
*A NOÇÃO DE EXCESSUS EM TOMÁS DE AQUINO
(STH. IA, Q.84, A.7 AD 3):
CRÍTICA DE CORNÉLIO FABRO A KARL RAHNER¹*

Luís Carlos Silva de Sousa²

Resumo: Este artigo tem como objetivo a análise da noção de excessus em Sto. Tomás de Aquino (STh. Ia, q. 84, a 7 ad 3), a partir da crítica de Cornélio Fabro a Karl Rahner. Em particular, destacamos (1) a influência de Dionísio na formação da noção de excessus como “transcendência” ou “ultrapassamento” em Tomás de Aquino e (2) a inadequação, do ponto de vista histórico, da leitura transcendental-moderna desta noção.

Palavras-chave: Excessus; Deus; Tomás de Aquino; Fabro; Rahner.

Abstract: This article aims to analyze the excessus notion in St Thomas Aquinas (STh. Ia, q. 84, a 7 ad 3), based upon Cornelio Fabro’s critics of Karl Rahner. We give attention, in particular, to (1) the influence of Dionysius over the excessus notion formation as “transcendence” or “overcoming” in Thomas Aquinas, and (2) the inadequacy, in a historical point of view, of a modern-transcendental reading for that notion.

Keywords: Excessus; God; Thomas Aquinas; Fabro; Rahner.

¹ Artigo recebido em 18/04/2012 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 10/06/2012.

² Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9475060856310114>. E-mail: lcarlossousa@hotmail.com.

Introdução

O objetivo deste artigo consiste em analisar a noção de *excessus* na *Suma de Teologia* (Ia, q. 84, a 7 ad 3) de Tomás de Aquino³, a partir de um conflito de interpretações. Iremos tomar como fio condutor a crítica de Cornelio Fabro (1911-1995) à concepção de *excessus* como *Vorgriff* (pré-compreensão) em Karl Rahner (1904-1984). Argumentaremos a favor da crítica de Fabro a Rahner, sobretudo quanto ao seu aspecto histórico-exegético, destacando o conhecimento negativo proveniente da *triplex via* da tradição neoplatônica de Dionísio⁴.

De acordo com nossa perspectiva, há um duplo aspecto nesta crítica de Fabro, que diferenciamos metodologicamente: (1) aspecto histórico-exegético, ao examinar a origem da concepção de *excessus* em Tomás de Aquino a partir de Dionísio, tal como se encontra no próprio texto da *Suma de Teologia*⁵, contra a releitura antropológico-transcendental de Rahner; (2) aspecto teórico-sistemático, ao afirmar que a interpretação da noção de *excessus* como *Vorgriff* conduz necessariamente à negação da transcendência de Deus.

O texto está dividido em quatro partes. [1] Em primeiro lugar, apresentamos a necessidade de esclarecimento conceitual sobre a noção de *excessus* em Tomás de Aquino a partir de um conflito de interpretações, isto é, como problema hermenêutico; [2] em seguida, consideramos a conexão, em Sto. Tomás, entre a noção de *excessus* e o conhecimento não-quididativo de Deus; [3] analisamos o modo como K. Rahner interpreta a noção de *excessus*; [4] finalmente, examinamos a crítica de Cornélio Fabro à leitura transcendental de K. Rahner, em

³ Este artigo foi elaborado a partir de nossa tese de doutorado, defendida com o mesmo título na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), em 2011. Utilizaremos as seguintes edições dos textos de Tomás de Aquino, (1224/1225-1274): *Summa theologiae*. Opera Omnia IV-XII (ed. Leon.), Rome 1888-1906 [S.th.]; *Suma de Teologia*, Primeira Parte – Questões 84-89. Tradução e Introdução: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, Uberlândia: EDUFU, 2006; *Suma teológica*, Volume II, Parte I, Questões 44-119, São Paulo: Loyola, 2002; “Corpus Thomisticum”, Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A.D. MMV.

⁴ Cf. DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA, *Dos Nomes Divinos*. São Paulo: Attar, 2004. Cf. J DURANTELL, *Saint Thomas et le Pseudo-Dénis*, Paris: Librairie F ‘Clix Alcan, 1919. Cf. C. C. BEZERRA, *Dionísio Pseudo-Areopagita*. Mística e neoplatonismo. São Paulo: Paulus, 2009.

⁵ TOMÁS DE AQUINO, STh, Ia, q. 84, a. 7 ad 3: “Ad tertium dicendum quod incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata. Sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur; Deum autem, ut Dionysius dicit, cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem; alias etiam incorporeas substantias, in statu praesentis vitae, cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia. Et ideo cum de huiusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata.”

dois momentos: (4.1) explicita-se a proveniência clássica, dionisiana, da noção de *excessus* e, depois, (4.2) questiona-se a legitimidade da leitura transcendental-moderna desta noção.

1. Duas leituras sobre a noção de *excessus*.

O termo “*excessus*” é a versão latina do grego ὑπεροχή, que poderia ser traduzido por “eminência”, ou ainda - como prefere Cornelio Fabro - “*sporgenza*” ou “*prominenza*”, para indicar a via eminente de nosso conhecimento de Deus. É possível traduzir também esse termo por “ultrapassamento”, que talvez assinalasse melhor o que Sto. Tomás pretendeu. O cerne da crítica de C. Fabro consiste em afirmar que K. Rahner deforma o sentido original do termo “*excessus*”, para adequá-lo ao modo transcendental moderno de pensar o nosso conhecimento de Deus. A análise proposta por K. Rahner sobre esse ponto específico está contida em *Espírito no Mundo: sobre a metafísica do conhecimento finito em Tomás de Aquino*⁶. Essa obra de Rahner se propõe fornecer uma interpretação da *Stb.* Ia, q. 84 a. 7, considerada por ele como a questão central da “metafísica do conhecimento” de Tomás de Aquino.

Na obra *A Reviravolta Antropológica de Karl Rahner*⁷, Cornelio Fabro critica incisivamente o projeto de Rahner, situando-o na perspectiva filosófica de Kant, Hegel e Heidegger. Esses autores estão vinculados ao que Fabro chama de “princípio moderno da imanência”: a imanentização do ser (*esse*) no pensar. Ora, a distinção real entre *essentia* e *esse* consiste, para Fabro, na tese mais original da metafísica de Tomás de Aquino, tal como é apresentada na sua obra já clássica *A Noção Metafísica de Participação segundo S. Tomás de Aquino* (publicada originalmente em 1939)⁸. Karl Rahner teria reinterpretado o conceito de *excessus* presente em Tomás de Aquino à luz da reviravolta transcendental da filosofia moderna, traduzindo, assim, o termo “*excessus*” por “*Vorgriff*”⁹. Mas, para Fabro, esse processo de reinterpretação do que Tomás de Aquino entendia por *excessus* - um conceito, aliás, já encontrado no Pseudo-Dionísio -, não poderia ser concebido nos termos do que Rahner entende por “transcendental”. O “transcendental” de Aquino não se confunde com o “transcendental” de Rahner, pois este

⁶ K. RAHNER, *Geist in Welt: zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Munchen, Dritte Auflage, Verlag, 1964 [sigla GW].

⁷ C. FABRO, *La Svolta Antropologica di Karl Rahner*, Milano, Rusconi Editore, 1974 [sigla SR].

⁸ C. FABRO, *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo Tommaso d'Aquino*, Roma, Editrice, 2005.

⁹ C. FABRO, SR, p. 202: “Non potremmo allora dire, parafrasando un'espressione di san Tommaso all'indirizzo di Averroè, che Rahner ‘...non tam est thomista, quam philosophiae thomisticae depravator’?”.

depende da mediação subjetiva do pensar moderno, imanentizando o *esse* e, em conseqüência, não salvaguardando adequadamente a transcendência de Deus em relação ao nosso conhecimento. O “transcendental” de Aquino se refere, ao contrário, às *proprietaes transcendentales* da metafísica clássica¹⁰.

