

## Da condição animal em Tomás de Aquino: primeiro estudo: a hierarquia do ser

### On the condition of animals in Thomas Aquinas: first Study: the hierarchy of being

LUIS MIGUEL FALCÃO HURTADO<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente trabalho tem como objetivo apresentar a concepção de Hierarquia do Ser em Tomás de Aquino. O filósofo se vale da articulação conceitual das noções de participação e ato e potência para formalização desta tese. Será objeto de exposição da primeira parte deste texto a origem e o conteúdo conceitual da noção de participação em Platão e nos neoplatônicos. A segunda parte tratará do significado da noção de ato e potência na filosofia aristotélica. A terceira parte, por fim, será o ensejo para exposição da referida articulação. A formalização da Hierarquia do Ser permite que Tomás de Aquino sustente a criaturidade, o ordenamento e dependência de tudo que existe em relação à providência divina. Por fim, o que se segue do presente texto revela, ao leitor, a aproximação entre filosofia e teologia, a influência do pensamento antigo em Tomás de Aquino e a centralidade de alguns problemas filosóficos enfrentados pela escolástica no período medieval.

**Palavras-chave:** Metafísica. Ato e Potência. Participação.

**Abstract:** This paper aims to present Thomas Aquinas's conception of the Hierarchy of Being. The philosopher uses the conceptual articulation of the notions of participation and act and potency to formalize this thesis. The first part of this text will expose the origin and conceptual content of the notion of participation in Plato and the Neoplatonists. The second part will deal with the meaning of the notion of act and potency in Aristotelian philosophy. The third part, finally, will be the opportunity to expose the aforementioned articulation. The formalization of the Hierarchy of Being allows Thomas Aquinas to sustain the creatureliness, the order and dependence of everything that exists in relation to divine providence. Finally, what follows in this text reveals to the reader the rapprochement between philosophy and theology, the influence of ancient thought on Thomas Aquinas and the centrality of some philosophical problems faced by scholasticism in the medieval period.

**Keywords:** Metaphysics. Act and Potency. Participation.

## Introdução

O presente trabalho tem como objetivo explicitar a articulação conceitual empreendida por Tomás de Aquino entre as noções de *participação* e de *ato e potência*, de origem platônica e aristotélica, respectivamente. Esta articulação será

---

<sup>1</sup> Acadêmico do curso de Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal da Fronteira Sul- Campus Erechim. E-mail: [luís.hurtado@estudante.uffs.edu.br](mailto:luís.hurtado@estudante.uffs.edu.br)

fundamental dentro do sistema metafísico tomista, pois permitirá que o filósofo sustente a tese da Hierarquia do Ser. A caracterização desta concepção sugere que há certo ordenamento das existências em razão da condição de criaturidade dos existentes. A posição de cada existência nesta estrutura é mediada pelo grau de perfeição que cada criatura<sup>2</sup> possui em relação à providência divina. A noção de ato e potência será fundamental para que Tomás lide com as mudanças substanciais e acidentais que sobrevêm aos existentes, ao passo que a noção de participação cumprirá a função de explicar o modo de relação entre a multiplicidade da criação com a unicidade do Criador.

A motivação desta reflexão baseia-se na inovação e originalidade na maneira pela qual o filósofo articulou elementos que, a princípio, pareciam ser irreconciliáveis, ainda que, como se verá, tal empreendimento tenha sido influenciado pelos filósofos neoplatônicos e peripatéticos do medievo que se detiveram em resolver a questão, com objetivos e métodos próprios. Além disso, este trabalho tem como objetivos secundários a formulação de uma base para reflexões ulteriores sobre a condição animal na filosofia de Tomás. Entendemos que as distinções ontológicas entre seres humanos e animais não-humanos e, por conseguinte, os critérios que justificam os tipos de relações entre estes, estão dispostos através do ordenamento das existências no plano metafísico.

Sendo assim, o trabalho dividir-se-á da seguinte maneira: primeiramente trataremos da exposição do conteúdo conceitual que pode ser explicitado da noção de participação na filosofia platônica e neoplatônica. Embora objeto de interpretação e discussão entre os estudiosos de Platão, nos esforçaremos no objetivo de sistematizar a origem e funcionalidade que tal noção desempenha em sua filosofia.

---

<sup>2</sup> O leitor perceberá a intercambialidade entre o termo *ente* e *criatura* ao longo do texto, e procedemos desta maneira para transitar entre o âmbito filosófico e teológico. Embora o aquinate não proceda dessa maneira, optamos por este recurso a fim de termos precisão e clareza terminológica em cada contexto de discussão ao longo do trabalho. Nesse sentido, tentaremos, tanto quanto possível, seguir uma certa ordem de exposição: a aplicação filosófica do termo *ente*, tanto em Aristóteles quanto em Tomás, e, fundamentado nestas resoluções metafísicas, a conceituação de *criatura* quando aplicada ao plano teológico. O termo *criaturidade* é utilizado para sinalizar, com mais precisão, a condição existencial de cada existente no plano teológico. Por fim, quando empregado os termos *Ideia* e *Forma*, estaremos nos referindo estritamente à filosofia platônica.

Seguiremos com (Fabro, 1974), (Nunes Sobrinho, 2007) e (Sousa, 2008) para realizar tal empreendimento. Posteriormente, será exposto o conteúdo conceitual da noção de ato e potência na filosofia aristotélica e a receptividade no pensamento de Tomás de Aquino. Optamos por seguir (H.D Gardeil, 1967) e (Copleston, 1993) para exposição concisa e direta no intento de satisfazer os objetivos dessa seção. Por fim, conduziremos à exposição da articulação entre essas duas noções na formalização da Hierarquia do Ser. Nos valeremos de trechos da *Suma Teológica, De substantiis separatis* como subsídio ao assunto na referida seção, mesclando reconstrução argumentativa e análise conceitual para uma proveitosa análise. Em tempo, a linha de raciocínio que se desenrola neste contexto segue (Faitanin, 2006), (Ferreira, 2008) e (Gilson, 2002).

### Participação

Nesta primeira seção, pretendemos expor o conteúdo conceitual da noção de participação e sua funcionalidade geral para a filosofia platônica, assim como rastrear a receptividade conceitual, influenciada pelos neoplatônicos, no pensamento de Tomás de Aquino referente seu emprego filosófico à luz da teologia.

