

O TOMISMO TRANSCENDENTAL: ACERCA DO PROBLEMA DA RELAÇÃO ENTRE ONTOLOGIA E TEOLOGIA*

TRANSCENDENTAL THOMISM:

ON THE PROBLEM OF THE RELATIONSHIP BETWEEN ONTOLOGY AND THEOLOGY

Elton Vitoriano Ribeiro**

Luiz Carlos Sureki***

RESUMO

Ao longo do século XX, o pensamento filosófico-teológico de Tomás de Aquino passou por um renascimento, que resultou em novas interpretações de sua obra. Entre as diversas correntes neotomistas, destaca-se o tomismo transcendental, iniciado por Joseph Maréchal. Um de seus maiores representantes é Karl Rahner, que promoveu uma releitura criativa de Santo Tomás sob a ótica da filosofia transcendental. Essa abordagem influenciou a forma de pensar a relação entre ontologia e teologia, principalmente por meio da mediação da antropologia. Contudo, essa mediação continua a apresentar desafios conceituais. O principal objetivo deste artigo é examinar essa relação complexa e, ao mesmo tempo, propor uma nova direção para a metafísica, que permita abordar a relação entre o Ser e Deus de maneira mais clara e distinta, evitando os riscos de uma ontoteologia confusa. Ao tratar dessa questão, este artigo visa contribuir para o aprofundamento da discussão sobre a interação entre ontologia, teologia e antropologia, apontando novos caminhos para o pensamento contemporâneo e sua evolução filosófica.

PALAVRAS-CHAVE: neotomismo; tomismo transcendental; Karl Rahner; metafísica.

ABSTRACT

Throughout the 20th century, the philosophical-theological thought of Thomas Aquinas underwent a revival, resulting in new interpretations of his work. Among the various neo-Thomist currents, transcendental Thomism, initiated by Joseph Maréchal, stands out. One of its greatest representatives is Karl Rahner, who promoted a creative reinterpretation of Aquinas through the lens of transcendental philosophy. This approach influenced the way the relationship between ontology and theology is understood, particularly through the mediation of anthropology. However, this mediation continues to present conceptual challenges. The main objective of this article is to examine this complex relationship and, at the same time, propose a new direction for metaphysics that allows the relationship between Being and God to be addressed more clearly and distinctly, avoiding the pitfalls of a confused ontotheology. By addressing this issue, the article aims to contribute to the deepening of the discussion on the interaction between ontology, theology, and anthropology, pointing to new paths for contemporary thought and its philosophical evolution.

KEYWORDS: neotomism; transcendental thomism; Karl Rahner; metaphysics.

* Artigo recebido em 02/05/2024 e aprovado para publicação em 20/06/2024 para o dossiê dedicado a Tomás de Aquino e Kant.

** Doutor em Filosofia pela Pontificia Università Gregoriana (Roma). Professor de filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). E-mail: eltonvitoriano@gmail.com.

*** Doutor em Teologia Fundamental pela Universität Leopold-Franzens (LFU) Innsbruck – AT; professor e pesquisador da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). E-mail: luizsureki@hotmail.com.

INTRODUÇÃO

Os estudos sobre a obra e o pensamento de Karl Rahner, SJ (1904-1984)¹ realizados recentemente têm enfatizado a importância de compreender o contexto da teologia escolástica, especialmente a neoescolástica, para descobrir a novidade, riqueza e profundidade de sua teologia transcendental. “Tentei desentranhar o poder e o dinamismo internos que estão ocultos na teologia escolástica” (Rahner, 1974, p. 80). Com efeito, muitos dos escritos de Rahner partem de uma apresentação breve e fiel da compreensão daquele respectivo tema na escolástica. Somente a partir de então é que ele o desenvolve e o aprofunda, fazendo emergir a novidade propriamente dita da abordagem transcendental.

É evidente que nenhum teólogo católico proeminente do século XX, cuja formação intelectual fundamental ocorreu antes do Concílio Vaticano II, poderia estar alheio ao pensamento de Santo Tomás ou deixar de mencionar a filosofia e teologia tomistas, bem como seus manuais. Não obstante, havia também – por parte de vários estudantes e seminaristas – um forte desejo de inovação, de ir além da repetição ou recompilação daqueles tratados e questões sistematizados por Santo Tomás no século XIII e comentados à exaustão nos séculos posteriores por filósofos e teólogos, especialmente católicos. Sentida era a necessidade de uma profunda atualização da teologia escolástica para uma real aproximação à mentalidade e à vida dos homens e mulheres do século XX, para os quais a teologia parecia uma doutrina exótica e esotérica. Reclamava-se, pois, uma mudança no ponto de partida da reflexão teológica semelhante àquela que havia ocorrido na filosofia moderna em relação à metafísica clássica.

A principal característica do pensamento filosófico moderno é a centralidade da antropologia, da subjetividade cognoscente. A comumente chamada “virada antropológica” trouxe consigo um novo modo de colocar as questões, a saber, partindo do sujeito. Esse novo modo filosófico de pensar não havia ainda encontrado algum espaço na teologia dos tempos modernos. O caráter da formação cristã e da ortodoxia romana era moldado pela tradição escolástica pré-moderna. A teologia escolástica, outrora surgida no âmbito universitário, fora pouco a pouco migrando para o interior da Igreja, para as bibliotecas dos seminários e dos centros de formação do clero católico, distanciando-se assim da sociedade “secular”. Recorde-

¹ Este artigo resultou do desenvolvimento, aprofundamento e enriquecimento bibliográfico de um seminário intitulado *A virada antropológica da teologia* ministrado pelos autores em 2016 na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) por ocasião do Simpósio Internacional Filosófico-Teológico.

se que a Igreja do Concílio Vaticano I (1869-1870) pronunciou-se energicamente (com anátemas) contra as principais tendências filosóficas modernas, fechando-se ainda mais ao diálogo com a nova sociedade que havia surgido. Uma primeira atitude de diálogo com a sociedade moderna só viria oficialmente aparecer no contexto do Concílio Vaticano II (1962-1965).

