânea com as novas características do secularismo descritas por Taylor em *Uma Era Secular?*

A base imediata em que se pauta a discussão contemporânea e a posição de Taylor pode ser definida a partir do conceito de autenticidade exposto, sobretudo, na obra *Ética da Autenticidade*. Taylor elabora o problema na forma de alternativas que seriam excludentes para algumas tendências da filosofia atual, mas que ele, contudo, defende como inclusivas: uma alternativa chamada de (A) defende que a autenticidade envolve criação e construção, originalidade e oposição às regras da sociedade; a outra, (B), “requer abertura aos horizontes de significado e autodefinição no diálogo (Cf. op.cit., p. 73).

Estas exigências de autenticidade, no âmbito do pensamento cristão, foram assinaladas pelo filósofo e teólogo italiano Antônio Rosmini na primeira metade do século XIX:

A Pregação e a Liturgia eram, nos melhores tempos da Igreja, as duas grandes escolas do povo cristão. A primeira ensinava aos fiéis com as palavras, e a segunda, com palavras e ritos, e entre estes, principalmente aqueles com os quais o seu Instituidor divino acrescentou efeitos sobrenaturais especiais, isto é, o Sacrifício e os Sacramentos⁴.

Os “melhores tempos” a que se refere Rosmini, como se sabe, é o período patrístico. Ele justifica o seu juízo, aponta suas razões no parágrafo que se segue:

Tanto um quanto outro desses ensinamentos era pleno: não se dirigia apenas a uma parte do homem, mas ao homem todo e, como dissemos, penetrava-o, conquistava-o. Não eram vozes que se fizessem entender apenas pela mente, ou símbolos que não tivessem poder senão sobre

⁴ ROSMINI, Antonio. *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, cap. II, n. 24, p.79: *La predicazione e la liturgia erano nei più bei tempi della Chiesa le due grandi scuole del popolo cristiano. La prima ammaestrava i fedeli colle parole; la seconda le parole insieme con i riti; e fra questi, principalmente con quelli a cui il loro divino Istitutore aggiunse particolari effetti soprannaturali, cioè a dire il Sacrifício ed i Sacramenti.*

os sentidos, mas fosse o caminho da mente, fosse o dos sentidos, um e outro ungiam o coração, e infundiam no cristão um alto sentimento de toda a criação, misterioso e divino...⁵

2 QUESTÕES DE ROSMINI

Já no século XIX, Rosmini, que foi chamado de o novo Agostinho e o novo Tomás, elaborava estas questões:

Ah chi restituirà alla Chiesa un tal metodo, che è il solo degno di lei? Chi renderà alle scuole dei sacerdoti i suoi grandi libri, e i suoi grandi precettori? Chi sanerà, in una parola, la piaga così profonda della insufficiente educazione del clero, che indebolisce tutto il giorno, e fa mandar lamentosos gemiti alla bella Sposa di Cristo? Non altri se non l'episcopato: a lui fu affidato il reggerla, a lui dato il potere miracoloso di sanarla inferma: ma a lui unito insieme, e non fra sé spezzato e diviso. L'episcopato tutto si richiede alla grande opera, congiunto in un solo volere, con una sola operazione⁶.

Rosmini chama a atenção, antes de tudo, para o método próprio da vida cristã. Refere-se ao método dos Padres, mas não exclui aqueles pensadores que, em sua época se fizeram seguidores desses grandes mestres e se tornaram eles próprios “grandes preceptores”. Por isso mesmo, refere-se aos grandes livros da tradição cristã que não de ser restituídos sobretudo ao clero, que lhe parecia distanciado dessas fontes. Diz ainda que é da responsabilidade dos bispos restaurar esse acesso ao manancial da tradição cristã.

3 PERSPECTIVAS

Jean-Luc Marion, em obra relativamente recente *Au lieu de soi: L'approche de Saint Augustin*, aponta um caminho importante tanto para a interpretação da

⁵ ROSMINI, Antonio. *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, cap. II, n. 24, p.79-80: *Sia l'uno che l'altro di questi ammaestramenti era pieno: non si volgeva solo ad una parte dell'uomo, ma a tutto l'uomo, e, come dicemmo, lo penetrava, lo conquistava. Non erano delle voci che si facessero intendere solo alla mente, o simboli che non avessero altra potenza che sui sensi; ma sia per la via della mente, sia per quella dei sensi, le une e gli altri ungevano il cuore, e infondevano nel cristiano un alto sentimento su tutto il creato, misterioso e divino...*

⁶ ROSMINI, Antonio. *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, cap. II, n. 46, p.113.

história do pensamento ocidental, quanto para o encaminhamento de soluções para os temas que vimos tratando aqui. A história do Ocidente é devedora do método agostinista da *confessio*, que nada mais seria do que a descoberta do sentido da subjetividade na experiência de Deus.