A noção de participação na filosofia platônica é reconhecidamente obscura e imprecisa na medida em que, introduzida com a funcionalidade de explicar a relação entre o mundo sensível e o mundo inteligível, Platão não determina explicitamente os modos desta relação, como ela é possível e como ocorre a participação de um ente do mundo sensível com aquilo que é responsável por sua existência e definição<sup>3</sup>.

Platão não deu muitas outras determinações sobre esse importante conceito da sua filosofia, mas a metafísica medieval a ele recorreu quando precisou distinguir “o ser por essência”, que pertence somente a Deus, do “ser por P.”, que pertence às criaturas; essa distinção garantia a subordinação do ser das coisas ao ser de Deus. S. Tomás de Aquino disse: “Assim o que tem fogo, mas não [é] fogo, é afogadoado (*ignitum*) por P., também o que tem ser, mas não é o ser, é ente por P.” (*S. Th.*, I, q. 3, a. 4). Mas o amplo uso que esse conceito teve na metafísica tradicional não contribuiu muito para esclarecê-lo, ele continuou tão indefinido e obscuro quanto em Platão. (Abbagnano, 2007, p. 745)

---

<sup>3</sup> Diante da miríade de obras e terminologias adequadas ao contexto de discussão dos diálogos no *corpus* da obra de Platão, bem como a proposta do presente trabalho, seguiremos (Fabro, 1974) ao aludir, principalmente para os textos *Fédon* e *Parmênides*, como as principais fontes nas quais o conteúdo conceitual da noção de participação pode ser melhor explicitado.

A doutrina da participação está circunscrita ao contexto de disputa para resolução de um problema colocado por Zenão de Eleia referente ao status ontológico dos entes sensíveis, isto é, que estão em simultânea mudança no mundo (Fabro, 1974). O pano de fundo desta dificuldade é o problema do ser e do não-ser, que encontra o auge de sua expressão nas figuras de Parmênides e Heráclito. A participação é a solução apresentada por Platão com a intenção de ressaltar a existência de uma realidade que existe por si – como causalidade formal das coisas do mundo – e que de maneira participada os objetos sensíveis tomam sua existência, tendo a dupla função de “(a) articular o sensível e o inteligível em termos de cognoscibilidade do segundo a partir do primeiro; (b) diferenciar o sensível, em constante devir, e o inteligível, o verdadeiro ser.” (Sousa, p. 8, 2008).

Além disso, a noção de participação é o meio pelo qual se interseccionam diferentes significados da relação estabelecida entre o âmbito sensível e o inteligível. Ainda que seja difícil estabelecer uma definição precisa e funcional que esta noção desempenha na filosofia de Platão, quer seja pelo método dialético dos diálogos, quer seja pela ocorrência de diferentes termos<sup>4</sup> em seu emprego para resolução de dificuldades particulares enfrentadas pela argumentação de Sócrates, pode-se aduzir que

110

A participação implica: (i) a instância dos seres particulares com propriedades determinadas, identidade, alguma permanência e nomes específicos; (ii) as causas dessa permanência e determinação, que existem em si mesmas, sempre idênticas e imutáveis; (iii) a relação de determinação pela qual uma instância interage com a outra; (iv) a conjugação dessa propriedade fundamental com outras

---

<sup>4</sup> Ao analisar o uso dos mitos como recurso argumentativo no diálogo Fédon, (Nunes Sobrinho, 2007, p. 167) ressalta a variedade de designações que o termo “participação” recebe ao longo da discussão: “*metékhein*, participar (100c5; 101c3, c4, c5, c6); *koinonía*, comunicação (100d6); *parousía*, presença (100d5); *metalambánonta*, tomar parte de (102b2); *diá*, “através de, por meio de, por causa de” (100d; 101a); além do instrumental dativo *hói*, que significa “em virtude de”. Além disso, “A verdade é que a [noção de] participação, em Platão, é encontrada no seu estado nascente, e recebe toda uma gama de modos de ter [parte em] e de ser [por quem] de acordo com uma certa relação de dependência, semelhança, coexistência e assim por diante. Já no *Fédon* se diz que as coisas participam quando “adquirem” ou “recebem” alguma coisa, ou simplesmente quando são o que são por uma “presença” ou “comunhão” ou mesmo por “pertencerem”, com respeito ao “modelo” do qual muitos participam. Assim, os sujeitos da participação são os muitos e os múltiplos.” (Fabro, 1974, p. 455, tradução nossa).

propriedades secundárias e a relação dessas propriedades umas com as outras. (Nunes Sobrinho, 2007, p. 168).

Esta é, inclusive, a interpretação de Aristóteles (*Met.* I, 5, 986b) quanto à influência da filosofia socrática em Platão. Segundo o Filósofo, seguindo a tentativa socrática de universalidade das questões éticas, influenciado pelas doutrinas heraclitianas e à luz dos pitagóricos, Platão aceita a tese de uma realidade que contempla uma existência por si, imutável e eterna, condições que satisfazem a existência dos entes e a cognoscibilidade do mundo. Chamou esta realidade de *Ideia* e estabeleceu que os entes do mundo sensível coexistem com – embora de modo imperfeito – e das Ideias recebem suas definições<sup>5</sup>.

Com efeito, a pluralidade das coisas sensíveis que têm como o mesmo nome das Formas existe por “participação” nas Formas. No que se refere à “participação”, a única inovação de Platão foi o nome. De fato, os pitagóricos dizem que os seres subsistem por “imitação” dos números; Platão, ao invés, diz “participação”, mudando apenas o nome. De todo modo, tanto uns como o outro descuidaram igualmente de indicar o que significa “participação” e “imitação” das Formas.” (*Met.* I, 6, 987b 3-17).

Como observa (Fabro, 1974), a oposição entre as duas noções e sua aparente irreconciliação fez emergir duas correntes hegemônicas na transição da antiguidade tardia ao pensamento patrístico: os peripatéticos, que tratavam de explicar a participação por meio da causalidade, e os neoplatônicos, que, por sua vez, buscavam apresentar uma solução adequando os requisitos da causalidade dentro da doutrina da participação.