Podemos observar, em sua interpretação da noção de *excessus* de Tomás de Aquino, que Cornélio Fabro traz à baila certos aspectos centrais da visão filosófica do Aquinate, sobretudo no que diz respeito à noção metafísica de participação¹¹. De fato, Fabro acentuou a concepção de ser (*esse*) como “ato de todos os atos e perfeição de todas as perfeições” em Tomás de Aquino¹². Ele interpreta a obra de Sto. Tomás à luz de sua doutrina sobre o *ipsum esse*. Segundo Fabro, Tomás de Aquino teria elaborado uma original concepção do ato de ser (*actus essendi*) em correlação com seu *modus cogitandi*. Em seu *iter* metafísico, Tomás de Aquino orientou-se por duas vias complementares, cujo conhecimento é indispensável para a exegese de suas obras, a saber: a via de resolução (*via resolutionis*) e a via de composição (*via compositionis*). De modo particular, a *resolutio* (análise) representaria o verdadeiro método da metafísica. Ela é considerada como a via por excelência do “retorno ao fundamento”. Mas a via da resolução seria incompatível com um “conhecimento negativo” de Deus?¹³.

Iremos nos concentrar, com Fabro, no problema mais específico de nosso conhecimento intelectual de Deus segundo Sto. Tomás, diante da leitura transcendental proposta por Karl Rahner. Pretendemos situar a questão, com já assinalamos, a partir de uma dupla perspectiva: histórica e teórica. Embora nosso interesse direto se restrinja ao âmbito histórico-exegético, há profundas implicações teóricas que não podemos deixar de considerar. A discussão sobre a noção de *excessus* em Sto. Tomás, a partir das leituras de Fabro

¹⁰ Cf. AERTSEN, Jan. *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*. Leiden: E. J. Brill, 1996.

¹¹ Cf. C. FABRO, *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo S. Tommaso D'Aquino*, 2 éd, Editrice, Torino, 1950. Para uma perspectiva sintética, ver FABRO, “The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy: The Notion of Participation”. In: *Review of Metaphysics* 27 (1974), p. 449-491.

¹² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae De Potentia Dei*, q. 7, a 2 ad 9.

¹³ O *juízo negativo* em Tomás de Aquino cumpre aqui um papel fundamental, que nos possibilita o acesso à noção de ente enquanto ente (material), sem nos fornecer, porém, acesso positivo ao ente imaterial. Este modo de tratamento da questão não é aceito por C. Fabro, que vê antes na *cogitativa* a faculdade central da teoria do conhecimento (ou gnosiologia, já que não pretendemos diferenciar o significado dos termos) de Tomás de Aquino. C. FABRO, *Breve introduzione al tomismo*, Roma / Parigi / Tournai / New York: Desclée & C-Editori Pontifici, 1960: “La facoltà chiave della gnoseologia tomista è la *cogitativa*, appena accennata da Aristotele ma sviluppata dalla tradizione greco-araba e specialmente da Averroè.”. Para uma interpretação que, tal como supomos, permitiria compatibilizar o método de *resolutio* - como método da metafísica- e a *separatio* em Tomás de Aquino, ver R. t. VELDE, *Aquinas on God: the 'Divine Science' of the Summa Theologiae*, Ashgate Studies in the History of Philosophical Theology, England/USA, 2006, p. 52-54.

e de Rahner, não envolve apenas um diálogo com um autor medieval, mas traz à baila uma controvérsia muito mais ampla, que diz respeito ao estatuto filosófico do pensamento moderno e de sua legitimidade. Na análise deste debate contemporâneo sobre a noção de *excessus* em Tomás de Aquino, esperamos apenas explicitar os pressupostos de um caso particular de *conflito de interpretações*¹⁴. Para Fabro, o sentido de *excessus* em Sto. Tomás difere radicalmente daquela proposta por Rahner. É preciso deixar claro desde o início que, ao reconhecermos a diferença entre as hermenêuticas de Fabro e de Rahner, consideraremos a crítica de Fabro a Rahner *apenas do ponto de vista de sua relação com o texto de Tomás de Aquino*. Portanto, se preferimos tratar do problema do conhecimento de Deus sob a ótica de Fabro e não a partir de Rahner é porque, em primeiro lugar, ela nos parece mais próxima daquilo que historicamente foi o pensamento de Sto. Tomás: esta leitura destaca, sobretudo, a influência neoplatônica da *triplex via* do Pseudo-Dionísio na constituição do que se entende por *excessus* como *transcendência*. Em Karl Rahner, pelo contrário, a transcendência de Deus, vista a partir dos desenvolvimentos da reviravolta antropocêntrica da filosofia transcendental kantiana, permanece de certo modo ambígua: Rahner não esclarece devidamente como devemos conciliar a abertura transcendental do homem ao ser absoluto¹⁵ e os limites de nosso conhecimento não-quididativo de Deus. Por outro lado, a crítica de Fabro a Rahner parece excessiva mesmo do ponto de vista histórico, e, sem intenção, atingiria o próprio Sto. Tomás. Ao criticar a noção de *excessus* tal como Rahner a interpreta, Fabro parece não reconhecer que há uma conexão estrutural entre *juízo negativo* e *excessus* já em Tomás de Aquino¹⁶. A existência

¹⁴ A interpretação de Fabro se situa no âmbito do que ele chama “hermenêutica intensiva”, referindo-se ao *esse subsistens intensivo* de Tomás de Aquino e em oposição à leitura do “esquecimento do ser” de Heidegger. Cf. C. FABRO, *Partecipazione e Causalità secondo S. Tommaso D’Aquino*, Editrice, Torino, 1960, p. 268. Para uma visão de conjunto da hermenêutica filosófica, ver particularmente P. RICOEUR, “Existência e hermenêutica”. In: *O Conflito das Interpretações: Ensaios de Hermenêutica*, RÉS-Editora, Portugal, 2004. Igualmente importante, e que diz respeito mais de perto ao nosso tema, ver o estudo “A metáfora e a ‘*analogia entis*’: a onto-teologia”. In: *A Metáfora Viva*, trad. Dion Davi Macedo, Ed. Loyola, São Paulo, 2000. Para uma leitura de Tomás de Aquino a partir dessa tradição hermenêutica, ver também G. PROUVOST, *Thomas d’Aquin et les thomismes*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1996. Através da linha aberta pela filosofia transcendental da religião de Karl Rahner, e radicalizando-a ainda mais na direção da hermenêutica, ver E. CORETH, *Questões Fundamentais de Hermenêutica*, E. P. U., São Paulo, 1973. Coreth entende que há uma possível compatibilidade entre metafísica e hermenêutica, na esteira da mediação transcendental da metafísica proposta por Rahner. Para nossos propósitos, ver igualmente, do mesmo autor, *Deus no Pensamento Filosófico*, Ed. Loyola, São Paulo, 2009.

¹⁵ Para uma análise do tema do “*desiderium naturale videndi Deum*” em Tomás de Aquino, ver TOMÁS DE AQUINO, Sth. Ia, q. 12, a 8 ad 4; Ia-IIae, q. 3, a 8. Importa observar que essa ambigüidade filosófica fundamental, que encontramos na leitura de Rahner dos textos de Tomás de Aquino, passa despercebida pelo menos por alguns de seus intérpretes no plano da teologia. Ver, por exemplo, L. C. LAVALL, *O Mistério Santo: “Deus Pai” na teologia de Karl Rahner*, Ed. Loyola, São Paulo, 1987, p. 255.