Primeiramente, apresentamos um breve percurso histórico do Tomismo, concentrando-nos no Tomismo Transcendental em suas origens, com o jesuíta belga Joseph Maréchal. Em seguida, veremos o tomismo transcendental frutificando na teologia de Karl Rahner. Um terceiro passo consistirá em apontar o problema metafísico que o tomismo transcendental tentou solucionar pela via transcendental da incondicional afirmação do Ser, mas que continua apresentando algumas dificuldades no momento de estabelecer uma relação adequada entre ontologia e teologia, entre Ser e Deus. Por fim, na esteira aberta pela Filosofia Sistemático-Estrutural de Lorenz Puntel, sublinhamos a necessidade de uma nova metafísica, não no sentido de uma nova ontologia (teoria do ente), mas no sentido de uma *Einailogia* (Teoria do Ser) com importantes contribuições à teologia atual.

1 TOMISMO E NEOTOMISMO: UM BREVE PERCURSO HISTÓRICO

Ao abordar o extenso percurso do pensamento de Santo Tomás na filosofia e na teologia católica, os historiadores frequentemente identificam três fases ou estágios distintos².

Uma primeira fase do Tomismo se inicia com a defesa e consolidação do pensamento de Santo Tomás pelos seus confrades dominicanos, que, alguns depois da sua morte (1274) já haviam assimilado o seu pensamento no fórum interno da Ordem dominicana³.

Na sua segunda fase, o Tomismo se inscreve no cenário histórico-cultural e teológico do século XVI, durante a Reforma Protestante e o Concílio de Trento. Naturalmente o

² Diferentemente destes, P. Faitanin (2011) fala de quatro etapas: a *clássica* (XIII-XV), caracterizada pela defesa do tomismo frente às suas primeiras oposições filosóficas; a *pós-clássica* (XV-XVI), mais voltada a comentar a obra de Tomás de Aquino; a *mediana* (XVI-XVIII) caracterizou-se pela disputa com os racionalistas modernos; e, por fim, a etapa (XIX-XXI) do *retorno* essencial às fontes e do restabelecimento filosófico e, sobretudo, teológico, da obra de Santo Tomás frente à forte incursão do modernismo e o fortalecimento do relativismo.

³ Entre os primeiros críticos do pensamento de Santo Tomás estavam alguns ilustres representantes da Ordem Franciscana: João Duns Escoto (1266-1308), o “doutor sutil”; e Guilherme de Ockham (1287-1347), o “doutor invencível”. Escoto acentuava a vontade (bondade) em relação ao intelecto, conferindo assim um peso maior ao afeto frente ao “intelectualismo tomasiano”. Ockham, por sua vez, negava a existência dos universais, afirmando que só conhecemos entidades palpáveis, concretas, singulares, assentando, assim, as bases do chamado nominalismo. Essas doutrinas, segundo os defensores de Santo Tomás, minavam a inteligibilidade do mundo e os fundamentos da ética (Reale; Antiseri, 2003, p. 277 *et seq.*; 295 *et seq.*).

pensamento de Santo Tomás foi evocado como recurso para confrontar as posições das teologias dos reformadores. Algumas figuras proeminentes do Tomismo nesse período incluem o Cardeal Caetano (1469-1534), Domingos Bañez (1528-1604) e João de Santo Tomás (1589-1644)⁴.

A terceira fase do Tomismo é o que comumente se denomina Neotomismo. Essa fase, bastante diversificada, que dominará o pensamento católico romano até o Concílio Vaticano II (1962-1965), foi especialmente impulsionada por duas encíclicas papais. A primeira, e mais importante, a Encíclica *Aeterni Patris*, do Papa Leão XIII (1879), pedia por uma restauração da filosofia cristã de acordo com os ensinamentos de Santo Tomás. O Pontífice falava dos *dias tempestuosos* em que os católicos viviam, das *maquinações e astúcias de uma falsa doutrina* com a qual muitos expunham especialmente os jovens ao perigo, e sublinhava que nas academias e nas escolas se deveria ensinar uma doutrina “*mais sadia e mais conforme o ensinamento da Igreja, tal como a contém os volumes de Tomás de Aquino*” (Leão XIII, 1879, p. 13, grifo nosso). A segunda encíclica, *Pascendi Dominici Gregis*, de Pio X (1907), trazia um tom ainda mais incisivo que a primeira quanto à necessidade de se adotar a filosofia escolástica de Santo Tomás. O Papa via no modernismo a síntese de todas as heresias e tentava cortar a “*erva daninha pela raiz*”. A filosofia escolástica deveria ser a base para os estudos sagrados (Pio X, 1907).

Os Pontífices insistem num movimento de retorno ao pensamento filosófico-teológico de Santo Tomás, não imediatamente na retomada de comentadores modernos de Santo Tomás. Muitos destes poderiam estar demasiado influenciados pelas escolas ou correntes filosóficas modernas, bem como por elementos teológicos advindos dos teólogos protestantes, ou seculares provenientes das ciências emergentes. Estava claro que a desejada restauração do pensamento doutrinal católico não tinha a intenção de dialogar com a cultura e o pensamento modernos. Daí o caráter apologético e doutrinal das mencionadas encíclicas (Reale; Antiseri, 1991, p. 767).

Apesar dos claros esforços pontifícios em recuperar a doutrina escolástica de Santo Tomás, o contexto intelectual do alvorecer do século XX já era bem distinto daquele que havia caracterizado os tempos modernos (de Descartes a Hegel pelo menos) e os grandes

⁴ Alguns adversários desse período serão alguns membros da Companhia de Jesus acusados de combinar o pensamento de Santo Tomás com elementos e doutrinas a ele estranhos. À guisa de ilustração, recorde-se a grande controvérsia conhecida como *De Auxiliis*, em torno da compreensão da graça, predestinação e onisciência divinas, tendo como principais opositores o dominicano Domingos Bañez e o jesuíta Luís de Molina (1535-1600) (Schneemann, 2015, p. 103 *et seq.*).

sistemas filosóficos. No seu movimento de retorno a Santo Tomás, o Neotomismo viria a assumir contornos bastante diversificados, de tal modo que não surgiu *uma* única escola, mas sim várias escolas neotomistas. Dado que não podemos nos ocupar de todas elas aqui nos limites de um artigo, nos contentamos em apenas mencionar as principais.