111

---

<sup>5</sup> Não nos deteremos em analisar pormenorizadamente a crítica que Aristóteles impõe à noção de participação em Platão, embora sua oposição, baseada na imanência da forma nas substâncias sensíveis e a causalidade individual no processo do devir, tenha incidido de modo significativo na maneira pela qual se formaram as correntes neoplatônicas e peripatéticas do medievo (Fabro, 1974). Contudo, vale ressaltar o cerne de sua argumentação, no que é conhecido como “argumento do terceiro homem”. Em linhas gerais, Aristóteles afirma que, admitindo que para cada coisa sensível existe uma Ideia correspondente na qual aquela, de alguma maneira, participa de sua essência, seria necessário admitirmos também a participação de uma Ideia da Ideia e da coisa participada, e assim por diante. Isto significa que cada Ideia aludida se refere à relação entre Ideias e entre as Ideias e as coisas participadas. O que revela outra disposição crítica aos platônicos referente à “extrapolação das categorias lógicas na realidade, isto é, ao considerarem gênero e espécie como substâncias.” (Sousa, 2008, p. 8).

As primeiras tentativas de reconciliação do pensamento aristotélico e platônico atendiam a necessidade de resguardar, tanto quanto possível, o ideal grego de sabedoria frente ao surgimento do cristianismo (Fabro, 1974). A oposição entre as doutrinas, nesse caso, refletia apenas diferenças quanto ao modo de discurso e método adotado por cada filósofo, e não sobre aspectos teóricos fundamentais. O principal objetivo, portanto, foi encontrar uma maneira de sintetizar a transcendência platônica à imanência aristotélica. Esta tentativa de articulação afetou significativamente a maneira pela qual a noção de participação foi recebida na transição do pensamento grego à rigidez do sistema monoteísta islâmico e, por fim, ao criacionismo cristão (Fabro, 1974).

A receptividade da noção de participação no pensamento de Tomás de Aquino não se estabeleceu de maneira direta e imediata pelos textos de Platão. No contexto do nosso filósofo, grande parte do corpus da obra platônica era desconhecido, e juntamente àqueles fragmentos aos quais Tomás obteve acesso<sup>6</sup>, nota-se grande influência da tradição neoplatônica na reformulação da doutrina da participação, como visto. A leitura da filosofia de Platão realizada por Tomás contou, enfim, com outros diversos mediadores, tais como, Plotino, Proclo, Amônio de Hérmiás, Boécio, Pseudo-Dionísio e Simplicio da Sicília (Fabro, 1974; Hankey, 2011).

Contudo, Tomás dará um novo sentido e uso à noção de participação ao introduzir novos princípios fundamentais que articulam transcendência e imanência: é o conceito de *esse* (ser) como *actus essendi* (ato de ser)<sup>7</sup>. Para que se torne mais compreensível o uso que o filósofo faz da noção de ato em relação à participação, matéria de exposição da última seção deste trabalho, é necessário que investiguemos o conteúdo conceitual da noção de ato e potência na filosofia aristotélica e sua recepção no pensamento de Tomás. Este será o assunto da próxima seção.

---

<sup>6</sup> Conforme observa (Hankey, 2011, p. 56, tradução nossa): “Além do *corpus Dionysiacum* e do *Liber [de causis]*, suas fontes platônicas mais influentes no início foram Aristóteles e Agostinho; ele provavelmente [não] leu nada de Platão, exceto o que foi citado por outros, por exemplo, fragmentos do Timeu no comentário do platônico Calcídio.”

<sup>7</sup> (Fabro, 1974) atribui um uso fundacional da noção de participação na estruturação do sistema metafísico tomista, caracterizada como um subsistente estruturante para implementação da noção de ato e potência que, segundo (Gardeil, 1967), servirá como aplicação fundamental da distinção entre essência e existência.

## Ato e Potência

A influência da filosofia aristotélica no pensamento de Tomás de Aquino pode ser contemplada, pelo menos, em dois aspectos<sup>8</sup>: o primeiro, e talvez de mais imediata percepção, diz respeito ao método de análise e exposição dos argumentos, que seguem o fio condutor da lógica aristotélica, juntamente com a aceitação de que o conhecimento humano é constituído através da experiência sensível – âmbito epistemológico. O segundo aspecto diz respeito à possibilidade de sistematização da teologia através da filosofia e de alguns princípios aristotélicos, considerados filosoficamente verdadeiros (Copleston, 1993). Dentre estes princípios, a noção de *ato e potência* e a de *finalidade* saltam aos olhos na medida em que a adoção da primeira adquire a funcionalidade, por um lado, de tratamento da correlação de mudanças acidentais e substanciais dos entes e, por outro, para pensar a relação causal entre criaturas e Criador; e, na segunda, diz respeito ao fim no qual todos os seres estão vinculados, cada um à sua maneira, à providência divina (Copleston, 1993) – âmbito metafísico. Dessa maneira, tanto metodologicamente como conceitualmente, a influência aristotélica é tomada como estrutura sistemática do pensamento filosófico à luz da teologia.

Seguiremos com (Gardeil, 1967) para exposição do conteúdo conceitual da noção de ato e potência na filosofia aristotélica, a fim de caracterizar a recepção conceitual no pensamento de Tomás e o uso, em seu sentido funcional, dentro do sistema metafísico tomista.

A noção de ato e potência já poderia ser rastreada, no corpus da obra aristotélica, na *Física*, estudo em que o filósofo busca explicar o princípio de mudança da matéria (Gardeil, 1967), porém adquire maior importância e profundidade filosófica na *Metafísica*, onde o estagirita concede todo um livro para seu exame em relação ao movimento e em relação à substância (Reale, 2005). No âmbito metafísico, além de ter o problema do ser e do não-ser como pano de fundo, Aristóteles identifica uma

---

<sup>8</sup> Não consideramos, contudo, que apenas estes sejam os significados centrais da ocupação filosófica que Tomás de Aquino realiza da filosofia aristotélica, senão apenas que estes aludem de modo determinante alguns aspectos de seu sistema metafísico que importam mais diretamente à reflexão deste trabalho. Para uma visão mais ampla desta relação, pode ser consultada a seção XLI *St. Thomas and Aristotle: Controversies*, da parte V, em (Copleston, 1993)

insuficiência explicativa quanto aos princípios e as causas da mudança apresentadas por seus predecessores.