¹⁶ Sobre o juízo negativo e o conhecimento não-quididativo de Deus em Tomás de Aquino, ver especialmente J. WIPPEL “Quidditative Knowledge of God and Analogical Knowledge”. In: *The Metaphysical Thought of Thomas*

de um *conhecimento negativo de Deus* em Tomás de Aquino está, portanto, na base de nosso posicionamento diante da crítica de Fabro a Rahner. Ora, Fabro entende que a ênfase dada a uma pré-compreensão do ser como condição necessária de todo juízo, feita por Rahner, conduz em última instância à negação da transcendência de Deus. Mas a interpretação de Fabro talvez necessite ser matizada, já que para Rahner, desde o princípio, a intenção de fundo não seria fornecer uma apresentação apenas histórica do pensamento de Tomás de Aquino, mas antes reconstruir transcendentalmente seu pensamento. De fato, Rahner assume conscientemente o modo de pensar da modernidade, representado pela filosofia transcendental. Rahner pretenderia mostrar não uma substituição da metafísica pela antropologia, como pensa Fabro, mas sim que a própria legitimação de uma metafísica não-dogmática ocorre pelo método transcendental. Ele pretende realizar, portanto, a partir da estrutura mesma do pensar moderno, uma inversão de perspectiva inclusive em relação a Kant: não mais pensar o ser como uma posição da subjetividade, mas antes como pressuposição, como saber prévio¹⁷. A metafísica fornece, para Karl Rahner, um conhecimento estruturalmente transcendental. A questão não seria negar a metafísica (segundo Rahner), mas, ao contrário, examinar as condições transcendentais de sua possibilidade e legitimação: uma metafísica antropologicamente mediada.

Entretanto, a pergunta de Fabro consistiria ainda em saber se esta perspectiva de Rahner não seria uma “deformação”, em vez de uma “atualização” do pensamento de Tomás de Aquino. Para que a crítica de Fabro a Rahner realmente alcance seu objetivo, será então necessário, pelo menos até certo ponto, acompanhar a reconstrução do “tomismo” de Rahner e ver certos limites na crítica de Fabro. Isto porque, quando Fabro critica Rahner, já o faz sob uma ótica contrária, não sendo, às vezes, inteiramente fiel ao espírito de seu opositor e fornecendo, com isso, refúgio às objeções. Devemos esclarecer de antemão, portanto, que certas ressalvas que apresentamos à crítica de Fabro a Rahner têm antes o caráter de reforçar as

Aquinas, Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 2000, p. 501-575; “Quidditative Knowledge of God”. In: *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1984, p. 220-222. C. A. R. DO NASCIMENTO, “S. Tomás de Aquino e o Conhecimento Negativo de Deus”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 64, 2008, p. 397-408. T.-D. HUMBRECHT, *Theologie négative et noms divins chez Saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris, 2005.

¹⁷ Não é nosso objetivo tratar amplamente da noção de ser em Fabro e Rahner. Isto exigiria, por si, um outro tipo de discussão, diferente do que nos propomos formular aqui. Ao longo de nossa exposição, apenas acompanharemos os autores em suas interpretações de Tomás de Aquino sobre as noções de *ens*, *esse*, *actus essendi* etc. Fabro acusa Rahner freqüentemente por uma imprecisão quanto ao uso desses termos, mas é preciso admitir que o esforço de Rahner será, já em seu ponto de partida, esclarecer o quanto a mediação transcendental resultaria em uma noção de ser não mais estritamente “realista”.

objeções fundamentais do filósofo italiano, sobretudo no que se refere à inautenticidade da releitura transcendental do texto de Santo Tomás de Aquino. Além disso, estamos cientes de que o aspecto mais teórico da crítica de Fabro, isto é, o processo de imanentização do *esse* de Deus, presente na reviravolta antropológica de Rahner, não pode ser inteiramente desvinculado da exegese que este faz do texto do Aquinate.

2. A noção de *excessus* e o conhecimento não-quiddativo de Deus em Tomás de Aquino.

Na questão 6ª do *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, pergunta Tomás de Aquino acerca dos modos de proceder das ciências especulativas (física, matemática e teologia). A questão é composta de quatro artigos. O primeiro aborda o problema sobre o modo de se conduzir nas três ciências, perguntando pela conveniência dos procedimentos raciocinativo, disciplinativo e intelectual, respectivamente à física, à matemática e à teologia. Os três artigos seguintes tratam de forma mais específica do modo de proceder da teologia¹⁸.

Examinemos brevemente o modo de proceder da teologia, isto é, o seu caráter científico. Tomás de Aquino examina este ponto pressupondo o que já foi dito antes, não apenas sobre o artigo 1º da questão 5ª do *Comentário ao Tratado da Trindade*, mas também sobre o artigo 3º da mesma questão, acerca da *separatio*¹⁹. Assim como ocorre no artigo 3º da questão 5ª, podemos encontrar também no artigo 1º da questão 6ª a mesma suposição de uma diversidade de modo de proceder das ciências teóricas. No artigo 2º da questão 6ª, dá-se um reforço do que foi dito no artigo 1º: o ponto de partida de nosso conhecimento intelectual, no presente estado de peregrinação terrestre, são as imagens (*phantasmata*), que constituem o fundamento de tudo que é objeto de nossa consideração. O acesso ao divino, porém, não ocorre pelo modo de consideração da primeira operação do intelecto, mas pelo modo de composição e divisão no juízo. Neste modo de abstração, compreendemos que algo não está em outro ou é separado dele, procedendo por comparação das substâncias imateriais com as coisas corpóreas, através

¹⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, Questões 5 e 6. Tradução e Introdução de Carlos Arthur R. Do Nascimento, Ed. Unesp, 1999. Para o que segue, ver especialmente J. WIPPEL, “Quidditative Knowledge of God and Analogical Knowledge”. In: *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, op. cit., p. 501-575. Ver também “Quidditative Knowledge of God”. In: *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, op. Cit. p. 220-222.

¹⁹ L. -B GEIGER, “Abstraction et séparation d'après S. Thomas *In de Trinitate*, q. 5, a. 3”. In: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 31 (January 1947).

de nossas representações imaginárias. Assim, o modo de proceder da teologia não se confunde com outros modos de consideração das ciências especulativas. Para essa compreensão devemos trazer à baila a noção de *excessus*, situada na *triplex via* de Dionísio, sobre o nosso conhecimento acerca das coisas divinas:

Há, no entanto, algo que excede tanto o que cai sob o sentido como o que cai sob a imaginação, como aquilo que não depende em nada da matéria, nem de acordo com o ser, nem de acordo com a consideração; e por isso o conhecimento do que é tal, de acordo com o juízo, não deve ser terminado nem na imaginação nem no sentido. No entanto, a partir do que é apreendido pelo sentido ou pela imaginação, chegamos ao conhecimento disto, quer pela via da causalidade, assim como a partir do efeito considera-se a causa que não é comensurada com o efeito mas superior, quer por ultrapassamento, quer por remoção, quando separamos de tais coisas tudo o que o sentido ou a imaginação apreende. Dionísio sustenta estes modos de conhecer o divino a partir dos sentidos, no livro *Sobre os nomes divinos*.²⁰

O peso da teologia negativa do Pseudo-Dionísio, em particular no que se refere à noção de *excessus*, pode ser então inserido na gnosiologia negativa de Tomás de Aquino, que se enraíza na tradição aristotélica. Há aqui uma certa vinculação estrutural entre ciência e conhecimento negativo. Ao analisar o modo de proceder da teologia no artigo 2º da questão 6ª do Comentário ao *Tratado da Trindade*, vê-se que Deus só pode ser conhecido negativamente, tal como será expresso na *Suma de Teologia* (Ia, q. 84, a 7, ad 3). O *excessus* ocorre em virtude de nossa incapacidade de acesso à definição essencial de Deus, algo que a isso nem mesmo a revelação nos capacita. Em sua profunda veneração a Dionísio, Tomás de Aquino vai acomodando pouco a pouco os conceitos do Areopagita a uma linguagem mais precisa e sóbria, que se inspira em Aristóteles.