O *Neotomismo Escolástico*, também por vezes designado como “tradicional” ou “clássico”, é a escola representada basicamente pela obra do padre dominicano Contran-Marie Garrigou-Lagrange (1877-1964). Essa obra continha as famosas 24 teses de Santo Tomás sugeridas por Pio X em 1914 e ratificadas e promulgadas por Bento XV em 1916. Essas teses continham resumidamente os principais pontos da doutrina do Aquinate. Principal característica dessa escola é o claro esforço de retorno aos escritos de Santo Tomás e não tanto à grande tradição tomista com seus muitos renomados comentadores (Hugon, 1998, p. 27-33).

O *Tomismo Existencial* se diz basicamente pela referência aos estudos realizados por Jacques Maritain e Etienne Gilson; é caracterizado por um aprofundamento do núcleo do pensamento de Santo Tomás, suas teses principais, sua originalidade em relação a Aristóteles, a importância de seus comentários à Sagrada Escritura. O “existencial” sublinha a importância do conceito de existência em Santo Tomás. “A existência precede a essência” é uma máxima dessa forma de neotomismo. No parecer de Maritain, o tomismo é o existencialismo original. Existência não é o resultado de uma dedução racional, mas consciência imediata. *Ser e essência* é o título de uma obra referencial de Gilson (Reale; Antiseri, 2006, p. 385 *et seq.*).

O *Tomismo de Laval* é assim chamado pela referência a uma série de estudos realizados na Universidade de Laval em Quebec – Canadá, que buscava aprofundar e expor os fundamentos aristotélicos do pensamento de Santo Tomás. O *Tomismo de Lublin*, também por vezes chamado “tomismo fenomenológico”, desenvolveu-se na Universidade de mesmo nome situada na Polônia e se caracterizou pelas aproximações à Fenomenologia de Edmund Husserl e ao Personalismo de Marx Scheler, Emmanuel Mounier, entre outros (Reale; Antiseri, 2006).

O *Tomismo Analítico* é uma tendência mais recente e de grande complexidade, influenciada pela filosofia analítica anglo-saxônica, especialmente pelo filósofo escocês John Haldane. Não somente alguns filósofos analíticos se interessaram pelos escritos de religião e metafísica de Santo Tomás, tais como David Braine (1940-2017), Edward Feser (1968), Norman Kretzmann (1928-1998), Anthony J. Lisska (1940-2022) entre outros, como também alguns teólogos tomistas, como Anthony F. P. Kenny (1931) e Herber McCabe (1926-2001),

que tomaram o procedimento metodológico filosófico analítico para ler e afirmar Santo Tomás. A florescente *Teologia Analítica* (Gasser; Jaskola; Schärfl, 2017) atualmente gestada em alguns renomados ambientes acadêmicos europeus, como Inglaterra, Áustria e Alemanha, se insere nesse contexto.

O *Tomismo transcendental*, que nos ocupará mais de perto aqui, está associado ao jesuíta belga Joseph Maréchal (1878-1944). Este procurou justificar transcendentalmente o ponto de partida da metafísica, a saber, a necessidade da afirmação do Ser, em diálogo crítico e criativo com a filosofia transcendental de Immanuel Kant.

2 O NEOTOMISMO NO AMBIENTE ALEMÃO DE KARL RAHNER

Ao considerar a situação do Neotomismo *no âmbito alemão* das primeiras décadas do século XX, Rahner observou que os estudos sobre Santo Tomás, promovidos pelas encíclicas mencionadas anteriormente, eram principalmente de natureza histórica. Tratava-se de uma investigação histórica rigorosa, que, no entanto, não abordava de forma imediata como os resultados obtidos poderiam ser aplicados às questões filosóficas contemporâneas. Embora houvesse confrontação, esta tendia a assumir uma abordagem predominantemente apologética, de modo que não havia diálogo significativo com a filosofia moderna. Parecia que estavam falando em línguas diferentes (Rahner, 1970, p. 431), e os sistemas eram “refutados” sem que se extraísse algum aprendizado deles, sem introduzir os discentes a uma compreensão genuína das questões em pauta (Rahner, 1977, p. 497 *et seq.*).

Para o teólogo de Innsbruck, uma abordagem escolástica renovada e essencial não deveria se limitar a relatar ou reproduzir o que fora dito, nem se resumir a uma mera tradução ou organização sistemática de textos. Tal empreendimento não corresponde a uma verdadeira história da filosofia, pois, como Rahner observou, “a história da filosofia deve ser, ela mesma, filosofia” (Rahner, 1996, p. 435). A essência genuína de uma filosofia só pode ser apreendida por meio de uma reflexão filosófica pessoal. A metodologia necessária para tanto deve ser diferente, isto é, deve compreender a própria natureza da filosofia de tal maneira que, a partir de sua própria dinâmica interna, seja possível obter uma compreensão intrínseca da filosofia moderna, antes de se iniciar com alguma confrontação “de fora” (Rahner, 1997, p. 497 *et seq.*).

Uma metodologia mais adequada que alcançava uma tal compreensão interna da filosofia moderna Rahner encontrou durante seus estudos filosóficos (1924 e 1927) em Joseph Maréchal e seus escritos.

Durante os estudos filosóficos em Pullach conheci J. Maréchal, o filósofo jesuíta belga, que provavelmente foi o primeiro que realizou um encontro positivo da filosofia escolástica com Kant. Isso foi uma grande experiência que me fez retirar-se um pouco da filosofia escolástica (Schultheologie) (Rahner, 1996, p. 149).

Maréchal pensou poder, metodologicamente, fundamentar a metafísica tomásica (de Santo Tomás) por meio da filosofia crítica (transcendental) kantiana, restabelecendo a relação entre Ser e conhecer e, assim, entre o conhecimento metafísico clássico e o conhecimento crítico moderno. Assumindo a pergunta de Kant pelas condições transcendentais (*a priori*) de possibilidade do conhecimento e efetuando uma análise crítica desta desde *dentro*, Maréchal mostrará a abertura do pensamento cognoscente ao Ser, de tal modo que o Ser é afirmado com necessidade transcendental em todo juízo de conhecimento (Rahner, 1996, p. 373-406). Nesse sentido, tal demonstração, assim pensava Maréchal, consistia numa verdadeira superação de Kant com Kant⁵.

O tempo de estudos de Rahner na Universidade de Freiburg (1934-1936) é particularmente caracterizado por um trabalho de conclusão (tese), na esteira aberta por Maréchal, sobre “a metafísica do conhecimento em Santo Tomás”. Seu orientador, Martin Honecken, rejeitou o trabalho, alegando não ser este suficientemente tomásico no método e nos resultados, e de haver Rahner ali inserido termos/conceitos estranhos ao pensamento de Santo de Tomás⁶.