Ao realizar a recapitulação da investigação das doutrinas filosóficas destes filósofos na *Metafísica*, Aristóteles constata que tais filosofias entreviram, cada qual a sua maneira, ainda que de modo confuso, (i) o princípio como matéria, seja como uno ou múltiplo, corpóreo ou incorpóreo, (ii) a causa motora, (iii) as Formas como essência das coisas sensíveis e o Um como essência daquelas e (iv) o fim pelo qual as ações, mudanças e movimentos ocorrem como causas, sem contudo explicarem sua natureza (*Met.* I, 7, 988a 18 - 988b 16). Diante destas dificuldades, o filósofo sugere investigar tal assunto através da noção de *ente* que, embora dito de muitas maneiras, faz referência a uma mesma realidade, responsável por sua existência: a substância.

Investigar a natureza da substância significa tratar dos princípios e causas últimas que estruturam a realidade e, entre outras coisas, a natureza da mudança e do movimento. É nesse sentido que se insere a noção de ato e potência, com a finalidade de discernir

que entre o ser no estado acabado, o *ser em ato* e o puro não-ser, há uma espécie de intermediário, o *ser potência*, que já pertence ao real sem estar ainda perfeitamente realizado. Explicar-se-á assim a mudança dizendo-se que é a passagem do ser em potência ao ser em ato. (Gardeil, 1967, p. 108).

114

A noção de potência, propriamente dita, significa uma indeterminação do ato, na medida em que, contida em todo ente, não seja a realização efetiva deste, mas aquilo pelo qual é ordenada sua determinação. Diz-se, por exemplo, que a semente é uma planta em potencialidade, embora isso não signifique dizer que a planta já esteja em ato na semente, mas tão somente em potência para sua efetivação como tal, isto é, só podendo vir a ser, em ato portanto, por meio da determinação das propriedades que lhe conferirão a perfeição que lhe é própria.

Desta significação de potência resultam algumas distinções que configuram a maneira pela qual esta se apresenta nos entes. Segundo (Gardeil, 1967, p. 110), tem-se a potência ativa e potência passiva, que significam, respectivamente, a “potência de mudança de um outro enquanto tal”, princípio de atividade de um agente, e “a potência que tem uma coisa de ser transformada por uma outra enquanto outra [...]”,

que possui a capacidade de ser transformada por outra coisa (paciente), bem como as potências racionais (ação imanente) e potências irracionais (ação transitiva).

Diante destas distinções, bem como com as contribuições e usos que a escolástica pôde vincular à esta noção, obtém-se um quadro geral da noção de potência que estabelece os modos de relação entre as distinções: a potência é dita subjetiva, distinta da potência objetiva, que significa a possibilidade, isto é, que mesmo podendo existir não possui nenhum grau de realidade. A potência subjetiva divide-se entre a potência ativa e a potência passiva, como visto anteriormente. Disto segue-se que em relação ao agente que produz a mudança, a potência passiva pode ser natural ou obediencial, de acordo com o modo de relação estabelecido com o agente, seja imediato ou transcendente. Com relação ao ato, a potência passiva se distingue segundo sua relação com ato essencial (forma substancial, forma accidental) ou como ato mesmo de existência (Gardeil, 1967). A potência ativa, por sua vez, é ativa na medida em que é criada ou incriada, sendo a primeira ordenada em potência racional ou irracional.

Disto já se pode visualizar que a noção de ato, por sua vez, é aquilo que significa a determinação, o algo efetivado como tal. Aquilo que é, é em ato. Em oposição à potência, o ato é a efetivação da perfeição que confere cada ente enquanto tal. Embora a noção de ato esteja eclipsada na noção de potência, o contrário não ocorre necessariamente, na medida em que, como se verá, é possível que exista um ato puro, que não seja relativo a nada (Gardeil, 1967).

Há duas modalidades características do ato: operativo ou estático. Como ocorre com a noção de potência, a noção de ato pode ser distinguida em ato puro, que diz respeito ao que não está misturado com a potência ou que não é recebido em nenhuma potência, e ato misto, no qual estabelece relações específicas com a potência. Assim, o ato misto se divide entre forma ou operação. Na ordenação operativa, o ato pode ser imanente e transitivo. Na ordenação estática (forma), o ato pode estar relativo à essência e existência.

É, então, na ordenação estática do ato em que se apresenta o plano das formas substanciais, accidentais e da essência de cada ente, da mesma maneira que na ordenação operativa se estabelece a relação de ato imanente e transitivo, ambas

ordenações segundo a relação de composição com a potência. É a partir destas distinções que se qualifica a relação entre ato e potência<sup>9</sup>.

Assim sendo, podemos chegar à conclusão, em acordo com (Gardeil, 1967, p. 114-115), de que “o ser finito seria então essencialmente o que está submetido à composição do ato e da potência [...]” e “[...] sendo recebido na potência através da causalidade ou da participação, o ato somente pode ser algo realmente distinto desta potência que o recebe.”.

Do ponto de vista teológico, na filosofia de Tomás, a noção de ato e potência será utilizada para fornecer explicação filosófica quanto à causalidade, especificamente em relação à criaturidade dos entes, entendida como dependência do ser em potência, múltiplo e finito, ao Criador, ser em ato puro, isto é, aquele que não possui existência, mas é a própria existência, *ipsum esse subsistens*<sup>10</sup> (Copleston, 1993).

A ideia da criaturidade dos entes em Tomás de Aquino envolve a adequação da noção grega de natureza, em particular aristotélica, i. e, princípio intrínseco do movimento e repouso (*Fis.* II, I, 192b 8-14), com a doutrina judaico-cristã da criação *ex nihilo* do mundo. De acordo com (Jan Aertsen, 1988), a noção de criação utilizada por Tomás se dá em dois sentidos: por um lado, se refere ao modo pelo qual a existência é atribuída e, por outro, significa a criação de todos os seres a partir da causa primeira de ser.

---

<sup>9</sup> Contudo, para Aristóteles (*Met.* IX, 8, 1049b – 1051a) o ato precede a potência em quatro aspectos: (i) é anterior segundo a noção, pois a potência é definida pelo ato, isto é, aquilo que está em potência, o está em função de ser algo; (ii) segundo o tempo, pois para que a potência possa se atualizar, na ordem causal, o ato precisa subsisti-la; (iii) pela substância, pois tudo que vem a ser tende para seu fim, isto é, sendo o princípio a causa final, a potência existe em função desse fim, que é efetivação do ser em ato; (iv) seres eternos que não possuem potência de não-ser, e não estando em potência, existem anteriormente em ato puro. Esta sinalização é importante pois veremos Tomás utilizar a anterioridade do ato em relação à potência em seu plano metafísico na concepção da Hierarquia do Ser, embora com outra finalidade.

