Santo Tomás de Aquino e Pseudo-Dionísio: concordâncias, correções e revisões criativas

25/05/2025

Autor: Roberto C. G. Castro

Image not found or type unknown

Tomás de Aquino leitor do Pseudo Dionísio Areopagita

Autor: Roberto C. G. Castro1

Resumo: Este artigo mostra como o filósofo medieval Tomás de Aquino assimilou a obra do teólogo cristão do século VI Pseudo Dionísio Areopagita. Essa assimilação se deu de modo crítico, que faz com que Tomás, sob a influência do "materialismo" aristotélico, "corrija" Dionísio em temas como o ser, o mal e a criação.

Palavras Chave: Pseudo Dionísio Areopagita – Tomás de Aquino – filosofia medieval.

Abstract: This paper shows how the medieval philosopher Thomas Aquinas had assimilated the work of 6th century christian theologian Pseudo-Dionysius. This assimilation ocurred in a critical way, wherein Thomas, under the influence of the aristotelic "materialism", "corrects" Dionysius' thought in themes as the being, evil and creation.

Keywords: Pseudo-Dionysius – Thomas Aquinas – medieval philosophy.

O filósofo alemão Josef Pieper2 faz, a respeito da recepção de Aristóteles por Tomás de Aquino, afirmações que são válidas também para a forma como o Aquinate leu as obras do Pseudo Dionísio Areopagita. Segundo Pieper, ao contrário do que sugerem os manuais tomistas – que persistem em classificar o mais original pensador medieval com a desgastada e equivocada fórmula "o fundador

do aristotelismo cristão da Idade Média" –, Tomás não aceita as ideias aristotélicas passivamente, como se elas fossem verdadeiras exclusivamente porque foram ditas pelo mestre grego.

Bem diferente disso, Tomás busca em Aristóteles e em qualquer outro pensador aquilo que possa contribuir para esclarecer um dado assunto. Muitas vezes, diz Pieper, o Aquinate defende Platão contra Aristóteles. Conceitos tipicamente platônicos, como o de participação, marcam profundamente o pensamento tomasiano.

Para Pieper, a expressão sempre repetida por Tomás – "como disse o Filósofo" ("*sicut patet per Philosophum*") – não significa dizer que algo é verdadeiro porque Aristóteles o disse, mas sim que o filósofo mostrou que é evidente, e por isso é válido. É válido porque é verdadeiro. "Quem cita dessa maneira não cita, em sentido estrito, uma autoridade. Não se liga ao autor", acrescenta Pieper. "Tomás nunca supôs que a doutrina de Aristóteles fosse sempre de acordo com a doutrina cristã, ainda que certamente houvesse tais opiniões entre os aristotélicos medievais."3

O que importa para Tomás é encontrar "a verdade das coisas", seja lá qual for o pensador que consiga trazê-la à luz. É o que ele afirma, por exemplo, num de seus comentários a Aristóteles:

O estudo da filosofia não é para saber o que disseram os homens, mas sim a verdade das coisas.4

Para Tomás, o argumento de autoridade é o mais débil dos argumentos, uma vez que se apoia sobre o limitado entendimento humano, enquanto aquele que se fundamenta na revelação divina é o mais forte, como ele diz na _Suma teológica_5. "Os argumentos filosóficos são válidos não por causa da autoridade daqueles que os dizem, mas por causa do que é dito."6

Assim, Aristóteles não é o mestre incontestável de Tomás, e este não aceita acriticamente as ideias daquele. Porém, é preciso reconhecer que uma característica originária do aristotelismo marca indelevelmente a teologia e a filosofia do Aquinate: trata-se da recusa em se distanciar do real concreto, em se deixar afastar do que está diante dos olhos7. É precisamente essa atitude fundamental que é aceita por Tomás com toda a veemência. É a decidida aproximação ao concreto, à realidade experimentável do mundo. As coisas concretas que se podem ver, ouvir, experimentar, cheirar e tocar são tomadas como algo propriamente real, como realidade por direito próprio, não como mero reflexo ou sombra, não como mero símbolo de outra coisa invisível, do que está além, não como algo espiritual – diz o filósofo alemão.