Neste sentido, a investigação de Santo Tomás também pode ser inserida nessa tradição. A razão encontra com a fé neste “lugar” que é a experiência de Deus. Mas que razão? Que fé? E que diálogo pode surgir daí? A exposição da solução de tais questões a partir da filosofia de Santo Tomás exige um tom adequado para o nosso tempo. E para descobrirmos isso, deveremos voltar à origem, à fonte, que é o sentido do pensamento de Santo Tomás. Eis alguns esclarecimentos metodológicos.

O interesse investigativo humano brota, como bem se sabe, do estupor, da admiração diante de alguma manifestação do ser, chamada de problema ou de mistério. Essa admiração está presente em toda atividade contemplativa. Não há filosofia se o filósofo não teve em algum momento de sua vida essa vitalidade teológica. Ao contrário, aquele que se dedica à teologia ou à filosofia ou mesmo à propagação da fé pode até chegar a exprimir com correção os conceitos que o interessam, mas ele não é mais mediador dessas verdades, é um mero repetidor e, frequentemente, alguém que se afasta dessa tradição viva.

O ente é o que primeiro cai sob o nosso intelecto⁷. A prioridade do ente, enquanto participe do ato de ser, no processo humano de conhecimento é uma intuição fundamental do tomismo. E é pelos entes que se acede ao ser. Os textos de Santo Tomás não deixam dúvida:

Acontece que o ser está presente em todas as coisas, em algumas de modo mais perfeito, em outras, de modo menos perfeito; porém não é nunca presente de modo tão perfeito a ponto de identificar-se com a essência dessas coisas, pois, se assim fosse, o ser faria parte da definição da essência de cada coisa, o que é evidentemente falso, já que a essência de qualquer coisa também é concebida prescindindo de seu ser. Portanto, deve-se concluir que as coisas recebem o ser de outros e, retrocedendo na série das causas, é necessário que se chegue a algo

⁷ *Ens est illud quod prius cadit in conceptione humana (In Boeth. De Trinitate, I, 3 ad 3m; ST I/II, q. 16, a. 4, ad 2m); Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod omnes conceptiones resolvit est ens*” (*De Veritate*. I, 1; *De ente et essentia*, prol., etc.).

cuja essência constitua-se no próprio ser, caso contrário, se deveria retroceder ao infinito⁸.

E ainda, em outra passagem ilustrativa dessa dimensão do ser como ato e participação:

O próprio ser é o que há de mais perfeito em todas as coisas, é comparado a todas como seu ato. Nada, portanto, tem atualidade a não ser enquanto é, donde o próprio ser é a atualidade de todas as coisas e até mesmo das próprias formas. Donde não é comparado às outras coisas como o recipiente ao recebido, mas antes como o recebido ao recipiente. Quando, pois, digo o ser do homem ou do cavalo ou de qualquer outra coisa, o próprio ser é considerado como formal e recebido e não como aquilo a que compete o ser⁹.

E o próprio Rosmini salva Tomás, embora seja fortemente crítico com a escola tomista ou com a escolástica em geral:

Os compêndios e as sumas escolásticas atingiram o máximo esplendor no século XIII, na suma de Santo Tomás de Aquino, obra maravilhosa, e os mestres que se sucederam até nós nas escolas cristãs, se bem que tenham adquirido imensamente, em razão do reflorescimento dos estudos, o que diz respeito à história, à crítica, às línguas, e à elegância do estilo, contudo, na substância da doutrina, não fizeram senão se remontar aos Escolásticos, repeti-los, cristalizá-los, abreviá-los¹⁰.

⁸ *Invenitur enim in omnibus rebus natura entitatis, in quibusdam magis nobilis, et in quibusdam minus; ita tamen quod ipsarum rerum naturae non sunt hoc ipsum esse quod habent: alias esse esset de intellectu cujuslibet quidditatis, quod falsum est, cum quidditas cujuslibet rei possit intelligi esse non intelligendo de ea an sit. Ergo oportet quod ab aliquo esse habeant, et oportet devenire ad aliquid cujus natura sit ipsum suum esse; alias in infinitum procederetur;* Comentário às Sentenças II, d.1, q.1, a.1.