<sup>10</sup> A noção de que Deus é a existência subsistente só é possível a partir da raiz judaico-cristã presente no pensamento de Tomás de Aquino. Conforme (Copleston, 1993), isto faz com que a essência de Deus esteja vinculada à existência primeira, ou como foi dito, à própria existência, ensejando espaço para a tese da criação e, portanto, consequentemente, da criaturidade dos entes no mundo. Tal concepção não poderia, enfim, ser encontrada entre os gregos, e em particular, Aristóteles, pelo aspecto doutrinal da fé.

Como observa (Copleston, 1993), ambos sentidos estão relacionados ao modo causal pelo qual se estabelece a criação: o primeiro como ato puro de criar e o segundo alude ao estatuto de causa eficiente do Criador. Dessa maneira, a relação entre criatura e Criador é de dependência da primeira para com o segundo, como potência passiva em relação ao ato essencial e ato existencial, e como potência ativa na medida em que é criada e ordenada como racional ou irracional, por exemplo.

Em resumo, "Aplicando essa noção à soma total das coisas existentes, dizemos que a criação, que é a produção de todo o ser, consiste no ato pelo qual Aquele que *É* [grifo nosso], isto é, o ato puro de ser, causa atos finitos de ser." (Gilson, 2002, p. 126, tradução nossa).

A funcionalidade da noção de ato e potência se subscreve, por um lado, à relação que se estabelece entre filosofia e teologia, sobretudo no que diz respeito aos objetivos, objetos e métodos particulares de cada uma.

Como M. Gilson observa corretamente, o problema para St. Tomás não se tratava de como introduzir a filosofia na teologia sem corromper a essência e a natureza da filosofia, mas, ao contrário, como introduzir a filosofia sem corromper a essência e a natureza da teologia. A teologia trata do revelado, e o caráter da revelação deve permanecer imaculado; mas algumas verdades que são ensinadas pela teologia podem ser verificadas sem revelação (a existência de Deus, por exemplo), enquanto existem outras verdades que não foram reveladas, mas que poderiam ter sido reveladas e que são importantes para uma visão total da criação de Deus. (Copleston, 1993, p. 306, tradução nossa).

Por outro lado, quer seja para explicar o princípio de mudança da matéria, quer seja no âmbito metafísico, a noção de ato e potência, na filosofia de Tomás, é funcionalizada para explicar a correlação entre as mudanças substanciais e acidentais dos entes, através da estrutura pela qual se relaciona a multiplicidade dos entes criados, finitos e com diversos significados, e de modo análogo, a unicidade e infinidade do Criador (Gardeil, 1967). Assim nos afigura, pois, conforme Aquino (*De subst. sep.* c.2, n.8)

tudo o que se move é movido por outro; e que, se dizemos que algo se move por si próprio, isto não ocorre segundo ele mesmo, mas segundo suas diversas partes, de modo que uma parte dele é motora, e a outra, movida. E, como não existe uma procedência *ad infinitum* na relação entre motores e movidos — visto que, sendo removido o primeiro motor, se terá como consequência a remoção de todos os demais —, é necessário encontrar tanto um motor primeiro e imóvel,

como um primeiro móvel que se mova a si próprio do modo referido, uma vez que aquilo que é por si mesmo é considerado anterior a — é causa de — algo que não é senão por meio de outro.

Esse argumento também é encontrado na primeira via da prova da existência de Deus (*Sum. Theol.* I, q. 2, a. 3 co.), constatando-O como o primeiro motor.

Porém não é claro o modo pelo qual é estabelecida a relação entre a multiplicidade dos seres, enquanto criaturas, com a simplicidade e unicidade do Criador. É para resolver esta questão que Tomás irá articular a noção de participação e de ato e potência. Desta articulação surge a tese da Hierarquia do Ser a ser analisada na próxima seção deste trabalho.

### Hierarquia do Ser

A concepção da Hierarquia do Ser em Tomás de Aquino não é exposta sistematicamente em nenhum texto do filósofo. Ao contrário, encontramos indícios e menções vagas que sinalizam esta tese ao longo das discussões filosóficas empreendidas no *corpus* da obra tomista. Para exposição concisa deste assunto, consideraremos dois textos específicos: a prova da existência de Deus na *Suma Teológica*, especialmente a segunda e quarta vias (Gilson, 2002), e os capítulos VIII e IX de *De Substantiis Separatis: Sobre os Anjos*. Nesse sentido, veremos que (i) a matéria participa do ser em potência e (ii) a forma participa do ser em ato segundo seu próprio modo.

No capítulo VIII em *De subst. sep.*, Tomás refutará a argumentação de Avicibrão, sustentando a natureza imaterial das substâncias espirituais e sua multiplicidade formal. Neste ponto do texto, o filósofo apresentará cinco argumentos que, resumidamente, apontam para (i) a existência de um ato que é puro, (ii) substâncias espirituais incorruptíveis e (iii) substâncias materiais corruptíveis. Segundo Tomás, tanto as substâncias espirituais quanto as materiais participam, formalmente, através da atualidade e potencialidade correspondente à sua natureza, da atualidade pura de Deus.

A multiplicidade formal das substâncias espirituais se dá pela variação do grau de intensidade de atualidade, isto é, neste caso, a forma atua, de modo análogo à potência da matéria, em relação ao ato puro, pois deste participa segundo seu próprio modo. A multiplicidade das substâncias materiais se dá pela limitação que a

atualidade da forma imputa à potência da matéria, fazendo com que um ente, mesmo constituído pela potencialidade da matéria que lhe constitui, seja determinado segundo seu próprio modo e possa, de acordo com sua natureza, receber ou desenvolver a perfeição que a ele são próprias, não em ato, mas em potencialidade<sup>11</sup>.

No capítulo IX, Tomás apresenta argumentos que sustentam a criaturidade das substâncias espirituais. Para o aquinate, os filósofos consideraram que as substâncias espirituais não poderiam ter sido criadas pois, (i) do nada, nada se faz, (ii) se as substâncias forem imateriais e, dado que o fazer-se de algo implica o movimento, que é o ato do existente em potência, e que tais substâncias não possuem potencialidade tal qual as substâncias materiais, não poderiam ter sido criadas (iii) são eternas e, portanto, incriadas.