O visível e também o ver, o conhecimento sensível e a faculdade desse conhecimento, tudo isso é afirmado e reconhecido como algo válido em si mesmo, e isso quer dizer: o mundo corpóreo da realidade material, também – no próprio homem – o corpo, os sentidos e o que eles chegam a perceber, tudo isso se toma a sério de uma forma inaudita até então.8

Como foi dito, o que Pieper fala a respeito de Aristóteles vale também para a assimilação do Pseudo Dionísio Areopagita por Tomás de Aquino. Da mesma forma como acontece com o Estagirita, o Aquinate não aceita passivamente as ideias do autor de *Da teologia mística*. Antes, dá-se uma criativa e original leitura da obra dionisiana, sempre com o objetivo de descobrir nela a *veritas rerum*, a verdade das coisas.

Assim como Aristóteles é responsável pela atitude fundamental de aceitação da realidade concreta, assumida por Tomás, Dionísio é também responsável por uma postura fundamental do Aquinate, que marca profundamente sua teologia e filosofia. Referimo-nos ao elemento negativo do pensamento tomasiano – a ideia de que a existência está envolta em mistério e que o intelecto humano é incapaz de compreender a essência mais profunda das coisas, muito menos a Causa primeira de tudo. Essa atitude de negatividade, o Aquinate deve-a inegavelmente ao Pseudo-Dionísio Areopagita, como será mostrado no próximo capítulo.

Assim, percebe-se claramente qual foi a principal contribuição de cada um dos três pensadores de maior influência sobre Tomás: Aristóteles, Santo Agostinho e o Pseudo Dionísio Areopagita. De Aristóteles e de Dionísio, como foi mostrado, o Aquinate herdou a valorização do concreto e a negatividade. Já de Santo Agostinho, pode-se dizer, ele tomou a espiritualidade, a sincera aceitação do Evangelho, que o levou, jovem ainda, a entrar na ordem dos dominicanos.

A atitude de apego ao concreto, à realidade visível – marca aristotélica do pensamento tomasiano – moldará a leitura que Tomás faz do Pseudo Dionísio Areopagita. Explique-se. Como foi analisado nos capítulos anteriores, a teologia dionisiana aponta para a radical transcendência do divino. Este é tão transcendente, está tão distante do entendimento humano que se encontra acima até mesmo acima do ser. Deus não é ser, mas o criador dos seres, e por isso não pode ser confundido com nenhum deles.

Tomás aceita essa transcendência Deus, mas com uma importante diferença. Para ele, Deus é o Ser transcendente que dá o ser, que transfere ser às criaturas para que elas sejam. É o Ser dos seres. Ou seja, fiel à atitude aristotélica de valorização do real, Tomás como que faz "baixar à terra" a teologia radicalmente espiritualista do Pseudo Dionísio Areopagita. Da mesma forma como se diz que Aristóteles trouxe para o terreno do real a filosofia de Platão, vendo na essência das coisas concretas a "forma" das Ideias eternas platônicas, Tomás também tornou mais concreto o pensamento de Dionísio, apontando nos seres do cotidiano um reflexo – infinitamente precário e deficiente – do Ser superior ao máximo grau. Com isso, evitou a transcendência radical do Deus dionisiano, que poderia se confundir com uma concepção agnóstica do divino, tão desconhecido e inalcançável que se confunde com o não-ser.

Alguns autores notaram essa diferença entre as concepções dionisianas e tomasianas do divino. Bogdan G. Bucur9, por exemplo, cita esta passagem de Tomás:

Deve-se dizer que Deus não é um existente, como se de nenhum modo fosse existente, mas que está acima de todo e qualquer existente, pois Ele é seu ser. Portanto, daí não se segue que não possa ser conhecido de maneira nenhuma, mas que excede todo conhecimento, isto é, que não pode ser compreendido.10

Bucur comenta que esse trecho da *Suma teológica* contém duas ideias de extre- ma importância. A primeira delas se refere ao fato de que Tomás opera uma mudança fundamental no status do ser em relação a Deus. Enquanto Dionísio coloca Deus além do ser, postulando-o como radicalmente diferente – apesar de causa do ser –, para o Aquinate "Deus é o *superesse* porque ele é ser superlativamente: o *Esse* puro e simples", escreve Bucur, citando Ettienne Gilson.