Em 1937, durante um seminário de verão em Salzburg, Rahner explorava a interação entre filosofia e teologia, centrando-se no problema da metafísica. Essas discussões mais tarde deram origem ao livro *Hörer des Wortes: zur Grundlegung einer Religions Philosophie* (Ouvinte da palavra: para a fundamentação de uma filosofia da religião). A metafísica do conhecimento antes desenvolvida por ele em *Geist in Welt* (Espírito no mundo) é aqui reestruturada numa antropologia do ser humano diante de Deus (Muck, 1964, p. 186-187).

⁵ O filósofo brasileiro H. C. de Lima Vaz caracterizou a obra de Maréchal como “uma das mais notáveis da literatura filosófica da época [década de 20], hoje injustamente esquecida, não obstante a profunda influência que exerceu no desenvolvimento posterior da filosofia de inspiração cristã. [...], e muito nos ajuda a entender a teoria gnosiológica do juízo em Santo Tomás, na qual ‘pulsa o coração da metafísica tomásica’” (Lima Vaz, 1997, p. 312-313).

⁶ O escrito de Rahner em questão veio a público em 1939 com o título principal *Geist in Welt: zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas Von Aquin*.

Com isso visava oferecer um fundamento crítico à teologia, mostrando o ser humano como um ser constitutivamente aberto a uma possível revelação divina. As linhas centrais para a compreensão de sua antropologia teológica transcendental, bem como sua cristologia transcendental já podem ser encontradas aqui.

3 ONTOLOGIA E TEOLOGIA EM PERSPECTIVA TRANSCENDENTAL

Maréchal era da opinião de que não se poderia simplesmente pressupor a metafísica como ponto de partida já fixado para dialogar com Kant. Era preciso partir de Kant. Só assim se poderia demonstrar a necessidade da metafísica. Maréchal precisava, então, justificar transcendentalmente a necessidade da afirmação absoluta do Ser (Oliveira, 1984, p. 74-75).

O conhecimento, para Kant, ocorre na apreensão do múltiplo sensível pelas categorias (unidades de síntese) do entendimento. Essa função do juízo, Maréchal chamou “*síntese concretiva*” (Muck, 2005). A unidade de síntese originária que, segundo Kant, acompanha todas as representações e, por conseguinte, todas as sínteses concretivas, é a Unidade Sintética Originária da Apercepção Transcendental (o Eu-Penso). Isso indica que a atividade intelectual de síntese é essencialmente moldada por essa Síntese original e que, embora o intelecto se mova além de cada síntese específica ao realizá-la, ainda assim jamais ultrapassa o horizonte do Eu-Penso Transcendental, a Unidade Sintética por excelência.

Segundo Maréchal, é justamente aqui que Kant havia se equivocado. A reflexão transcendental sobre o juízo de síntese concretiva, ou síntese pura de um dado empírico, revela ao final o que subjaz implicitamente em tal juízo explícito, a saber, o que é coafirmado em toda afirmação. No seu dinamismo intrínseco, o intelecto não se detém no objeto que entende, caso se detivesse, sequer poderia afirmá-lo objetivamente, e muito menos negá-lo categoricamente. O dinamismo dessa atividade de síntese, segundo Maréchal, não havia sido devidamente considerado por Kant. O jesuíta belga tenta mostrar, então, pela mesma via transcendental, que o coafirmado em toda afirmação não é o Eu-Penso Transcendental, afinal este só pode ser compreendido transcendentalmente como tal quando situado na dimensão abrangente do Ser. O Ser é, portanto, a *Unidade Absoluta* pressuposta na constituição de cada juízo *como ponto final* de uma relação que determina o múltiplo como dado (Muck, 1964, p. 278). Essa referência ao absoluto não é, portanto, apenas reguladora da experiência de conhecimento como afirmara Kant, mas é antes constitutiva do conhecimento, pois somente ela possibilita, com necessidade transcendental, a função afirmativa do juízo de síntese

concretiva. Todo conhecimento se sustenta na sua orientação constitutiva para o absoluto do Ser. Como a afirmação ontológica (do Ser) se impõe com necessidade transcendental, segue-se que o ponto de partida da metafísica está agora justificado também criticamente (transcendentalmente).

Acerca do êxito ou do fracasso da análise que Maréchal fez de Kant, não há concordância entre os pensadores. Defensores de Maréchal, como J. B. Lotz, B. Lonergan, A. Marc, E. Coreth, O. Muck, H. C. Lima Vaz, e até mesmo K. Rahner, entre outros, destacam que seu mérito foi evidenciar que o dinamismo de nossa mente não se limita ao objeto que compreende, mas sempre o transcende para poder afirmá-lo ou negá-lo de forma objetiva. (Coreth, 1994, p. 525-536; Lotz, 1974, p. 375-394). Outros, porém, como L. Puntel (1969, p. 350-364), M. Oliveira, P. Wess, observam que o Ser afirmado na reflexão transcendental já está mediado pela subjetividade e, assim, não é mais o mesmo Ser da metafísica tomásica. O Ser afirmado/coafirmado como condição de possibilidade da atividade intelectual do sujeito fica restrito ao horizonte cognoscitivo desse sujeito, de modo que o que se tem aqui é uma metafísica *da* subjetividade, como genitivo subjetivo: a metafísica que a subjetividade produz.

Recordemos que para Santo Tomás nós alcançamos *algum* conhecimento de Deus de três maneiras: por causalidade, por excesso e por remoção (*ut causam, per excessum, per remotionem*) (Nascimento, 2008, p. 68). Pela causalidade, enquanto consideramos que o que quer que haja nas criaturas procede em última instância de Deus como absoluta causa primeira (dependência/efeito/contingência). Por excesso, enquanto não retiramos de Deus as perfeições das criaturas, porque ele ultrapassa toda perfeição da criatura. Pela remoção, enquanto nada daquilo que contemplamos na ordem das criaturas julgamos ser Deus ou adequado a Deus.

Kant, por sua vez, concluía sua investigação da razão pura afirmando que somente *pensamos* “Deus” como uma ideia última regulativa da experiência de conhecimento, que não há conhecimento universal e necessário do *noumênico*, mas tão somente do *fenomênico*, do que *aparece* ou que é dado espaciotemporalmente aos sentidos; e que, por isso, a metafísica como ciência não é possível⁷.