É assim que, no artigo 3º da questão 6ª do *Comentário ao Tratado da Trindade* (“se o nosso intelecto pode contemplar a própria forma divina”), encontraremos um complemento para esta argumentação²¹, que enfatiza ser Deus transcendente (por ultrapassamento, *per excessum*) ao nosso conhecimento intelectual:

É preciso dizer que algo é conhecido duplamente: de um modo quando se sabe acerca dele se é; de outro modo quando se sabe acerca dele o que é. Ora, para que saibamos de alguma coisa o que é, é

²⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio, Questões 5 e 6*. Tradução e Introdução de Carlos Arthur R. Do Nascimento, Ed. Unesp, 1999, p. 156.

²¹ J. WIPPEL, “Quidditative Knowledge of God”. In: *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, op. Cit. p. 220-222.

preciso que nosso intelecto seja levado à quiddidade ou essência da própria coisa, quer imediatamente, quer mediante algo que mostre suficientemente sua quiddidade. De fato, nosso intelecto não pode ser levado imediatamente, enquanto no estado de peregrinação, à essência de Deus e às outras essências separadas, pois se estende imediatamente às imagens, às quais se compara como a vista à cor, como se diz no livro III *Sobre a alma*; assim, o intelecto pode conhecer imediatamente a quiddidade da coisa sensível, não porém de alguma coisa inteligível. Donde, Dionísio dizer no capítulo 2º da *Hierarquia Celeste* que a nossa analogia não tem poder de se estender imediatamente às contemplações invisíveis.²²

É ainda com base em Dionísio que Tomás de Aquino pensa as semelhanças das coisas sensíveis, transferidas para as substâncias imateriais, “como que equivocadamente”²³. Esta estrutura negativa da metafísica de Tomás de Aquino nos impossibilita um saber do que é, seja pela via do conhecimento natural, seja também pela via da revelação. Conhecemos apenas se é, seja a partir dos efeitos das criaturas (razão natural), seja pelas semelhanças tomadas dos sensíveis (revelação).

Assim, portanto, conhecemos acerca das formas imateriais se é e temos delas, no lugar do conhecimento do que é, o conhecimento por negação, por causalidade e por ultrapassamento. Modos que Dionísio sustenta também no livro *Sobre os nomes divinos*. Boécio entende que cabe contemplar a própria forma divina deste modo, pela remorção de todas as imagens: não para que se saiba a respeito dela o que é.²⁴

Este conhecimento “por ultrapassamento” (*per excessum*) é o mesmo que encontramos na *Suma de Teologia* (Ia, q. 84, a 7 ad 3), e também ali constatamos a presença do juízo negativo²⁵.

²² TOMÁS DE AQUINO, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, op. cit., p. 160.

²³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, op. cit., Q. 6, a 3e 4; *ScG.* I, c. 33; *Sth.* Ia, q. 13, a 5 ad 1; Ia, q. 88; *Comentário aos Nomes Divinos de Dionísio*, Cap. 7, Lição 4. Para uma discussão mais ampla, a partir de pontos de vista diferentes, ver especialmente B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1963; R. MCINERNEY, *Aquinas and Analogy*, Washington, D.C., 1996. Uma formulação do problema da analogia tendo como objetivo explicitar a incompreensibilidade de Deus, ver em particular “Analogy and the Web of Judgment”. In: G. P. ROCCA, *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*, The Catholic University of America Press, Washington D. C., 2004, p. 77-195.

²⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, op. Cit., p. 163.

²⁵ Cf. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sth.* Ia, q. 85, a 1. Cf. C. R. DO NASCIMENTO, “Metafísica Negativa em Tomás de Aquino”. In: *Mediævalia. Textos e estudos*, op. Cit., p. 249.

3. A interpretação transcendental da noção de *excessus* em Karl Rahner.

A leitura do texto de Tomás de Aquino (STh Ia, q. 84, a. 7 ad 3), em GW, procura explicitar uma certa estrutura interna. Iremos, de início, acompanhar o desenvolvimento da interpretação de Rahner, sobretudo no que diz respeito à noção de *excessus*. Importa observar a estrutura formal do artigo, já sob a ótica de Rahner. Embora ele mesmo não diga que tal estrutura seja interpretada “transcendentalmente”, é possível reconhecer um modo peculiar de “repensar” desse artigo em chave “transcendental”, no que toca especialmente aos seus conceitos fundamentais.

A *conversio ad phantasma* se revela como um pressuposto necessário de todo conhecimento humano. Para Karl Rahner, a preocupação central de Tomás de Aquino, portanto, consiste em fundamentar o conhecimento humano a partir da *imaginatio*. Nos § 2 § 3 das *objectiones* ao artigo 7º, levanta-se a pergunta pela possibilidade da metafísica no horizonte do tempo e do espaço, isto é, no horizonte de nossa experiência do mundo. Iremos nos concentrar, porém, apenas na terceira objeção²⁶. De modo particular, será somente como resposta ao § 3 que se expõe a justificação sobre a possibilidade da metafísica²⁷.

A resposta à terceira objeção²⁸ já pressupõe a possibilidade da metafísica com base na *imaginatio*. O que isto significa? Em primeiro lugar, é preciso dizer que a compreensão metafísica supõe necessariamente, segundo K. Rahner, a pergunta pelas condições *a priori* de nosso acesso a certos “objetos” do conhecimento (Deus e os anjos). O que caracteriza a resposta de Tomás de Aquino, ainda de acordo com Rahner, é expresso por seus conceitos metafísicos, através dos três termos seguintes: *excessus*, *comparatio* e *remotio*. *Excessus*, no sentido em que Rahner o entende, é pressuposto como condição de possibilidade da *comparatio* e da *remotio*. Esses “atos fundamentais do conhecimento metafísico”²⁹, como veremos a seguir,

²⁶ TOMÁS DE AQUINO, STh, Ia, q. 84, a. 7 obj. 3: “incorporalium non sunt aliqua phantasmata: quia imaginatio tempus et continuum non transcendit. Si ergo intellectus noster non posset aliquid intelligere in actu nisi converteretur ad phantasmata, sequeretur quod non posset intelligere incorporeum aliquid. Quod patet esse falsum: intelligimus enim veritatem ipsam, et Deum et angelos.”

²⁷ K. RAHNER, GW, p. 44: “Wie aus solchem Grund noch eine Metaphysik, an der er auch im corpus articuli ausdrücklich festhält, entspringen könne, das bleibt im Hintergrund dessen, was in diesem corpus articuli geschiet. Zum Thema wird diese Frage erst in der Antwort auf die dritte objectio.”

²⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, STh, Ia, q. 84, a. 7 ad 3.

²⁹ K. RAHNER, GW, p. 67: “Einsichtig ist vorläufig nur, daß einerseits die comparatio und remotio einen solchen excessus als Bedingung ihrer Möglichkeit voraussetzen und daß sie andererseits nicht zu den Grundakten

estão intrinsecamente vinculados ao problema da *conversio ad phantasma*. O *excessus* - o ultrapassamento para a tematização da metafísica em seus objetos - ocorre como um processo de *ascensio*, enquanto possibilidade da idéia-limite de um *intellectus intuitivus*, uma intuição do objeto “em seu si imediato”. O *excessus* como ato do pensamento é, portanto, visto como um acesso ao supra-sensível, com base na *imaginatio* humana. A pergunta pela possibilidade da metafísica no plano da *imaginatio* é a pergunta pelo sentido desse *excessus* não-intuitivo, enquanto condição da experiência humana do mundo³⁰.