⁹ *Ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens. Cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud cui competit esse.* Suma Teológica I, q. 4, a. 1, ad 3m.

¹⁰ ROSMINI, Antonio. *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, cap. II, n. 40, p. 104: *I compendi e le somme scolastiche toccarono il massimo splendore nel secolo XIII, in quella di S. Tommaso d'Aquino, opera meravigliosa, e i maestri che si succedettero fino a noi nelle scuole cristiane, sebbene acquistassero immensamente dal rifiorire degli studi per ciò che riguarda la storia, la critica, le lingue, e l'eleganza dello stile; nella sostanza della dottrina non fecero che rifarsi agli Scolastici, ripeterli, chiosarli, abbreviarli.*

Em síntese, o tomismo que está apto para esse diálogo contemporâneo é aquele que Cornelio Fabro chamou de tomismo essencial. E que é o tomismo essencial? É o pensamento perene de Santo Tomás que se caracteriza pela descoberta do ser como ato intensivo do ente aliada à síntese entre aristotelismo e a tradição neoplatônica através da teoria da participação. Isso indica uma permanência que é também uma continuidade. Continuidade com a natureza mesma da filosofia que teve início na Grécia antiga e está interessada no problema fundamental da reflexão filosófica: o sentido do ser. Em outras palavras: o tomismo essencial é aqueles que se insere na esteira da filosofia essencial, que é a filosofia no seu sentido próprio, ou seja, aquela que se desenvolve quando um pensador se volta ao problema do ser em suas múltiplas manifestações.

Essa intuição do ser está intimamente ligada à síntese histórica entre platonismo e aristotelismo realizada por Santo Tomás através de sua teoria da participação em seus múltiplos níveis até a participação na graça. O interesse investigativo humano brota, como bem se sabe, do estupor, da admiração diante de alguma manifestação do ser, chamada de problema ou de mistério. Essa admiração está presente em toda atividade contemplativa.

Não há filosofia se o filósofo não teve em algum momento de sua vida essa vitalidade teológica. Ao contrário, aquele que se dedica à teologia ou à filosofia ou mesmo à propagação da fé pode até chegar a exprimir com correção os conceitos que o interessam, mas ele não é mais mediador dessas verdades, é um mero repetidor e, frequentemente, alguém que se afasta dessa tradição viva, caindo no que se pode chamar, depois de Heidegger, de esquecimento do ser.

Com o tomismo essencial, atingimos o fundamento da filosofia de Santo Tomás, que é a fonte de sentido de todo o seu pensamento. Sua perenidade reside aí. O rigor com o qual ele desenvolve seus argumentos remete ao *modus philosophandi* escolástico medieval, nem sempre em consonância com as instâncias filosóficas modernas e contemporâneas.

Na Doutrina Sagrada se pode fazer uso da filosofia de três modos. Em primeiro lugar para provar os preâmbulos da fé que são indispensáveis àquela ciência, como, por exemplo, aquilo que se pode demonstrar naturalmente sobre Deus, isto é, que Deus existe, que é uno, assim como

outras verdades do mesmo gênero que se referem tanto a Deus como às criaturas; são verdades provadas pela filosofia e pressupostas pela fé. Em segundo lugar, para esclarecer, mediante semelhanças, as coisas da fé (...). E, finalmente, para combater aquilo que se diz contra a fé, fazendo ver que se trata de coisas falsas ou impertinentes. (*In De Trin. Proem.*)

Este é o tom e a recomendação da *Fides et Ratio*¹¹: uma tarefa que envolve teólogos e filósofos, conforme se lê no parágrafo 97 do documento:

Se o *intellectus fidei* quer integrar toda a riqueza da tradição teológica, tem de recorrer à filosofia do ser. Esta deverá ser capaz de propor o problema do ser segundo as exigências e as contribuições de toda a tradição filosófica, incluindo a mais recente, evitando em cair em estereis repetições de esquemas antiquados. No quadro da tradição da metafísica cristã, a filosofia do ser é uma filosofia dinâmica que vê a realidade nas suas estruturas ontológicas, causais e inter-relacionais. A sua força e perenidade derivam do fato de se basear precisamente no ato de ser, o que lhe permite uma abertura plena e global a toda a realidade, superando todo e qualquer limite até alcançar Aquele que tudo leva à perfeição. Na teologia, que recebe os seus princípios da Revelação como nova fonte de conhecimento, esta perspectiva é confirmada pela relação íntima entre fé e racionalidade.