No entanto, segundo o filósofo, de acordo com a ordem das causas, é preciso que haja uma causa universal, pois causas particulares, como o modo de geração da natureza, são subordinadas à uma causa preexistente, visto que o movimento existe a partir de um ponto determinado para outro, isto é, o movimento tomado nele mesmo depende de um estado inicial.

Tomando isto em consideração, Tomás sugere que deve haver uma causa mais elevada que não contenha nela mesma qualquer movimento preexistente, dado que não se pode proceder infinitamente na ordem das causas, pois dessa maneira não seria possível estabelecer o que é causa e o que é causado. Logo, é necessário que haja uma causa primeira, que seja origem das coisas, inclusive do movimento.

Pois, embora a origem de certas coisas se dê a partir de um princípio isento de movimento, não é necessário que seu ser seja eterno. Sim, porque um efeito procede de qualquer agente segundo o modo de ser deste agente. E o ser do Princípio Primeiro é seu inteligir e seu querer. Logo, o universo das coisas, ao proceder do Princípio Primeiro, procede de algo que entende e quer. E é próprio daquele que entende e quer, que ele produza algo não por necessidade — tal como ele

---

<sup>11</sup> Contudo, cabe notar que é a matéria o princípio de individuação e não a forma de uma espécie. Dessa maneira, a multiplicidade de indivíduos de uma mesma espécie se explica por estes possuírem a mesma forma (essência), porém delimitada enquanto recebida na matéria. Assim, Sócrates não pode ser tomado como o exemplar da espécie humana, mas apenas um indivíduo da espécie humana. Por fim, verifica-se que a individuação é um processo que ocorre apenas em substâncias corpóreas, compostas de matéria e forma.

próprio é [necessariamente] — , mas como ele deseja e entende. (*De subst. sep.* c. 9, n. 52).

Fundamentando-se na constatação aristotélica de que aquilo que se encontra em maior grau em um determinado gênero é causa e medida de tudo que a este gênero pertencer, e da correspondência entre verdade e existência, isto é, que aquilo que existe no sentido mais pleno, expressa, de modo mais absoluto, aquilo que é verdadeiro, em acordo e de maneira análoga, deve haver algo que é, de maneira absoluta e plena, causa do ser, da bondade, da nobreza e da perfeição em todos os entes que pudermos observar.

Segundo (Gilson, 2002), criar significa causar ou produzir o ato de existir de alguma coisa. E, dado que o efeito de uma causa consiste em algo semelhante àquela causa, é possível aduzir, através da natureza do causado, o ato que o causou. O existir, portanto, pertence àquele que é causa do ato de existir das coisas, isto é, que em sua essência, é pura existência e, pela participação de todos os modos de existir, causa o ato de existência em sua multiplicidade. Assim, a perfeição de cada forma corresponde, por analogia, à atualidade participada da existência de Deus que lhe é própria.

120

A participação das formas em relação à perfeição divina se dá na medida em que, dado seus diversos e múltiplos modos de determinação ou qualificação, sejam elas correspondentes às substâncias compostas ou espirituais, representam esta perfeição em graus variados segundo sua própria natureza, pois “É evidente que, se as coisas compostas de matéria e forma diferem segundo as formas, então as próprias formas são diversas segundo elas mesmas.” (*De subst. sep.* c. 8, n. 38).

Tal constatação parece se adequar à segunda via da prova da existência de Deus proposta por Aquino (*Sum. Theol.* I, q. 2, a. 3 co.), visto que

Encontramos nas realidades sensíveis a existência de uma ordem entre as causas eficientes; mas não se encontra, nem é possível, algo que seja a causa eficiente de si próprio, porque desse modo seria anterior a si próprio: o que é impossível.

À soma desta consideração, Tomás sugere, na quarta via, que o grau de perfeição de algo não está contido na essência deste algo, pois esta não implica qualquer variabilidade substancial, senão em relação à algo que é perfeito em si e por si e que é causa desta perfeição: Deus.

Encontra-se nas coisas algo mais ou menos bom, mais ou menos verdadeiro, mais ou menos nobre etc. Ora, mais e menos se dizem de coisas diversas conforme elas se aproximam diferentemente daquilo que é em si o máximo. Assim, mais quente é o que mais se aproxima do que é sumamente quente. Existe em grau supremo algo verdadeiro, bom, nobre e, conseqüentemente o ente em grau supremo, pois, como se mostra no livro II da *Metafísica*, o que é em sumo grau verdadeiro, é ente em sumo grau. Por outro lado, o que se encontra no mais alto grau em determinado gênero é causa de tudo que é desse gênero: assim o fogo, que é quente, no mais alto grau, é causa do calor de todo e qualquer corpo aquecido, como é explicado no mesmo livro. Existe então algo que é, para todos os outros entes, causa de ser, de bondade e de toda a perfeição: nós o chamamos Deus. (*Sum. Theol.* I, q. 2, a. 3 co.).

A disposição da multiplicidade das formas, que é estabelecida pelos modos de atualidade das formas em si mesmas, se ordena através do grau de perfeição da atualidade participada do ato de existência conferida pela existência de Deus.

Encontra-se nas formas, portanto, uma diversidade segundo certa ordem de perfeição e imperfeição. Pois aquela [forma] que é mais próxima da matéria é mais imperfeita e quase uma potência com respeito à forma superveniente. Assim, ainda que sejam somente formas, nada impede que se afirme existir multiplicidade entre as substâncias espirituais, visto que uma delas é mais imperfeita que outra — considerando-se que o mais imperfeito está em potência com respeito ao mais perfeito, e assim até a primeira das formas, que é ato puro, e que é Deus; de modo que, assim, todas as substâncias espirituais inferiores podem chamar-se matérias, segundo existam em potência; e formas, segundo existam em ato. (*De subst. sep.* c. 8, n. 38).

Assim, já podemos entrever que (i) a matéria é máxima potencialidade, pois será determinada pelo grau de atualidade da forma participada e (ii) as substâncias imateriais possuem mais atualidade que potência, embora isso não signifique plenitude absoluta de ser, pois esta “pertence” somente à Deus.