A tese fundamental de K. Rahner, sobre a possibilidade da metafísica, vincula-se textualmente à questão 84, artigo 7 ad 3, acerca da *conversio ad phantasma*. Há, neste artigo, o cerne da metafísica do conhecimento de Tomás de Aquino. De fato, através das noções de *excessus*, *remotio* e *comparatio*, torna-se possível a metafísica, apesar da necessária orientação do pensamento à *imaginatio*, vinculada ao tempo e ao espaço³¹. Examinando o conjunto da argumentação de Rahner, o tema da “possibilidade da metafísica” encontraria já seus primeiros pressupostos a partir dessa indicação de Sto. Tomás, isto é, da questão 84, artigo 7 ad 3³². O termo “*comparatio*” antecede àquilo que é dito com base nos termos “*excessus*” e “*remotio*”, embora não se perceba imediatamente o que Rahner pretende com a primazia dessas três noções (uma primazia, aliás, que corresponderia ao próprio fundamento da metafísica³³). O termo “*comparatio*” vem primeiro no texto de Sto. Tomás: “Os incorpóreos, dos quais não há fantasias, são conhecidos por nós por comparação com os corpos sensíveis, dos quais há

metaphysischer Erkenntnis zählen könnten, wenn dieser excessus eine Anschauung des metaphysischen Gegenstandes in seinem unmittelbaren Selbst wäre.”

³⁰ K. RAHNER, GW, p. 67: “Die Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik auf dem Boden der *imaginatio* ist so die Frage nach dem Sinn dieses nichtintuitiven *excessus* als der Bedingung menschlicher *imaginatio*, menschlicher Welterfahrung selbst.”

³¹ K. RAHNER, GW, p. 392 “Durch *excessus*, *remotio* und *comparatio* ist trotz der notwendigen Hinwendung des Denkens zu der raum- und zeitgebundenen *imaginatio* Metaphysik möglich.”

³² O enfoque dado por Rahner à questão sobre a possibilidade da metafísica como “filosofia primeira” poderia ser situada na linha inaugurada por Duns Scot, isto é, de uma teoria do ente como primeiro conhecido (*primum cognitum*)? Para Saranyana, há sim uma continuidade dessa perspectiva, aberta por Scot, em J. Maréchal e em K. Rahner, sobretudo na formulação das noções de entidade e realidade. Ver J. -I. SARANYANA, *Filosofia Medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca*. Tradução Fernando Salles. Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, São Paulo, 2006, p. 385, n. 42. É esta também a posição de Fabro: “La posizione di Rahner nella situazione del pensiero cattolico contemporaneo è paradigmatica (...) per aver espresso con insistenza crescente da una parte lo scadimento dell’analisi metafísica nella linea della corrente scotista-suareziana e dall’altra la resa totale all’assedio contro la roccaforte del pensiero cristiano da parte del volontarismo moderno nella forma dello storicismo esistenzialistico” (C. FABRO, op. cit., p. 13-14). Noutra perspectiva, mais favorável a Scot e ao “novo começo da metafísica” ver L. HONNEFELDER, *La Métaphysique comme Science Transcendentale: entre le Moyen Age et les Temps Modernes*. PUF, Paris, 2002, p. 31. Acerca da influência de D. Scot sobre Kant, ver op. cit., p. 101.

³³ K. RAHNER, GW, p. 394.

fantasias”. Os termos “*excessus*” e “*remotio*” vêm juntos, e são por primeiro analisados por Rahner nesta parte final de GW: “conhecemos, porém a Deus, como causa, por ultrapassamento e por remoção.”³⁴ A referência de Tomás de Aquino a Dionísio é omitida.

A atenção de Rahner se volta para os “três atos mencionados” por Tomás de Aquino: “*deum cognoscimus ut causam et per excessum et per remotionem*”. O primeiro “*et*” vincula-se, de acordo com Rahner, não a “*causam*”, mas a “*remotionem*”. Isto significaria, portanto, que “*ut causam*” é tomado como um pressuposto, ou seja, que Deus pode ser conhecido enquanto fundamento dos entes. No entanto, conhecer a Deus como fundamento dos entes significa, na realidade, conhecer este fundamento apenas como *principium subjecti*, não como *subjectum*. Assim, considerando mais atentamente, a interpretação mais adequada de *deum cognoscere ut causam* consiste em conceber a nossa relação com esse fundamento como um ato fundamental, a saber: a abertura cognoscitiva ao ser enquanto tal. Ora, para K. Rahner, isto se dá precisamente no *excessus* (ultrapassamento). Rahner tem consciência de que não é possível tratar das noções de *excessus/remotio/comparatio* em S.th. Ia, q. 84, a. 7 ad 3 à parte das *três vias* do conhecimento de Deus. Estas vias não são concebidas por Santo Tomás, como Rahner reconhece, no mesmo sentido e na mesma ordem de enumeração³⁵. Em todo caso, já a *via excessus causalitatis* supõe um conceito de ser em geral. No sentido em que Rahner entende *excessus*, ele já é pressuposto na *via causalitatis*. Assim, embora Tomás de Aquino apresente, no Comentário ao Tratado de Boécio q. 6, a. 2, o *excessus* no lugar que habitualmente é o da *via excellentiae*, isto não muda o fato de que o *excessus* possa e deva ser concebido enquanto *antecipação do ser enquanto tal*. Neste caso, a própria *via excellentiae (eminentia)* tem no ato de *excessus* a sua condição de possibilidade.

Com efeito, em face da abertura fundamental do homem ao ser enquanto tal, ultrapassamos a intuição sensível somente nos limites de nosso conhecimento do mundo, isto é, até à afirmação de um fundamento último, como condição de possibilidade dos entes e de nosso conhecimento. É esse ultrapassamento (*excessus*) que torna possível a metafísica, porque

³⁴ K. RAHNER, GW, p. 393.

³⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, S.Th. Ia, q. 12, a. 12; q. 13, a.1; q. 13, a. 8 ad 2; q. 13, a. 10 ad 5. Ver K. RAHNER, GW, p. 393: “Diese Deutung des Satzes ist nur eine Umschreibung davon, daß Gott der Metaphysik nur als *principium subjecti*, nicht als *subjectum* gegeben ist. Ist diese Deutung des *deum cognoscere ut causam* aber die allein richtige, dann ist selbstverständlich, daß der Grundakt der Metaphysik nicht irgendein kausaler Schluß von einem Seienden als solchem auf seinen Grund ist, der auch nicht mehr als ein Seiendes zu sein bräuchte, sondern die Öffnung des Erkennenden auf das Sein überhaupt als den Grund des Seienden und seiner Erkenntnis. Das aber ist gerade im *excessus* gegeben.”

se trata de um *ato do espírito*³⁶, assim como no caso das noções de *remotio* e *comparatio*. Mas esses atos não são concebidos em um mesmo grau de prioridade. O ato de *comparatio* supõe, de fato, uma comparação entre o “objeto metafísico” e o “objeto sensível”, o que possibilita uma certa abertura à esfera da metafísica. No texto da Suma de Teologia (Ia, q. 84, a. 7 ad 3), entre as noções de *comparatio* e de *excessus*, Santo Tomás intercala a frase: “Assim como inteligimos a verdade pela consideração da coisa acerca da qual investigamos a verdade”. Rahner não se detém neste modo de comparação, mas pergunta antes pela condição de possibilidade da *comparatio*. A *comparatio* é somente uma condição restritiva e não uma condição de possibilidade do conhecimento humano a partir da sensibilidade. De fato, afirma Sto. Tomás de Aquino: “Ora, tudo o que inteligimos no presente estado, é conhecido por nós por comparação com as coisas sensíveis naturais”³⁷. O que, para Rahner - isto é fundamental- significaria que as noções de *remotio* e *negatio* não têm o mesmo caráter originário que a *affirmatio*: “*intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione*”³⁸. É decisiva a interpretação de Rahner acerca deste ato primeiro e original, o *excessus*, como sendo a condição de possibilidade de nosso conhecimento do mundo. *Como ato do espírito, portanto, o excessus é uma afirmação. Além disto, o excessus é uma antecipação/pré-compreensão do ser enquanto tal, já que o homem é, estruturalmente, um ser aberto à totalidade.*

Para a interpretação de Rahner, naturalmente, consideramos como indispensável a influência de J. Maréchal, se quisermos examinar até que ponto a *afirmação do ser* como ponto de partida da metafísica é repensada³⁹. Tomando como fio condutor o *excessus* como ato humano fundamental de abertura ao ser enquanto tal, Rahner mostra como é possível a metafísica àquele ente que só possui uma intuição sensível.