A outra ideia que sobressai do texto extraído da *Suma teológica*, continua Bucur, diz respeito à epistemologia. Tendo em vista que Deus é o *superesse*, o nosso conhecimento das coisas não é meramente um conhecimento de alguma coisa que Deus não é. Podemos dizer que Ele é preeeminente a todas as coisas, que o ser das coisas pertence a Ele antes de pertencer às criaturas. É a maneira de ser de Deus que nos escapa. As coisas invisíveis de Deus continuam a transcender nosso conhecimento, mas elas transcendem na própria linha do ser. A diferença entre Deus e as criaturas é como uma diferença entre duas ordens de coisas. Há uma continuidade metafísica e epistemológica entre Deus e os seres que está fundamentada na analogia do ser e se estende à essência. "Estamos claramente num sistema diferente do original areopagita."11

Rudi A. te Velde12 fala de uma "pequena mas significativa" mudança do pensamento dionisiano trazida pela interpretação de Tomás de Aquino. Segundo Velde, para Dionísio Deus é o "ser em si", a causa de todos os seres, mas é também chamado de "causa do ser em si", na medida em que se encontra acima de todos os seres, até mesmo acima do ser em si, ou seja, no oculto centro da deidade. Em contraste, compara Velde, para Tomás, o termo "ser em si" se aplica a Deus não como *causaliter*, como causa de todos os seres, mas como *substantialiter*, nome que designa a transcendência de Deus acima de todas as coisas. E quando Dionísio cita Deus como a "causa do ser em si", Tomás dá a essa expressão o significado de "causa do *ipsum esse commune*", o ser que é comum a todas as coisas.

Para Tomás, é preciso fazer uma distinção entre o *ipsum esse* que é Deus e o *ipsum esse* que procede de Deus nas criaturas. O primeiro é algo subsistente, distinto por si mesmo das outras coisas, e o segundo é comum a todos os seres, acrescenta Velde. Em contraste com Dionísio, cuja aproximação com a transcendência divina permanece negativa, Tomás afirma a positiva identidade em Deus do Ser em si, da Vida em si e da Inteligência em si. "Para Tomás, de Deus não se diz propriamente que está 'acima' do ser, a menos que se restrinja o significado de 'ser' ao ser finito das criaturas. Deus é a infinita plenitude do ser."13

Fran O'Rourke14 faz uma precisa comparação entre a metafísica de Dionísio e a de Tomás de Aquino. Segundo ele, Dionísio, de acordo com a tradição platônica, afirma o primado do Bem. Deus é o Bem absoluto, ultrapassando o Ser em dignidade e poder, e, como infinita perfeição e amor o Bem é a fonte de difusão da criação. Diferente de seus predecessores, porém, Dionísio reduz todas as perfeições da realidade finita à penetrante presença e poder do bem, eminente e imanente, que é o primeiro efeito da ação criadora de Deus. A unidade da causalidade faz do Bem a primeira perfeição criada, e restaura a universal e absoluta transcendência de Deus como única causa criadora. O Ser, de acordo com Dionísio, é portanto a perfeição primária da realidade finita, sua primeira e imediata participação no absoluto.

Tomás – aponta O'Rourke – adota inteiramente a prioridade do Ser na realidade finita, mas, aprofundando a noção de ser como perfeição, estabelece seu caráter transcendental de modo a aplicá-la a Deus num sentido preeminente. Para Tomás, portanto, o Ser não é simplesmente a primeira participação da realidade finita em um Bem transcendente, mas é a própria perfeição ilimitada – a essência mesmo de Deus e, desse modo, seu próprio nome. Bondade é um aspecto co-extensivo do Ser, idêntico a ele na realidade, mas teoricamente secundário em significação. Portanto, continua O'Rourke, pode-se dizer que Tomás faz sua a noção dionisiana do Ser, mas a aprofunda à luz da noção de bondade de Dionísio, adotando o primado do Bem afirmado por

Dionísio, ao mesmo tempo em que restaura o significado implícito do Ser, que numa reflexão mais profunda, é visto como primário. O'Rourke completa:

Estabelecendo o primado do Ser num sentido absoluto, Tomás de Aquino, por sua vez, dedica a ele a excelência do Bem neoplatônico, atribuindo ao Ser a difusão geradora da perfeição. Ele une, portanto, no interior de uma mais profunda teoria do Ser, a visão de Dionísio do primado da existência no domínio do finito e o caráter transcendente do Bem. Assim, a transformação efetuada por Tomás pode até ser vista como uma mais profunda e persistente aplicação de um insight sobre o radical caráter do Ser, que Dionísio tinha restringido à realidade finita.15

A diferença fundamental entre Dionísio e Tomás – o predomínio da abstração e da transcendência no primeiro, a ênfase dada ao real concreto, no segundo –, verificada no que se refere à discussão sobre o ser, está presente também num dos mais fascinantes temas abordados pelos dois pensadores: a questão do mal.