Maréchal, por outro lado, acreditava ter demonstrado que a metafísica não só é possível como também e, sobretudo, é necessária, pois o dinamismo do nosso intelecto afirma

⁷ A propósito, Kant escreveu o *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wir dauftreten können* com a intenção de alertar seus alunos e leitores acerca da impossibilidade da metafísica como ciência rigorosa, universal e necessária.

(implicitamente) o Ser absoluto com necessidade transcendental em cada juízo de conhecimento. Para Maréchal, *coafirmar* necessariamente o Ser absoluto não poderia significar outra coisa senão afirmar o *esse plenum* de Santo Tomás. Desde aí, o passo seguinte para uma identificação do *esse plenum* com *Deus* era quase espontâneo. A relação entre Ser e Deus ficava estabelecida, mas não devidamente explicitada, afinal a condição transcendental de possibilidade de todo conhecimento (de objetos) não é, do mesmo modo, conhecida.

Uma diferença marcante de Rahner em relação a Maréchal é que aquele aplica os elementos da análise transcendental em uma ordem diferente. Enquanto Maréchal vê a validade fundamental da afirmação do Ser ao final da análise do juízo, Rahner a concebe já de início como condição de possibilidade do próprio sujeito cognoscente, cuja abertura radical de seu intelecto ao Ser lhe é constitutiva, ôntica e ontologicamente (Muck, 2005, p. 39).

Adentrando na reflexão de Maréchal, Rahner (1989, p. 33-34, grifo nosso) dirá, com respeito ao conhecimento de Deus:

[...] o conhecimento originário de Deus não é do tipo de conhecimento em que a pessoa capta um objeto que se anuncia (direta ou indiretamente) desde fora, mas apresenta o caráter de experiência transcendental, e isso equivale dizer que tal é *um saber anônimo e atemático*.

A expressão “saber anônimo e atemático” soa um tanto imprecisa. Trata-se de um “saber” prévio ao conhecimento categorial. Não obstante, ao servir-se de termos como o inominável (*der Namenlose*), o inalcançável (*das Unerreichbare*), o inconceitualizável (*das Unbegreifliche*), o indisponível (*das Unverfügbar*), o mistério (*das Geheimnis*), o livre Desconhecido (*der freie Unbekannte*), o futuro absoluto (*die absolute Zukunft*) etc., para concluir: “[...] que nós chamamos *Deus*”, Rahner (1999, p. 51-54) já está, de algum modo, (de)nominando, tematizando, conceitualizando, discursando, teorizando. Contudo, a relação entre o Ser coafirmado com necessidade transcendental em toda afirmação e o Deus criador do céu e da terra do cristianismo permanece um tanto carente de ulteriores explicitações.

Primeiramente, é preciso notar que também as afirmações da teologia sobre Deus coafirmam o Ser absoluto para serem inteligíveis. Não há fusão nem confusão entre a dimensão absoluta do Ser (que Maréchal denominara *Unidade Absoluta*) e Deus. Essa aparente obviedade traz consigo implicações importantes. A afirmação do Ser, justificada transcendentalmente, ou seja, mediada pela subjetividade, configura uma *ontologia* transcendental umbilicalmente atrelada a uma antropologia *filosófica* transcendental; mas a

afirmação de Deus, justificada transcendentemente, mediada pela subjetividade, configura melhor uma *teologia* transcendental umbilicalmente atrelada a uma antropologia *teológica* transcendental. É fácil perceber que uma antropologia *filosófica* transcendental e uma antropologia *teológica* transcendental não são, sem mais, intercambiáveis. Esta última pode ser concebida como uma forma possível da primeira, ou seja, como o discurso da autocompreensão do homem sob o prisma da revelação divina, pois sendo o homem o “lugar” da revelação divina, segue-se que o discurso sobre Deus, no cristianismo, é indissociável da antropologia. “Se o homem, em razão de sua transcendência, é o ser voltado perene e extrinsecamente para Deus e, conseqüentemente ele é a possível alteridade de Deus, segue-se que o lugar universal de toda teologia é a antropologia” (Rahner, 1999, p. 6).

Para Rahner (1972, p. 6), a teologia deve tornar-se uma antropologia transcendental. Segundo o teólogo de Innsbruck, os enunciados dogmáticos sobre Deus da ciência teológica só serão mais bem compreendidos pelo homem hodierno quando a situação concreta, existencial, espiritual deste homem não ficar de fora do processo dinâmico de compreensão de tais enunciados. Antropologia teológica transcendental será aquela que não se ocupa primeiramente com os enunciados que temos/recebemos/ouvimos sobre Deus, mas com o nosso modo de compreender tais enunciados partindo da compreensão que temos de nós mesmos (Rahner, 1969, p. 31). É uma urgência contemporânea reconhecer a implicação do ser humano em todos os enunciados teológicos. Rahner observa que muitos indivíduos atualmente veem as declarações teológicas como mitos, que consideram não poder mais aceitar. Se as afirmações teológicas não levam em conta a autocompreensão do sujeito humano, corremos o risco de cair em uma teologia da graça na qual termos como divinização, filiação, encarnação, entre outros, parecem meramente conceituais e mitológicos, sem demonstração possível (Rahner, 1972, p. 11-12).

Um famoso axioma de Rahner (indiretamente aludido acima) reza: “A teologia nada pode afirmar sobre Deus sem dizer igualmente algo sobre o homem e vice-versa” (Rahner, 1972, p. 6). De fato, o ser humano é o destinatário da revelação divina e só a compreende quando tem compreensão de si mesmo (autocompreensão); além disso, a revelação de Deus no cristianismo se dá na encarnação (hominização) do Logos divino. Abordar toda a dogmática como antropologia transcendental implica que, ao investigarmos qualquer objeto dogmático, também questionamos as condições necessárias que o conhecimento desse objeto implica em nós, teólogos, e que essas condições já

antecipam algo sobre o objeto, a abordagem, o método e os limites do nosso conhecimento (Rahner, 1972, p. 15).

Se a Revelação divina – e a reflexão desde a Revelação, a Teologia – se refere essencialmente à salvação do homem como tal, então é mister se perguntar como ou em que medida esse objeto teológico pode ser compreendido pelo seu destinatário: o homem (Rahner, 1969, p. 25).