Uma leitura mais atenta sobre o texto de Rahner possibilita compreender um pouco mais a preservação da afirmação judicativa de Maréchal em um contexto teórico marcado por

³⁶ K. RAHNER, op. cit., p. 394: “Es ist zunächst einleuchtend, daß für Thomas *excessus*, *remotio* und *comparatio*, obzwar alle notwendige, doch nicht einfach gleichgeordnete, gleichursprünglich die Metaphysik ermöglichende Akte des Geistes sind.”

³⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, S.Th. Ia, q. 84, a. 8.

³⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Pot.* q. 7, a. 5. Ver, sobre este ponto, K. RAHNER p. 395: “Was die *remotio*, die *negatio* angeht, so hat sich schon gezeigt, daß sie für Thomas nicht gleich ursprünglich ist wie die *affirmatio*. Grenze und Ende werden nur erkannt in einem Ausgriff auf ein umfassenderes Sein, als es das ist, dessen Grenzen erkannt und in der Erkenntnis aufgehoben (removeri) werden: *intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione*. So bleibt als erster und ursprünglicher Akt, der als Bedingung des Wissens von Welt, Metaphysik ermöglichen soll, nur der *excessus*.”

³⁹ Para uma sugestiva comparação entre as concepções de método, no âmbito de uma reconstrução transcendental da metafísica, em Lotz e Coreth, ver “L'écho de l'oeuvre de Maréchal chez Lotz et Coreth. Développement phénoménologique de la méthode transcendental”. In: P. GILBERT (éd.), *Au point de départ: Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*. Bruxelles: Éd. Lessius, 2000, p. 403.

Heidegger e pela relação específica, que dá início à problemática de *Sein und Zeit*, sobre a pergunta pelo sentido do ser. O que Rahner entende por *excessus*, isto é, como antecipação do ser, não pode prescindir desse “chão interpretativo”, formado pelas leituras de Maréchal e Heidegger. Segundo Rahner, assim como em Maréchal, o conhecimento humano é considerado parcialmente receptivo, por uma vinculação ao sensível. Mas o conhecimento humano, enquanto sensível, é mediado pela apreensão, no juízo, da *sensibilidade* e da *objetividade*. O conhecimento humano da quiddidade da coisa recebida está em *oposição* ao sujeito cognoscente. Noutras palavras: o conhecimento humano é um *retorno* sobre si mesmo, um retorno de um sujeito que conhece a quiddidade universal de um ente sensível. A pergunta metafísico-transcendental não exclui o juízo. Mas, assim como em Heidegger, há algo anterior ao próprio juízo. No caso de Rahner, aquilo que é apreendido no juízo pela intuição sensível se fundamenta em uma *antecipação* do ser⁴⁰. Segundo a interpretação de Rahner, o *excessus* se realiza no juízo, na medida em que –seguindo aqui Maréchal– o juízo expressa uma *tendência dinâmica* do espírito ao ser enquanto tal⁴¹. O ser é, portanto, afirmado conjuntamente na intuição sensível, como condição de possibilidade do conhecimento objetivo dos entes. Ora, isto fornece, segundo Rahner, a explicitação suficiente para se considerar o objeto como *representado*, precisamente por se situar no terreno da *imaginatio*. Com a noção de *excessus*, Rahner pretende alargar o arco da medição transcendental: o homem, em sua própria constituição, é um ser aberto ao ser, ainda que só disponha da intuição sensível. Isto porque, no conhecimento do mundo, há uma antecipação do ser em cada pergunta. Ao perguntarmos, afirmamos conjuntamente o limite e a antecipação do ser em nosso conhecer. É neste sentido que o *excessus* é, para K. Rahner, condição indispensável para o real caráter “crítico” de nosso conhecimento.

Através da noção de *excessus*, Rahner pretende encontrar um amparo, na própria obra de Tomás de Aquino, para repensar transcendentalmente a relação sujeito-objeto. Neste ponto, podemos observar uma certa distinção entre o que Maréchal entendia por afirmação e o que Rahner agora entende por isso. Em Maréchal a afirmação do ser era, significativamente, *posição*.

⁴⁰ K. RAHNER, op. cit., 396-397. “Diese Möglichkeit, das in der sinnlichen Anschauung in Identität mit der Sinnlichkeit Gehabte als Gegenstand in einem wahren, ein Allgemeines über es aussagenden Urteil sich gegenüberzustellen, gründet in einem Vorgriff.”

⁴¹ K. RAHNER, op. cit., p. 397. “Es wurde schon gezeigt, daß nach Thomas der excessus wesentlich nur im Urteil geschieht, und so das Urteil nur der Ausdruck der dynamischen Begierde des Geistes auf das Sein überhaupt ist. Damit ist auch schon erklärt, wie das Sein schlechthin gegeben sein kann, ohne daß es vorgestellt, repräsentiert wird, wodurch der Boden der imaginatio als einziger Anschauung verlassen würde.”

Em Rahner, a afirmação do ser é, sobretudo, *pressuposição*. O “para-onde” da pergunta supõe, implicitamente, uma *pré-compreensão do ser* que se explicita no juízo, mas que já era pressuposta, inclusive, para se fazer a pergunta transcendental. No conhecimento do mundo, explicita-se o que era pressuposto na afirmação. Em última instância, a antecipação do ser absoluto é explicitada em cada pergunta singular.

4. A crítica de Cornélio Fabro a Karl Rahner.

Karl Rahner parte, segundo Fabro⁴², da doutrina aristotélico-tomista sobre a necessidade de conversão do intelecto às fantasias (*conversio intellectus ad phantasmata*) para, através da *species* inteligível, adquirida pela experiência, mediante a abstração, impor ao tomismo os princípios *idealistas* seguintes: (a) a identidade entre (o ato de) pensar a coisa mesma e o ato de ser (*esse*); (b) a unidade entre sensibilidade e intelecto; (c) a unidade-identidade entre sujeito e objeto. Para a análise da crítica de Fabro a Rahner, tomamos como fio condutor a noção de *excessus*. Esta crítica pode ser avaliada sob três aspectos, em correspondência aos pressupostos gerais assinalados acima: (a) a identidade idealista entre ser e pensar; (b) a diferença entre o “transcendental” moderno e o clássico; (c) a diferença entre as noções de *excessus* em Rahner e Sto. Tomás. No que se refere apenas a este último aspecto – que, de certo modo envolve, segundo Fabro, os dois aspectos anteriores –, convém explicitar a influência de Dionísio sobre o texto de Sto. Tomás, em contraponto à leitura posterior de Rahner, mais interessada em aproximar a noção de *excessus* ao sentido de “transcendental” proposto por Kant.