Para Dionísio, o mal não tem essência nem existência própria, pois tudo o que existe é criação de Deus, o suprabem, o Bem máximo, que não pode dar origem ao mal – o que seria uma contradição, já que o bem não cria o mal. Porém, esse Bem está presente nas coisas de acordo com certa gradação: está mais num ser e menos em outro. Tudo o que existe é mais ou menos ser, tem mais ou menos bem, conforme está mais perto ou mais distante da fonte do bem, que é Deus. Sem essência nem existência, o mal tem como fundamento o bem, pois mesmo quando se pratica o mal é o bem a que se visa. O ladrão, por exemplo, não vê o mal ao roubar e assassinar outra pessoa, e sim busca o bem que o valor roubado lhe proporcionará. O mal, portanto, não existe, não tem materialidade. Ele se dá na ausência do bem.'

A natureza não contém o mal, que consiste na incapacidade de alcançar o mais alto grau de perfeição a que as coisas criadas estão chamadas16. Como já foi apontado, se algo está completamente distante do Bem, esse algo não existe, pois sem o Bem não há essência nem vida. Até os demônios têm algo de bem, uma vez que existem. Se não tivessem pelo menos uma centelha da bondade divina, não teriam ser e, portanto, não existiriam. Tudo o que existe é mais ou menos ser na medida em que participa do Bem. Isso vale para a matéria e o espírito, para o corpo e a alma.

Basicamente, é isso o que afirma o Pseudo-Dionísio Areopagita a respeito do mal no mundo. Percebe-se nitidamente, nesse discurso, a principal característica da teologia dionisiana: um pensamento voltado para o abstrato, para as dimensões infinitas da transcendência. Passemos agora a analisar o que Tomás de Aquino afirma sobre o mesmo tema – e logo perceberemos o contraste entre os dois pensadores. Ou melhor, notaremos como Tomás se utiliza das ideias de Dionísio, assimilando-as de forma criativa e dotando-as de um caráter mais concreto.

Já no início da *Questão disputada sobre o mal*, Tomás demonstra sua tendência a se voltar para o concreto. Ele afirma que há dois modos de se referir ao mal. Num modo, fala-se do mal em si, e nesse sentido não é algo, e sim privação de algum bem particular. Noutro modo, o mal pode ser entendido como o que é sujeito do mal, e nesse sentido é algo. Por exemplo, o ser cego não é algo, mas o que acontece com o cego é algo. Ou seja, embora o mal não seja algo em si, ele se manifesta no sujeito concreto do mundo real, assim como o branco não é nada por si mesmo, mas

está presente no que é sujeito da brancura.

Uma das razões que Tomás dá para mostrar que é impossível o mal ser algo é o fato de que tudo o que há nas coisas possui alguma inclinação e o desejo natural daquilo que lhe convém. Ora, diz o Aquinate, tudo o que tem razão de apetecível tem caráter de bem. Logo, tudo o que há nas coisas se encontra de acordo com algum bem. O mal, porém, enquanto tal, não está de acordo com o bem, mas se opõe a ele. Logo, o mal não é algo nas coisas. "Mas, se o mal fosse alguma coisa, não apeteceria nem seria apetecido por algum outro; e, por conseguinte, não teria nenhuma ação nem movimento, posto que nada atua nem se move a não ser por causa do apetite do fim."17

Outra das razões da não existência do mal, segundo Tomás, é manifestada pelo fato de que o ser mesmo tem caráter de apetecível, uma vez que cada coisa apetece naturalmente conservar seu ser: por um lado, afasta-se das coisas destrutivas do seu ser e, de outro, resiste a elas na medida de suas possibilidades. Assim, o ser mesmo, na medida em que é apetecível, é bom. Logo, é necessário que o mal, que universalmente se opõe ao bem, se oponha ao que é ser. Mas o que é oposto ao que é ser não pode ser algo, diz Tomás, que afirma ainda, numa das respostas às objeções da *Questão*:

Cada coisa possui mais mal do que outra não por acercar-se a algo sumamente mal nem por sua diversa participação de alguma forma, como se diz que algo é mais ou menos branco, segundo sua diversa participação da brancura; mas se diz eu algo é mais ou menos mal segundo seja mais ou menos privado de um bem, não certamente de um modo efetivo, e sim de um modo formal. Com efeito, o homicídio se diz maior pecado que o adultério não porque corrompa mais o bem natural da alma, e sim porque remove mais a bondade do ato mesmo: efetivamente, é mais contrário ao bem da caridade pelo que deve ser informado um ato virtuoso o homicídio do que o adultério.18

O mal se dá, diz Tomás, quando ocorre uma perversão ou uma debilidade do bem. O bem que é uma perfeição está privado de mal, e nele, portanto, não pode existir o mal. Entretanto, o bem que está composto de sujeito e perfeição pode ser debilitado pelo mal e, quando a perfeição é eliminada, permanece o sujeito, assim como a cegueira priva a capacidade de ver, debilita o olho que vê e existe na substância do olho. "De onde, se existe algum bem que é ato puro, sem mescla de nenhuma potência, do modo como é Deus, em tal bem de nenhum modo pode existir o mal."19

No seu *Comentário aos nomes divinos* de Dionísio, Tomás se expressa assim:

Analogamente, não se pode afirmar que o mal seja a causa eficiente de qualquer coisa. De fato, o que pertence à essência do bem não pode pertencer ao mal. Mas produzir e salvar pertencem naturalmente ao bem e são da sua essência, porque a geração e a salvação são obras boas, enquanto destruir e arruinar pertencem à essência do mal. Do que deriva a consequência de que somente o bem é causa dos seres existentes e que o mal não é causa de nenhum ser existente. E ainda que, se o mal não vem do bem como sua própria causa, ele não tem uma causa e não é causado.20

Mas há ainda um outro tema – tão ou mais fascinante do que a questão do mal – em que Tomás "corrige" Dionísio. Muitas vezes ao longo dos séculos, o autor de *Dos nomes divinos* foi acusado de defender um imanentismo tipicamente neoplatônico, em lugar do relato bíblico da Criação divina.

Essa crítica foi é assim exposta por Guido de Ruggiero:

A inspiração mística desse imanentismo, o caráter natural, físico, no qual é concebida a ação divina, dão à doutrina do Areopagita uma entonação panteísta, que ofusca um dos maiores princípios da especulação cristã: o da personalidade. O Deus dessa filosofia não se pode mais chamar uma pessoa, um sujeito absoluto, uma causa livre. Uma necessidade natural e fatal domina a sua ação e faz do ciclo dialético da sua proodos e da sua epístrofe quase um fluxo e refluxo de um agente natural. Sente-se a mais estreita dependência do Areopagita da fonte neoplatônica, e não da cristã, apesar de a veste exterior da doutrina cristã ser cuidadosa e habilmente preservada.21

Em outras palavras, na filosofia do Pseudo-Dionísio Areopagita, na visão de Ruggiero, poderia ser identificado, à maneira da filosofia neoplatônica, um Deus que cria graças a um impulso natural, uma necessidade irrefreável, como característica do seu ser, Bondade suprema, que precisa difundir sua bondade transbordante para todas as coisas da natureza. Deus seria, assim, como o sol – uma comparação freqüente na obra de Dionísio –, que ilumina todas as coisas por necessidade de sua natureza.