A experiência ecumênica: esta é uma conquista desafiadora para os cristãos e para a cultura contemporânea, que se debate acerca da própria natureza do diálogo entre os homens, especialmente no século XX, marcado por duas guerras e pelas dificuldades de diálogo entre blocos ocidental e oriental. Que tem a filosofia a dizer sobre isso? Em geral, tem dito muito. O próprio Habermas é, como se saber um dos expoentes de uma proposta dialógica, o “agir comunicativo”. Contudo, a filosofia cristã é algo diferente. A filosofia cristã, dever-se-ia dizer, é uma ontocristologia, pois embora o nome de Deus seja o Próprio Ser Subsistente, isso não é a aplicação de um conceito filosófico a Deus e, em seguida novamente a noção de ser às criaturas. Aliás, o nome de Deus é impronunciável e, *a fortiori*, dele não podemos ter conceito algum. Por isso mesmo, essas noções pertencem mais à filosofia, à cultura cristã do que à própria revelação bíblica.

¹¹ JOÃO PAULO II. *Fides et Ratio*. São Paulo: Loyola, 1998.

Para a tradição filosófica cristã, é sempre Jesus Cristo o referencial de suas meditações. É ele a Sofia cristã. Não é, pois, a partir de um Deus abstrato que se concebe a filosofia que, eventualmente, nos poderia conduzir ao cristianismo. O contrário é que é a verdade: o cristão encontrou na filosofia o lugar mais sublime entre as coisas humanas para inserir a figura de Jesus Cristo, através dos conceitos e métodos que aquela lhe exigia.

É na Pessoa de Jesus que a prática ecumênica se desenvolve. *Mater et Magistra*, a Igreja acumulou mais esta experiência, especialmente no último século. Que lição tirar dessa prática? Esta é a interrogação mais urgente da cultura contemporânea, secularizada ou não.

CONCLUSÃO

Esta conclusão resume em três tópicos os elementos aqui defendidos para o debate sobre a atualidade do diálogo da Patrística entre Escolástica. Este diálogo ajuda a identificar os da filosofia e da teologia cristã: a sistematização, a intelectualização, a profissionalização da teologia, consoante as observações de Rosmini. E, embora este pensador do século XIX tenha no Vaticano II a realização de muitas de suas propostas, suas questões são atuais para o exercício do pensamento cristão, como: quem restituirá um tal método (patrístico e, em certa medida, tomista) à Igreja? Ou ainda: quem devolverá às escolas dos sacerdotes seus grandes livros e seus grandes preceptores? Trata-se de redescobrir o patrimônio da vida cristã original. Este patrimônio é verdadeira escola de diálogo. Daí, o terceiro elemento: o ecumenismo e o diálogo religioso, aprendidos a partir das próprias fontes da vida cristã.

REFERÊNCIAS

CONCÍLIO VATICANO II. *Optatam Totius*. Petrópolis: Vozes,

CORETH, Emerich *et alii*. *La Filosofia Cristiana nei secoli XIX e XX*; II: Ritorno all'eredità scolastica. Roma: Città Nuova Editrice, 1994.

DE LUBAC, Henri. *Augustinisme et théologie moderne*. Paris: Aubier, 1965.

DI VONA, Piero. *Studi sulla Scolastica della Controriforma*. Florença: Nuova Italia, 1968.

ELDERS, Leo J. *La Metafisica dell'essere di San Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica*. V. I, Cidade do Vaticano: Lib. Edit. Vaticana, 1995.

FABRO, Cornelio. *Introduzione a San Tommaso; La metafisica tomista & il pensiero moderno*. Milão: Ares, 1997.

_____. *Riflessioni sulla libertà*. Rimini: Maggioli, 1983.

HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1984.

JOÃO PAULO II. *Fides et Ratio*. São Paulo: Loyola, 1998.

MARION, Jean-Luc. *Au lieu de soi: L'approche de Saint Augustin*. Paris: Epiméthée, 2008.

PANGALLO, Mario. *L'essere come atto nel tomismo essenziale di Cornelio Fabro*. Cid. do Vaticano: L. Ed. Vaticana, 1987.

PROUVOST, Géry. *Thomas d'Aquin et les thomistes*. Paris: Du Cerf, 1996.

ROSMINI, Antonio. *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*. Roma: Città Nuova, 1999.

TAYLOR, Charles. *Uma Era Secular*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

_____. *A Ética da Autenticidade*. São Paulo: É Realizações, 2011.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2002-2005.

_____. *In Boeth. De Trinitate*.

_____. *Le Questioni Disputate: la verità*. Bolonha: Ed. Studio Domenicano, 1992.