O método transcendental em Rahner não é aplicado a um campo um tanto específico da antropologia que hoje denominamos epistemologia, mas à antropologia como um todo, no sentido de “o homem inteiro, inteligente e livre”. Ele diz que em cada ato de inteligência e de vontade o ser humano ultrapassa, transcende toda verdade e todo bem particulares afirmados e se vê orientado à Verdade e ao Bem supremos na sua Unidade última originária: o Ser. Com efeito, *unum, verum et bonum/pulchrum*) constituíam os clássicos *transcendentais* do Ser. Tais transcendentais também serviram de aporte para a teologia trinitária: Theós, Logos, Pneuma: o Deus (Uno/Pai) vivo (Vida/Espírito) e verdadeiro (Palavra/Filho). A essa teologia trinitária corresponde uma antropologia trinitária das virtudes teologais: o homem na sua unidade (esperança), acessa ou recebe a Verdade divina pela fé e a Bondade divina pelo amor (Rahner, 2008, p. 214; 217).

Nessas breves considerações da reflexão transcendental de Rahner, percebemos a especial relação entre Teologia e Antropologia, Deus e Homem. Toda a teologia cristã pode (e deveria – segundo Rahner) ser tratada como antropologia transcendental. De modo semelhante é a relação entre Ontologia e Antropologia, Ser e Homem. Toda ontologia é mediada pela antropologia. O ser humano é o ser que pergunta pelo Ser, que ao fazer ontologia faz, ao mesmo tempo, antropologia.

Rahner coloca em evidência que o conhecimento de Deus não começa quando nós começamos a falar dele, mas já existe no sujeito (em nós) de modo atemático, como experiência transcendental, de maneira que todo conhecimento e ato de conhecer humanos se fundam na pré-apreensão ou pré-captação do Ser em geral (Vorgrimler, 2004, p. 191-192). Em afirmações tais como essa, Rahner, por impulso da antropologia transcendental, passa de afirmações do Ser para afirmações de Deus sem oferecer maiores esclarecimentos.

Ainda que Rahner nunca tivesse questionado a irrenunciabilidade da tematização da dimensão o Ser em vista de uma articulação adequada de sua grande ideia teológica da autocomunicação de Deus, não chegou, todavia, a empreender uma abordagem sistemática da dimensão do Ser (Puntel, 2011, p. 63).

4 NECESSIDADE DE UMA METAFÍSICA DO SER PRIMORDIAL

Lorenz Puntel, acima mencionado como um dos críticos do tomismo transcendental de Maréchal, observa que em grego o termo *on*, *ontos* significa *ente* (não *Ser*). Em consequência, o termo *ontologia* é apropriado apenas para designar uma teoria *do(s) ente(s)*, não uma teoria do *Ser*. Uma teoria do *Ser*, por conseguinte, não é uma ontologia, mas antes uma disciplina mais originária (Puntel, 2015, p. 98-99). Essa disciplina mais originária poderia receber a designação *Einailogia* (Einai= Ser) ou Metafísica do Ser primordial (Puntel, 2015, p. 16). O que buscamos agora é encontrar o lugar da questão de Deus no horizonte da *Einailogia*.

Perguntar *adequadamente* por “Deus”, tratar *efetivamente* da pergunta e dar a ela uma resposta *racional* em todos os seus aspectos só ocorre de modo filosoficamente adequado, quando é feito no quadro de uma concepção abrangente da realidade ou do Ser como tal e em seu todo (Puntel, 2011, p. 27).

Tentando nos manter no campo da ciência teológica, enquanto lugar por excelência das afirmações sobre Deus, vamos nos ater somente à afirmação milenar da tradição bíblica monoteísta que diz “o único Deus é o Criador do céu e da terra”, com o intuito de mostrar que Deus e a criação só se deixam melhor compreender como duas dimensões do Ser como um todo.

O Símbolo da Fé monoteísta começa pela afirmação da unicidade divina: “*um* é o Senhor”, “creio em *um só* Deus...”, “o *único* Deus é Allah”. Não há divisibilidade na divindade, não há deuses/deusas no plural (politeísmo). Não há concorrência nem concorrente com o Deus único. A plenitude de Ser lhe pertence: só Deus *é* – “Eu sou o que sou” (Ex 3,14) –, tudo o mais recebe de Deus o ser/existir pela via da criação.

Deus é o criador do céu e da terra. “Céu e terra” é a expressão que designa tudo o que não é Deus. Tudo o que não é Deus é criado. Ser criado significa não ter por si e desde si mesmo a razão de ser/existir. Ser criado é existir por disposição alheia. Tudo o que não existe por si mesmo inscreve-se no âmbito da contingência, pois contingente se diz de tudo aquilo que poderia não ter sido/existido. Daí se segue que “céu e terra” designa uma dimensão do Ser: a dimensão contingente do Ser; e que o criador divino único designa a outra dimensão do Ser: a dimensão necessária do Ser. O Ser como um todo é bidimensional.

Bidimensionalidade do Ser não é sinônimo de dualidade ou dualismo. As duas dimensões só se compreendem no Ser como um todo. Assim, o Ser como um todo não é

Deus, nem a criação, nem a soma dos dois, já que não se trata de dois “Seres” habitando suas respectivas dimensões, muito menos se trata de dois entes participando do Ser “em geral” em graus diversos de perfeição. Tampouco significa que uma dimensão seja/esteja *fora* (espaço) ou *antes* (tempo) da outra. Criação da dimensão contingente significa que esta é totalmente dependente da dimensão necessária. Assim como não há o contingente sem o necessário, não há a criação sem o criador. Aqui seria mister distinguir a ordem (onto)lógica da ordem ôntica. Note-se que a afirmação inversa: “não há o necessário sem o contingente, não há o criador sem a criação”, não é lógica, pois o contingente e a criação são radicalmente dependentes do necessário e do criador, respectivamente. Mas na ordem ôntica, do Ser bidimensional, não há uma dimensão do Ser *anterior* (temporalmente) à outra, pois as duas dimensões pertencem constitutivamente ao Ser. A criação (dimensão contingente) não surge “um belo dia” *no* tempo, mas *com* o tempo. O tempo é por excelência a expressão da dimensão contingente. Quando falamos em surgimento ou início de algo já estamos pressupondo o tempo como possibilidade. E, assim, perguntar pelo início do tempo é uma pergunta irrefletida; e afirmar a eternidade do tempo é uma contradição *in terminis*.