⁴² Cf. C. FABRO, *Karl Rahner e l'ermeneutica Tomistica*. La Risoluzione e Dessoluzione della Metafisica nell' Antropologia, Piacenza: Divus Thomas, 1972..

4. 1. Excessus e conhecimento negativo.

A noção de *excessus* em Sto. Tomás é considerada por Fabro em função de sua crítica à reviravolta antropológica de K. Rahner. Segundo Fabro, a introdução por Rahner da noção de *Vorgriff* para interpretar a noção de *excessus* em Sto. Tomás é, na verdade, uma deformação.

Fabro examina a questão em poucas páginas, apenas como um dos *excursos* presentes em SR⁴³. Mas estão concentrados, aqui, os principais argumentos contra a leitura que K. Rahner faz da noção de *excessus* em Tomás de Aquino⁴⁴. Na realidade, Fabro focaliza sua crítica à leitura de Rahner tendo como ponto de partida os quatro pontos referentes à noção de *esse* em Tomás de Aquino: (1) o *esse* enquanto em-si da realidade apreendida no juízo; (2) o *esse* enquanto síntese *a priori* em-si; (3) o *esse* enquanto *esse universal* na unidade formal e supra-categorial; (4) o *esse* enquanto *esse absolutum*⁴⁵. Estes são os parâmetros da crítica de Fabro, mas que naturalmente supõem sua inserção no todo de SR.

Para Fabro, o “índice da aberração formalista de Rahner é que ele usa promiscuamente *ens* e *esse*”⁴⁶. Esta é, certamente, uma afirmação muito forte, embora decisiva do ponto de vista de Fabro⁴⁷. A despeito do tom excessivamente cáustico, tal afirmação procura explicitar os pressupostos idealistas que, segundo Fabro, impossibilitam uma clara delimitação entre o ente material e o *esse* obtido por uma antecipação ideal, *a priori*. A indistinção entre *ens* e *esse* conduz à consideração de Deus, em última instância, somente como conceito-limite e não como *plenitude das perfeições*. Fabro supõe que esta indistinção tem um papel fundamental para a compreensão inadequada da metafísica de Sto. Tomás: o *esse* do *ens* não é suficientemente distinguido em K. Rahner, o que impossibilita conceber-se a distinção real entre *essentia* e *esse*, que é, segundo Fabro, precisamente a tese mais original da metafísica de Tomás de Aquino. Em Rahner, portanto, o “conceito-limite” Deus seria um *esse absolutum* somente enquanto *antecipação*: o *esse absolutum* é, como fundamento dos entes finitos, desde o início pensado em termos conceituais, isto é, sob uma perspectiva idealista.

⁴³ Cf. C. FABRO, SR, p. 226-234.

⁴⁴ Cf. K. RAHNER, GW, p. 156-242.

⁴⁵ Cf. K. RAHNER, GW, p. 173-192.

⁴⁶ Cf. C. FABRO, SR, p. 226.

⁴⁷ Para apoiar essa asserção, porém, a referência, em nota, não é exata, no que diz respeito à segunda edição de GW. Cf. FABRO, SR, p. 226, n. 65. Nesta nota, Fabro se refere primeiro à página 117, nota 6, de GW; depois, à página 187, nota 43. Entretanto, a nota 6 é inexistente à página 117, e, por outro lado, não é claro em que sentido a página 187, nota 43 de GW possa corroborar sua afirmação.

Fabro certamente pensa ser o *excessus* de Tomás aquilo que expressa a superioridade da nova fé em Cristo, a excelência das perfeições. O termo é situado em uma tradição que vincula aspectos filosóficos e teológicos, desde os Padres da Igreja⁴⁸. Esta ênfase, posta na vinculação filosófico-teológica da significação do termo, cumpre em Fabro uma importante função: remeter não apenas ao sentido ôntico-ontológico do termo, mas a um duplo fundamento, a saber: a ordem natural e a ordem da revelação sobrenatural. No curso de sua argumentação Fabro parece não se preocupar em fornecer uma delimitação entre os âmbitos filosófico e teológico. Embora Fabro não empreenda uma explicitação sistemática, é clara a relação entre as noções de *excessus* e de transcendência, de tal modo a não se perceber se e como há, para ele, uma real distinção entre os significados desses dois termos.

Embora o termo *excessus* seja de origem dionisiana, há algo a ser acrescido em Sto. Tomás. É verdade que a “transcendência” de Sto. Tomás não se opõe ao “excessus” do Pseudo-Dionísio, e poderíamos até mesmo dizer que o prolonga. Ademais, o termo “transcendência”, como vimos, é encontrado no próprio Pseudo-Dionísio. Por isso mesmo, na terminologia neoplatônica a “transcendência” das perfeições próprias de Deus são ditas *superesse, superpulchrum, superbonum, supervita, supersubstantiale* etc. Mas em que medida, para Fabro, seria possível determinar o sentido específico da noção de *excessus* em Sto. Tomás, isto é, o *excessus*-transcendência que caracteriza a releitura dessa noção?

A “teologia negativa” de Tomás de Aquino, segundo Fabro, é precedida pela “teologia positiva” ou afirmativa⁴⁹. Não há uma absoluta transcendência, isto é, não há um completo desconhecimento acerca de Deus. Esta observação tem, naturalmente, relevância para se entender o modo como Fabro interpreta a noção de *excessus* em Sto. Tomás. De fato, como vimos acima, Sto. Tomás suaviza a tese da incompreensibilidade de Deus sustentada por Dionísio, de modo a matizar a “teologia negativa” do Areopagita. Mas o momento “negativo” permanece predominante em Sto. Tomás⁵⁰.

Em Fabro, a “teologia positiva” é importante como um corretivo indispensável ao agnosticismo. É neste contexto que podemos interpretar as observações de Fabro, acerca da

⁴⁸ Cf. C. FABRO, SR, p. 227.

⁴⁹ Cf. C. FABRO, *L'Uomo e il Rischio di Dio*, Studium, Roma 1967, p. 95.

⁵⁰ Cf. T.-D. HUMBRECHT, *Theologie négative et noms divins chez Saint Thomas d'Aquin*, op. cit., 2005. É bom lembrar, como aponta Humbrecht, que a expressão “teologia negativa” não é usada por Tomás de Aquino. Ver também C. A. DO NASCIMENTO “Metafísica Negativa em Tomás de Aquino”. op. cit., p. 249-258. Ver igualmente M. M. B. MARTINS, “A ciência teológica e os nomes divinos na Suma Teológica de Tomás de Aquino (q. 1 e q. 13)”. In: *Humanística e Teologia* 26 (2005) 161-187.

interação entre teologia positiva e negativa⁵¹. A atitude de ênfase que o agnosticismo assume em relação aos limites do conhecimento humano certamente é conforme ao realismo propugnado por Fabro. Por outro lado, Fabro repreende no agnosticismo precisamente a exclusividade do momento negativo, o que não corresponderia à intenção de Tomás de Aquino. Embora exista efetivamente a coexistência dos momentos positivo e negativo, a “inspiração agnóstica” (como, aliás, reconhece Fabro), inerente ao senso de limite, por parte de Sto. Tomás, inclina a balança a favor do momento negativo. Não é, portanto, suficientemente claro o modo como Fabro interpreta a coexistência desses dois momentos da incompreensibilidade de Deus em Tomás de Aquino. Entretanto, não há dúvida sobre a procedência atribuída por Fabro ao teor especulativo do termo *excessus*: a metafísica teológica do Pseudo-Dionísio.