No *Comentário aos nomes divinos*, Tomás corrige essa ideia. Ali ele afirma:

O ser do sol não é o seu conhecer nem o seu querer, ainda que suponhamos que seja dotado de inteligência e de vontade, e por isso tudo o que faz com seu ser não faz com o intelecto e com a vontade. Mas o ser divino é o seu conhecer e o seu querer e isso que ele faz com o seu ser faz com o seu intelecto e com sua vontade.22

Deus é a causa de toda vida e todo ser, não por um processo de emanação necessária, comenta O'Rourke23, lembrando que, para Tomás, a vontade divina transcende as categorias de necessidade e contingência, "natural" e "não natural". Como causa Ele se situa fora da ordem dos seres e produz todo ser e todas as suas diferenças, incluindo a possibilidade e a necessidade. A origem da necessidade e da contingência é a vontade divina, que, como causa primária transcende a ordem da necessidade e da contingência. "Como Ser subsistente, não há nada que venha a constranger Deus. Uma vez que ele é perfeitamente simples, não existe nele nenhuma distinção que pudesse ocasionar oposição inerente ou interna. Até a distinção 'natural' e 'não natural' é inapropriada."24

Bastam os exemplos citados para dar uma ideia da assimilação criativa e original – e não passiva e subserviente – de Dionísio por Tomás.

Uma assimilação que foi notada por Ignácio Andereggen25, num estudo sobre o *Comentário aos nomes divinos* de Tomás, que vale perfeitamente para descrever toda a postura do Aquinate frente ao legado dionisiano. Segundo Andereggen,

O resultado global do nosso estudo conduz a constatar a fidelidade profunda de Santo Tomás às intuições mais importantes de Dionísio. Mas uma fidelidade atenta e inteligente, que permite pôr em relevo a grandeza de cada um dos dois pensadores: o véu místico e profundo do Areopagita e sua suposição por parte do Aquinate na inteligência estrita da realidade. A posição de ambos se completa, se ilumina e se compenetra.26

O conceito de negatividade e a ideia de participação – esta intimamente relacionada ao elemento negativo do pensamento tomasiano – são ótimos exemplos da forma "atenta e inteligente" como Tomás trata as intuições de Dionísio, para usar as palavras de Andereggen. Mas esse é um tema que exploramos em outro trabalho27.

Notas bibliográficas:

1 Doutor em Educação pela Universidade de São Paulo (USP), autor de *Negatividade e Participação – A influência do Pseudo Dionísio Areopagita em Tomás de Aquino* (2011).

2 Josef Pieper, *Filosofia medieval y mundo moderno*. Madrid: Ediciones Rialp, 1973.

3 Josef Pieper, obra citada, p. 262-263.

4 *In libros De caelo et mundo*, lib. 1 l. 22 n. 8.

5 *Suma teológica* I, q. 1, a. 8.

6 *In Trin.* 2, 3, ad 8.

7 Josef Pieper, obra citada, p. 255.

8 Josef Pieper, obra citada, p. 255-256.

9 Bogdan G. Bucur, "The theological reception of Dionysian apophatism in the Christian East and West: Thomas Aquinas and Gregory Palamas", p. 135-136 (www.bgbucur.com/PDFuri/DionysiusApophatismDownsideReview.pdf).

10 *Suma teológica* I, q. 12, a. 1, ad 3.

11 Bogdan G. Bucur, obra citada.

12 Rudi A. te Velde, *Participation and substantiality in Thomas Aquinas*. Leiden: Brill, 1995.

13 Rudi A. te Velde, obra citada, p. 265.

14 Fran O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the metaphysics of Aquinas*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005.

15 Fran O'Rourke, obra citada, p. 276.

16 *Dos nomes divinos* IV, 26.

17 *Questão disputada sobre o mal*, q. 1, a. 1.

18 *Questão disputada sobre o mal*, q. 1 a. 1 ad 13.

19 *Questão disputada sobre o mal*, q. 1, a. 2

20 *Comentário aos nomes divinos* IV, 14, 24.

21 Guido de Ruggiero, *La filosofia del cristianesimo*, Roma: Laterza, 1967, vol. 1, p. 365.

22 *Comentário aos nomes divinos* IV, 1, 11.

23 Fran O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the methaphysics of Aquinas*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005.

24 Fran O'Rourke, obra citada, p. 254.

25 Ignacio Andereggen, "La originalidad del comentário de Santo Tomás al *De divinis nominibus* de Dionísio Areopagita", in *Denys l'Aréopagite et sa posterité em Orient et en Occident – Actes du Colloque*

Bibliografia

AREOPAGITA, PSEUDO DIONÍSIO. Patrologiae Graecae, tomus 3, Accurante J. P. Migne, Paris, Brepols, 1857 (édition originale), 2002 (réimpression).