[...] como a matéria, segundo sua própria natureza, é um ente em potência, é preciso que haja diversas matérias segundo a diversidade de potências. E não dizemos que a substância da matéria seja nada mais do que a própria potência que há no gênero da substância. O gênero da substância, por sua vez, divide-se em potência e ato, e, assim, nada proíbe às substâncias que existem somente em potência ser distintas entre si, segundo são ordenadas a diversos gêneros de atos. (*De subst. sep.* c. 8, n. 37).

Contudo, Tomás adverte que a matéria, embora máxima potencialidade, só pode existir quando lhe imputada alguma forma. É a forma que confere ser à matéria (*De ente et essentia*, c. 4.). A dependência da forma em relação à matéria não é correspondente. A forma pode subsistir à matéria pois a forma é o que permite a cognoscibilidade de algo, através de sua abstração da matéria. Dessa maneira, confere-se anterioridade das substâncias separadas da matéria em relação às criaturas corpóreas, precisamente pela maior presença de atualidade, embora também constituída de potencialidade na medida em que é participada do ato puro.

Nesse sentido, toda forma, em relação à Deus, é constituída de ato e potência, que varia de acordo com seu próprio modo, pois “[...] tudo que é possui ser. Logo, em todo e qualquer ser — exceto o primeiro — há tanto o próprio ser como ato, quanto a substância que possui o ser da coisa como potência receptiva deste ato que é o ser” (*De subst. sep.* c. 8, n. 42), e através deste, o seu grau de perfeição. E isto se justifica pois, se constituída de potência, toda natureza – já que não é pura atualidade e, portanto, não encerrando perfeição absoluta – está sujeita ao processo de perfectibilidade, isto é, possibilidade de aperfeiçoar-se ou de receber aperfeiçoamento qualitativo de determinadas perfeições que nela existe em potência<sup>12</sup>.

A intensidade destes graus presentes nos entes ocorre pois estes só se realizam parcialmente, isto é, limitados pela atualidade e potencialidade constitutiva segundo sua natureza, através da participação da perfeição daquele que lhes é causa.

Graus menores de perfeição e ser pressupõem uma essência na qual perfeições e ser se encontram em seu grau mais alto. [...] [Tomás de Aquino] também sustenta, sem discussão, que possuir a perfeição de forma incompleta e possuí-la de uma causa são sinônimos; e como uma causa só pode nos dar o que possui, tudo o que não possui uma perfeição por si só, e a possui apenas de forma incompleta, deve obtê-la de algo que a possua por si só e no grau mais alto. (Gilson, 2002, p. 86, tradução nossa).

---

<sup>12</sup> Como visto com (Gardeil, 1967), neste caso, o ato seria operativo, pois estabelece-se relação com a potencialidade presente no modo que é próprio da forma do ente. Por exemplo, a inteligência está em potência em relação ao intelecto. Por outro lado, em relação ao ato que determina a forma em si mesma de um ente, é transcendente, pois é imputada mediante a participação, isto é, segundo o modo de relação entre o agente e o paciente. O ente, então, comporta-se como paciente, pois recebe a forma através da atualidade do agente. Dessa maneira, aquilo que determina o ser humano enquanto tal deriva da atribuição obediencial de uma forma através da atualidade do agente.

A variabilidade intensiva dos graus de perfeição constatados entre os múltiplos e diversos entes, e dessa maneira, entre as múltiplas formas essenciais, se justificam pela relação de causa eficiente da perfeição em si mesma que através da participação possibilita a realização, ainda que parcial e limitada, de cada existência.

É, então, a partir destes dois extremos, ou seja, entre a pura atualidade formal e a máxima potencialidade da matéria, que se distribuem as criaturas de Deus, sejam correspondentes às formas de natureza corpórea e/ou espiritual, ou seja, que possuem maior ou menor potencialidade a partir de sua subsistência.

Encontra-se, portanto, nas substâncias compostas de matéria e forma, uma dupla ordem. Uma é a ordem da própria matéria à forma; a outra é a ordem da própria coisa já composta ao ser participado. Pois o ser da coisa não é sua forma nem sua matéria, mas algo que sobrevém à coisa através da forma. Assim, portanto, em coisas compostas de matéria e forma, a matéria — considerada em si mesma — possui, segundo o modo de sua essência, ser em potência, fato que lhe sucede a partir de uma participação do Ente Primeiro. Porém, considerada em si mesma, carece da forma pela qual participa em ato do ser segundo seu modo próprio. (*De subst. sep.* c. 8, n. 44).

Tomemos a essência humana como exemplo. No âmbito metafísico, isto se traduziria em gênero que, em relação à matéria, é tomado, de maneira análoga, como indeterminação da forma, e da diferença que, em relação à forma, é entendida, analogamente, como indeterminação da matéria. Assim, o gênero (animal) se relaciona com a espécie de maneira a indicar a determinação da matéria, ao passo que a diferença (alma racional) se relaciona com a espécie pela determinação formal. Contudo, a essência humana não significa o seu ser, senão a participação recebida do ser que subsiste por si, cuja existência é atualidade pura. Pois,

Cada coisa, porém, se adapta a determinado modo de ser segundo o modo de sua substância. E o modo de cada substância composta de matéria e forma é segundo a forma, pela qual ela pertence a determinada espécie. Assim, uma coisa composta de matéria e forma faz-se, por sua forma, participante do próprio ser — a partir de Deus — segundo certo modo próprio. (*De subst. sep.* c. 8, n. 43).

A determinação da diferença formal que marca a essência humana se dá pelo maior grau de atualidade presente em sua natureza – efetivação da racionalidade – ordenando-a em uma escala de perfeição superior a um animal que possua alma irracional, por exemplo.

Essa ordenação também diz respeito ao gênero, sendo o gênero animal mais perfeito em relação ao gênero vegetal, pois “Embora os animais careçam de intelecto, porque eles têm algum conhecimento, segundo a ordenação da providência divina, estão colocados acima das plantas e dos outros seres destituídos de conhecimento” (ScG. c. 81, n. 2).

Além disso, um outro argumento pode ser iluminado através da noção de finalidade. De acordo com (Ferreira, 2008), sendo animal racional, isto é, um ser que é capaz de conhecer, o ser humano pode inteligir as razões de sua existência, e o fim último – sua finalidade enquanto criatura – é conhecer e amar Deus. Os animais irracionais, por sua vez, não são capazes de conceber um fim, pois são marcados pela ausência de liberdade do agir.