A dimensão absolutamente necessária do Ser e a dimensão contingente do Ser não devem ser concebidas, no sentido habitual, como duas “subdimensões” de uma dimensão mais original. Elas constituem antes, a dimensão *original* do próprio Ser explicitada, a qual justamente se revela primeiro como bidimensionalidade do Ser (Puntel, 2011, p. 244).

Criar a dimensão contingente não é sinônimo de criar entes contingentes particulares e pontualmente, tais como esta árvore ou aquele animal. Entes contingentes surgiram, surgem e surgirão na dimensão contingente por princípios diversos, como por exemplo, por evolução, por geração, por mutação genética, por fabricação ou intervenção humana etc. Em sentido estrito não se pode dizer que o ser humano cria algo, senão que toma, trabalha, transforma, altera algum material já dado, já encontrado por ele na natureza.

E assim o lugar filosófico adequado para se perguntar pela inteligibilidade do termo religioso “Deus” na afirmação teológica *Deus é o criador do céu e da terra* será o do Ser como um todo, o do Ser primordial. O termo “Deus” recebe uma primeira determinação por referência à dimensão absolutamente necessária do Ser; e uma segunda determinação é dada pela noção de criação/criador da dimensão contingente (céu e terra). Outras determinações da dimensão absolutamente necessária são apresentadas no percurso filosófico-explicitativo de

Puntel. Ao final do percurso explicitativo, “Deus” é a dimensão necessária do Ser plenamente explicitada⁸.

A propósito de Santo Tomás, não se pode dizer que não tenha intuído o Ser primordial. O que, sim, se pode dizer é que ele não teve como desenvolver plenamente uma teoria abrangente do Ser com o quadro referencial aristotélico ontológico de que dispunha. Uma passagem ilustrativa a respeito dessa temática ontológico-teológica encontrada na *Summa contra Gentiles* deverá ser suficiente para confirmar o que dissemos: “Em Deus há tudo o que constitui a subsistência, a essência ou o próprio Ser, pois lhe convém não ser em outro enquanto é subsistente, lhe convém ser algo determinado enquanto é essência, lhe convém ser ato em razão do próprio Ser” (Puntel, 2011, p. 59).

“Convém a Deus não ser em outro [non *esse* in aliquo] enquanto é subsistente” compreende-se como a dimensão necessária do Ser, que Santo Tomás por vezes também a designa como o *Ipsium Esse per se subsistens*. Convém a Deus ser algo determinado enquanto é essência [*esse quid*], porque a dimensão necessária do Ser recebe determinação (semântico-ontológica) no todo do Ser. “Convém a Deus ser ato em razão do próprio Ser”, porque sendo por si subsistente *é ato puro de Ser* [*esse in actu*], *é Esse Plenum*. O sentido pleno do *Esse* na passagem supracitada está dado apenas implicitamente. Ele não foi explicitado por Santo Tomás e nem pelos representantes do tomismo transcendental.

Quando a “questão de Deus” é inserida no *quadro referencial teórico*⁹ da ontologia como ciência do ente enquanto ente, o máximo a que se pode chegar é à afirmação de um Ente supremo. Se “Deus” for concebido como um Ente supremo, o que temos é uma ontoteologia, tal como a criticou Heidegger ao falar de um esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit*) na tradição ocidental.

CONCLUSÃO

Um fio condutor implícito neste nosso percurso pelo Tomismo foi a afirmação de Karl Rahner segundo a qual *a história da filosofia deve ser ela mesma filosofia*. Se os escritos de

⁸ Puntel dirá ao final da *explicatio* da bidimensionalidade do Ser que Deus é a dimensão absolutamente necessária plenamente explicitada, *Esse plenum* (Puntel, 2011, p. 236 *et seq.*)

⁹ “Quadro referencial teórico” (*Theorierahmen*) remete à e se inspira na concepção de “quadro referencial linguístico” (*linguistic framework*) proposto por Rudolf Carnap, *Empiricism, Semantics and Ontology*, mas assumido e ampliado por Puntel. Parte-se da noção fundamental de que toda problemática teórica, toda questão teórica, todo enunciado teórico, toda argumentação, toda teoria etc., só podem ser entendidos e avaliados quando são concebidos como situados dentro de um quadro referencial teórico. Sem esse pressuposto, tudo fica indeterminado (Puntel, 2015, p. 35).

Santo Tomás tivessem sido apenas copiados e recopiados, compilados e recompilados, impressos e reimpressos não haveria neotomismo. O jovem Rahner havia percebido que o movimento de retorno aos escritos de Santo Tomás, impulsionado especialmente pela Encíclica do Papa Leão XIII, se mostrava meramente histórico, ou seja, se estava repetindo o que fora dito pelo Aquinate no século XIII sem levar em consideração a situação existencial do ouvinte do século XX e, no nosso caso, do século XXI.

O tomismo transcendental iniciado por Maréchal apresenta uma certa peculiaridade entre as escolas neotomistas por colocar inicialmente, na esteira de Kant, a subjetividade como instância mediadora do conhecimento do real. A análise do juízo de conhecimento conduz transcendentemente à afirmação do Ser e, nesse sentido, a uma ontologia transcendental. Passar da ontologia transcendental para a teologia transcendental exige mais do que uma rápida identificação do Ser com Deus. É nesse sentido que alguns comentadores de Rahner, como Otto Muck e Lorenz Puntel aludem à influência que o pensamento de Heidegger (*Ser e tempo*) teria exercido sobre Rahner quando este, depois do período de aulas com Maréchal, frequentou aulas de Heidegger. Não exploramos esse ponto neste nosso artigo porque também ele é controverso entre os comentadores de Rahner e fugiria aos nossos propósitos.

Apresentado sumariamente o problema da relação entre Ser e Deus como uma relação não adequadamente tematizada pelo Tomismo Transcendental de Maréchal e Rahner, apontamos, inspirados pela Filosofia Estrutural-Sistemática de L. Puntel, para uma metafísica do Ser primordial. Esta Einailogia (para distinguir da Ontologia tradicional) não pode ser desenvolvida adequadamente com o quadro referencial teórico *ontológico* aristotélico-tomásico, nem tampouco com o da *subjetividade transcendental* kantiano-maréchaliano.