. *Obra completa*, tradução de Roque Aparecido Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2004.

. *Oeuvres completes*. Paris: Aubier, 1943.

. *Obras completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1990.

. *Teologia mística*, tradução de Marco Lucchesi. Rio de Janeiro: Fissus, 2005.

BUCUR, BOGDAN G. "The theological reception of Dionysian apophatism in the Christian East and West: Thomas Aquinas and Gregory Palamas", in www.bgbucur.com/PDFuri/DionysiusApophatismDownsideReview.pdf).

CABALLERO. A. "Las ideas-clave de Los Nombres Divinos de Pseudo Dionísio según el uso léxico", in Temas Medievales, v. 12, nº I, 2004).

CASTRO, ROBERTO. *Negatividade e Participação – A influência do Pseudo Dionísio Areopagita em Tomás de Aquino*. São Paulo: Factash, 2011.

ECHEVARRÍA, MARTÍN F. "La vida mística, perfección del hombre según Santo Tomás", in E-Aquinas (ano I, número 7, julho de 2003).

International, Paris 21-24 septembre 1994, editado por Ysabel de Andia. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997, p. 439-455.

26 Ignacio Andereggen, obra citada, p. 451.

27 Cf. *Negatividade e Participação – A influência do Pseudo Dionísio Areopagita em Tomás de Aquino*, São Paulo, Factash, 2011.

O'ROURKE, FRAN. *Pseudo-Dionysius and the metaphysics of Aquinas*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005.

TOMÁS DE AQUINO. *Corpus thomisticum* (www.corpusthomisticum.org).

. *Sobre a diferença entre a palavra divina e a humana*, tradução de Jean Lauand. São Paulo: GRD, 1993.

. *Verdade e conhecimento*, tradução de Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

. *Suma teológica*, volume I, vários tradutores. São Paulo: Loyola, 2001.

. *Commento ai Nomi Divini di Dionigi*, volume 1-2, traduzione a cura di Battista Mondin. Bologna: Edizioni Studio Domenicano (ESD), 2004.

. *Sobre os anjos (De substantiis separatis)*, tradução de Luiz Astorga. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

. *Cuestiones disputadas sobre el mal*, traducción de Ezequiel Téllez Maqueo, Pamplona: Universidad de Navarra, 1997.

LAUAND, JEAN. *Tomás de Aquino, hoje*. São Paulo/Curitiba: GRD/Champagnat, 1993.

. *Em diálogo com Tomás de Aquino – Conferências e ensaios*. São Paulo: Mandruvá, 2002.

. *Razão, natureza e graça – Tomás de Aquino em sentenças*. São Paulo: Centro de Estudos Árabes da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP), sem data.

. "Tomás de Aquino e os fundamentos do Belo (a mística poética de Adélia Prado)", in *Revista Dominicana de Teologia*, nº 8, jan-jun 2009, p. 7-30.

PIEPER, JOSEF. "O elemento negativo na filosofia de Tomás de Aquino", tradução de Gabriele Greggersen Bretzke, *Revista de Estudos Árabes*, Centro de Estudos Árabes da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP), número 5/6, jan/dez de 1995, p. 53-75.

. *Scholastik*. München: DTV, 1978.

. *Filosofia medieval y mundo moderno*. Madrid: Rialp, 1973.

. *Abertura para o todo – A chance da universidade*, tradução de Gilda Naécia Maciel de Barros e Jean Lauand. São Paulo: Apel, 1989.

"O caráter problemático de uma filosofia 'não-cristã'", tradução de Gabrielle Greggersen e Jean Lauand (www.hottopos.com/mirand12/pieper.htm#2).

RUGGIERO, GUIDO DE. *La filosofia del cristianesimo*. Roma: Laterza, 1967, vol. 1.

TORREL, JEAN-PIERRE. *Saint Thomas d'Aquin, maître spiritual*. Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg, 2002, deuxième edition.

VAZ, HENRIQUE C. DE LIMA. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

VELDE, RUDI A. TE. *Participation and substantiality in Thomas Aquinas*. Leiden: E.

J. Brill, 1995.

BAIXAR 73-82RCastro.pdf

Revision #2
Created 17 June 2025 23:56:52 by Admin
Updated 17 June 2025 23:58:12 by Admin