Entre aqueles seres que de todo carecem de inteligência, um está sujeito ao outro na medida em que um é mais potente que outro no agir, pois eles não participam de algo na disposição da providência, mas só da execução. Como, no entanto, o homem tem intelecto, sentido, e potência corpórea, todas estas coisas estão nele organizadas entre si, segundo a disposição da providência divina, semelhantemente à ordem [grifo nosso] que há no universo, porque a potência corpórea está subordinada à sensitiva e à intelectiva, como executora das suas ordens, e potência sensitiva está subordinada à intelectiva, como executora de suas ordens. (ScG. c. 81, n. 3-4).

124

Por fim, embora Deus seja a causa e finalidade de toda a criação, cada criatura está subordinada à finalidade determinada pelo modo de atualidade e potencialidade que constituem sua forma. Isto quer dizer que o maior ou menor grau de perfeição de uma criatura, quer seja corpórea ou espiritual, é obtido de acordo com a presença de maior ou menor atualidade formal presente em sua natureza, “Pois certa perfeição que uma coisa possui existe segundo sua espécie e sua substância, que não se compara à coisa como um acidente a um sujeito, ou como uma forma à matéria, mas sim designa a espécie própria da coisa.” (*De subst. sep.* c. 8, n. 39).

A articulação entre a causalidade formal platônica e a causalidade eficiente aristotélica permite que Tomás sustente a condição de criaturidade dos existentes, em suas múltiplas e diversas formas, bem como o ordenamento destas existências através da intensidade da perfeição participada que lhes é imputada segundo sua natureza. Dessa maneira

[...] o universo [é] ordenado em uma hierarquia de acordo com os vários graus possíveis de participação finita na causalidade da causa primária, na atualidade do motor imóvel, na bondade da bondade pura, na nobreza do puramente nobre e na verdade da verdade pura. (Gilson, 2002, p. 87, tradução nossa).

Assim, sugerimos, nesta breve e concisa exposição, uma sinalização de como e em quais textos podemos compreender o sentido da Hierarquia do Ser, que, em resumo, se fundamenta segundo o grau de perfectibilidade constitutiva da natureza de cada existente em relação à perfeição máxima e absoluta de Deus.

### Considerações finais

A partir da exposição do presente texto, podemos, em poder de síntese, destacar: (i) a relação entre filosofia e teologia; (ii) a influência da filosofia aristotélica, platônica e neoplatônica no pensamento tomista; (iii) a recepção, articulação e aplicação das noções de ato e potência e de participação; (iv) a Hierarquia do Ser; (v) a criaturidade e dependência de tudo que existe em relação à providência divina.

Entendemos que o resultado da presente reflexão nos servirá para o manejo conceitual e instrumental de noções caras do âmbito metafísico tomista, quando tratarmos das distinções ontológicas entre seres humanos e animais não-humanos e, dessa maneira, sinalizarmos os critérios que sustentam as justificativas do tipo de relação estabelecida entre ambos.

### Referências

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. Trad. A. Bossi; I. C. Benedetti 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AERTSEN, J. "From questioning towards knowing: the order of the questions an est and quid est and being as creature". In: AERTSEN, Jan. *Nature and Creature: Thomas Aquina's Way of Thought*. Trad. H. B. Morton. Leiden: Brill, 1988. Cap.1. p. 47-50.

AQUINO de, T. *De Substantiis Separatis: Sobre os anjos*. Trad. de Luiz Astorga. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

\_\_\_\_\_. *O ente e a essência*. Trad. M. S. de Carvalho. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

\_\_\_\_\_. *Suma contra os Gentios: Volume II*. Trad. de D. Odilão Moura O.S.B. Caxias do Sul: Sulina, 1990.

- \_\_\_\_\_. *Suma Teológica*: V. 1. Trad. A. Vannucchi et al. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2009.
- ARISTÓTELES. *Física I-II*. Trad. L. Angioni. Campinas: Unicamp, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*: volume 2: texto grego com tradução ao lado. Trad. M. Perine. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2015.
- COPLESTON, F. C. “The Thirteenth Century”. In: COPLESTON, F. C. *A History of Philosophy V.2: Medieval philosophy*. New York: Doubleday, 1993. p. 302-435.
- FABRO, C.; BONANSEA, B. M. “The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy: the notion of participation”. *The Review of Metaphysics*. S.L, 03 mar. 1974. p. 441-491. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20126484>. Acesso em: 10 maio 2024.
- FAITANIN, P. “A metafísica tomista e o problema dos anjos”. In: AQUINO de, T. *De Substantiis Separatis*: Sobre os anjos. Trad. de Luiz Astorga. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006. p. 1-20.
- FERREIRA, S. S. “A condição animal na filosofia de Tomás de Aquino”. *Controvérsia*, São Leopoldo, v. 4, n. 1, p. 11-17, jun. 2008.
- GARDEIL, H.D. “O Ato e a Potência”. In: GARDEIL, H.D. *Introdução à filosofia de S. Tomás de Aquino*: tomo iv metafísica. Trad. P. E. Arantes. São Paulo: Duas Cidades, 1967. Cap. 5. p. 107-115.
- GILSON, E. *Thomism: the philosophy of thomas aquinas*. Trad. L. K Shook; A. Maurer. Toronto: Pontifical Institute Of Medieval Studies, 2002.
- HENKEY, W. J. “Aquinas, Plato, and Neoplatonism”. In: DAVIES, Brian; STUMP, Eleonore (org.). *The Oxford Handbook of Aquinas*. New York: Oxford University Press, 2012. p. 55-64.
- NUNES SOBRINHO, R. G. “A significação do mito escatológico: 4.1 imortalidade e indestrutibilidade”. In: NUNES SOBRINHO, R. G. *Platão e a Imortalidade*: mito e argumentação no fédon. Uberlândia: Edufu, 2007. Cap. 4. p. 167-184.
- REALE, G. “Breve análise de cada um dos livros da Metafísica: o livro nono”. In: REALE, G. *Metafísica*: volume 1: ensaio introdutório. Trad. M. Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. Cap. 7. p. 142-143.
- SOUSA, L. C. S. de. “A noção de natureza como participação em Santo Tomás de Aquino (De Substantiis Separatis, C.9)”. *Kairós*, Fortaleza, v. 5, n. 2, 2008. Disponível em: <https://ojs.catholicadefortaleza.edu.br/index.php/kairos/article/view/236>. Acesso em: 10 abr. 2024.