Acreditamos que as principais nuances do Tomismo Transcendental em filosofia e em teologia, os problemas da relação entre Ontologia e Teologia mediadas pela Antropologia, suscitam uma série de novas questões para nós hoje que nos situamos no período filosófico denominado pós-virada linguística. No entanto, são as novas questões que nos provocam a dar novas respostas, e são essas novas respostas que dão continuidade à história da filosofia como filosofia e que nos fazem revisitar e apreciar a grandeza de espírito de Santo Tomás.

REFERÊNCIAS

CORETH, Emerich. Philosophische Grundlagen der Theologie Karl Rahners. **Stimme der Zeit**, Berlim, v. 212, n. 8, p. 525-536, 1994.

FAITANIN, Paulo. Introdução ao Tomismo. Tomás, o Tomismo e os Tomistas: breve apresentação. In: **Cadernos da Aquinate 11**, Niterói: Coopergraf-K, p. 25-26, 2011.

GASSER, Georg; JASKOLA, Ludwig; SCHÄRTL Thomas. **Handbuch für analytische Theologie**. Münster: Aschendorff Verlag, 2017.

HUGON, Édouard. **Os princípios da filosofia de São Tomás de Aquino**. As vinte e quatro teses fundamentais. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

IMHOF, Paul; BIALLOWONS, Hubert (org.). **Karl Rahner im Gespräch**. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren. Band I: 1964-1977. München: Kösel, 1982.

JAROSZYNSKI, Piotr. Breve historia del tomismo de Lublin. In: **Coleccion Karol Wojtyla**. Disponível em: <https://encurtador.com.br/exSTZ>. Acesso em: 22 fev. 2024.

LEÃO XIII. **Aeterni Patris**. Sobre a restauração da filosofia cristã conforme a Doutrina de Santo Tomás de Aquino. 04 ago. 1879. Disponível em: <https://abre.ai/k7oh>. Acesso em: 29 maio 2024.

LIMA VAZ, H. C. **Escritos de Filosofia III**. Filosofia e Cultura. São Paulo: Loyola, 1997. (Coleção Filosofia, 42).

LOTZ, Johann Baptist. Zur Thomas-Reception in der Maréchal-Schule. **Theologie und Philosophie**, Jahrgang 49, Heft 2/3, p. 375-394, 1974.

MARÉCHAL, Joseph. **El punto de partida de la metafísica**. v. III e V. Madrid: Gredos, 1959.

MUCK, Otto, Thomas – Kant – Maréchal: Karl Rahners transzendente Methode. In: SCHONDORF, Harald (Hg.), (**Die Philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners** (Hg. v. Harald Schöndorf) (Quaestiones disputatae 213). Freiburg: Herder, 2005.

MUCK, Otto. **Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart**. Innsbruck: Felizian Rauch, 1964.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. Santo Tomás de Aquino e o conhecimento negativo de Deus. **INTERAÇÕES – Cultura e Comunidade**, Belo Horizonte, v. 3, n. 3, p. 61-77, 2008.

OLIVEIRA, Manfredo. **Filosofia transcendental e religião**. Ensaio sobre a filosofia da religião em Karl Rahner. São Paulo: Loyola, 1984.

PIO X. **Pascendi Dominici Gregis**. Sobre as doutrinas modernas. 8 set. 1907. Disponível em: <https://abre.ai/k7ny>. Acesso em: 14 abr. 2024.

PUNTEL, Lorenz. **A filosofia como discurso sistemático**. São Leopoldo: Unisinos, 2015.

PUNTEL, Lorenz. **Analogie und Geschichtlichkeit I**. Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik. “Kritik am ‘transzendentalen Thomismus’”. Freiburg-Basel-Vien: Herder, 1969.

PUNTEL, Lorenz. **Ser e Deus**. Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, E. Lévinas e J-L. Marion. São Leopoldo: Unisinos, 2011.

RAHNER, Karl. **Antropologia e Teologia**. São Paulo: Paulus, 1969.

RAHNER, Karl. Begleittext zu Geist in Welt; Bekenntnis zu Thomas von Aquin; Die Grundlagen einer Erkenntnistheorie bei Joseph Maréchal; Zur Theologie der Hoffnung; Zur Theologie der Zukunft. In: RAHNER, Karl. **Sämtliche Werke 2**. Benzinger: Herder, 1996.

RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé**. Introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulus, 1989.

RAHNER, Karl. Die gegenwärtige Bedeutung des Heiligen Thomas von Aquin – Dankeswort für das madrider Ehrendoktorat. In: RAHNER, Karl. **Sämtliche Werke, 22/2**. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2008. p. 644-647.

RAHNER, Karl. Gnade als Mitte menschlicher Existenz. **Herder Korrespondenz**, Freiburg, n. 28, p. 77-92, 1974.

RAHNER, Karl. Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. In: RAHNER, Karl. **Sämtliche Werke 26**. Düsseldorf -Freiburg: Benziger-Herder, 1999.

RAHNER, Karl. Hörer des Wortes; Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie. In: RAHNER, Karl. **Sämtliche Werke 4**. Düsseldorf-Freiburg: Herder, 1997.

RAHNER, Karl. **Kritisches Wort aktuelle Probleme in Kirche und Welt**. Freiburg: Herder, 1970.

RAHNER, Karl. Reflexões fundamentais sobre a antropologia e a protologia no conjunto da teologia. In: RAHNER, Karl. **Mysterium Salutis II/2**. Petrópolis: Vozes, 1972.

RAHNER, Karl. Transzendentaltheologie. In: RAHNER, Karl. **Sämtliche Werke 17/2**. Enzyklopädische Theologie. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2002. p. 1332-1337.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia II**. Patrística e Escolástica. São Paulo: Paulus, 2003.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia III**. Do Romantismo até nossos dias. São Paulo: Paulus, 1991.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia VI**. De Nietzsche à Escola de Frankfurt. São Paulo: Paulus, 2006.

SCHNEEMANN, Gerhard. **Origen y desarrollo de la controversia entre el tomismo y el molinismo**. Oviedo: Biblioteca Filosofía em español, 2015.

VORGRIMLER, Herbert. **Karl Rahner**: experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento. Santander: Sal Terrae, 2004.