A transcendência de Deus, a incompreensibilidade do ser de Deus e de suas perfeições: eis o que é continuamente afirmado por Dionísio com o prefixo *super* (ὑπέρο). Ora, o que é supra-essencial excede também a todo conhecimento, pois se Deus é dito como além de toda essência, isto também ocorre com nosso conhecimento acerca dele⁵². Todo conhecimento conduz a um ser, mas todo ser é limitado⁵³. Mas se o conhecimento humano é considerado como intrinsecamente limitado, dada a incompreensibilidade de Deus, isto não seria recair no dualismo e separatismo platônicos? Não, pois o *excessus* se cumpre em uma unificação operada, segundo Dionísio, pela dialética da participação⁵⁴. Na obra tardia *De substantiis separatis* (c. 17, 93), ao comentar o capítulo 5 de *Dos Nomes Divinos*, Sto. Tomás associa, segundo Fabro⁵⁵, a noção de *excessus* à mensagem bíblica, isto é, a um modo de participação que se diferencia daquele proposto pelos platônicos, alargando ainda mais a distância entre os princípios cristãos e aqueles defendidos pelo neoplatonismo⁵⁶.

⁵¹ Para um confronto com a posição de Fabro, ver G. P. ROCCA, *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*, op. cit., p. 354-356. Um breve sumário da recente discussão sobre a doutrina da participação em Sto. Tomás pode também ser encontrado nesta obra, p. 282-583, n. 23.

⁵² Cf. DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA, *Dos Nomes Divinos*, op. cit., 2004.

⁵³ Cf. *ibid.*, c. 1, 4.

⁵⁴ Cf. *ibid.*, c. 5, 5. Para Elders, a obra *Dos Nomes Divinos* é inteiramente baseada na doutrina da participação. Ver L. ELDERS, *La Métaphysique de Thomas d'Aquin dans une Perspective Historique*, Vrin, Paris, 1994, p. 252.

⁵⁵ Cf. C. FABRO, SR, p. 229.

⁵⁶ Para um confronto com a posição de Fabro sobre a presença do neoplatonismo na obra de Tomás de Aquino, ver K. KREMER, *Die Neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden, 1966.

É possível uma confirmação indireta desse vínculo entre as noções de *excessus* e participação⁵⁷ - pelo menos assim entende Fabro -, a partir de *De substantiis separatis* (c. 17),⁵⁸ que, inclusive, seria “a última palavra do Angélico sobre estes que são os mais árduos problemas da metafísica” (referindo-se aqui à posição de Sto. Tomás diante do (neo) platonismo)⁵⁹. Para Fabro, não se poderia caracterizar melhor o influxo de Dionísio sobre Sto. Tomás do que declará-lo complementar a S. Agostinho, o que certamente significa um reconhecimento supremo da importância metafísica da obra do Areopagita. Se em Agostinho há uma “metafísica do Verdadeiro e do Verbo”, em Dionísio há uma “metafísica do Amor e do Bem”, que é o nome próprio de Deus⁶⁰.

4.2. Metafísica e subjetividade transcendental.

A substituição da noção de *excessus*, no sentido de ultrapassamento (de proveniência dionisiana), por *Vorgriff* (de proveniência transcendental-moderna) traz consigo certas consequências mais amplas sobre a própria concepção de metafísica. De acordo com Fabro, Karl Rahner substitui a metafísica do ente de Tomás de Aquino pela “metafísica do conhecimento”⁶¹, confundindo assim, em um único processo, dois processos de abstração do universal objetivo: a conversão ao universal da fantasia e a reflexão ou retorno (*reditio*) da alma sobre o objeto e sobre o ato de pensar. Deste modo, Rahner desenvolve um processo de subjetivação da metafísica tomista. Para C. Fabro, o projeto de K. Rahner não apenas inverte os princípios fundamentais do realismo tomista, mas também mistifica e manipula abertamente o texto e o contexto das asserções fundamentais de Tomás de Aquino. Assim, esta

⁵⁷ Não é nossa intenção apresentar um desenvolvimento amplo sobre o tópico acerca da noção metafísica de participação em Tomás de Aquino. O debate sobre a noção de participação, como se sabe, tem em Fabro um dos representantes mais significativos, embora o próprio Sto. Tomás não tenha escrito nenhum tratado específico sobre o tema. O nosso objetivo se restringe à noção de *excessus*, e o tema da participação é tocado somente na medida em que, para Fabro, a relação entre *excessus* e participação é estabelecida. O tópico sobre a doutrina da participação em Tomás de Aquino tornou-se, a partir de meados do século XX, um dos temas mais investigados no âmbito de sua metafísica. Da vasta literatura a respeito, além da obra já clássica de Cornelio Fabro, citamos especialmente: L. -B. GEIGER. *La Participation dans la Philosophie de S. Thomas d'Aquin*. 2. éd.. Paris: J. Vrin, 1953; L. J. ELDERS. *La Métaphysique de Thomas d'Aquin dans une Perspective Historique*, op. cit., p. 248-262; R. te VELDE. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden: Brill, 1995; J. WIPPEL, “Participation and the Problem of the One and the Many”. In: *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2000.

⁵⁸ Na edição de Fabro (Leon, Romae 1969, fol. 72 a.) consta capítulo 18 e não capítulo 17. Ver C. FABRO, SR, p. 230, n. 81.

⁵⁹ Cf. C. FABRO, *Partecipazione e Causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, op. cit., p. 282.

⁶⁰ Cf. C. FABRO, *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo Tommaso d'Aquino*, op. cit., p. 88.

⁶¹ Cf. K. RAHNER, GW.

contaminação ou “depravação hermenêutica” do tomismo, operada por Karl Rahner, propõe-se impor ao tomismo o método transcendental kantiano através das seguintes etapas: (a) a interpretação da percepção sensível, que se sujeita unicamente às formas *a priori* kantianas do espaço e do tempo; (b) o processo da consciência é referido a uma função unitária global, a pré-compreensão (*Vorgriff*), que, para Fabro, ocupa o lugar do “Eu penso” de Kant, tematizado na perspectiva do dinamismo do intelecto, de acordo com a interpretação de J. Maréchal⁶². Central para C. Fabro é a operação de pré-compreensão de Rahner, que (c) inverte a ordem e a dinâmica dos transcendentais de Tomás de Aquino, na medida em que subordina o ser à espontaneidade do sujeito transcendental do conhecimento, eliminando a metafísica em sentido clássico e, ao mesmo tempo, abandonando a verdade do ser ao mero acontecer histórico. Para Fabro, esta é uma *deformação do tomismo*, sobretudo quando se sabe que K. Rahner reconhece Heidegger como seu “único” mestre⁶³. De fato, depois de Kant, segundo Fabro, a filosofia passou a ter por objeto, sobretudo, o finito da realidade mundana, o que tem expressamente dificultado qualquer relação entre filosofia e teologia.

O problema fundamental se refere à questão da hermenêutica transcendental do ser. Noutras palavras, trata-se de analisar a pertinência da relação entre ser e pensar a partir da subjetividade, tal como é defendida por Karl Rahner. A subjetividade humana seria, então, o fundamento da desocultação do ser e da hermenêutica da revelação divina⁶⁴. Com isso, a metafísica clássica, que se volta ao ser real, objetivo, e que toma o sujeito humano no papel de receber e obedecer ao que exteriormente se dá a conhecer, vê-se substituída pela antropologia existencial: a “compreensão do ser” é feita a partir da temporalidade do *Dasein*, isto é, o ser do ente é pensado a partir do tempo. O ente é, por isso, o evento puro, e o ser é o acontecer do evento. O homem enquanto *Dasein*, portador da relação de sentido com o tempo é, - já que é o único ente que levanta a pergunta pelo sentido do ser - portanto, o protagonista da sua própria historicidade. É sob essa nova perspectiva que Fabro entende situar a *Analytik des Menschen* de

⁶²Cf. J. MARÉCHAL, *Le Point de Départ de la Métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, L'Édition universelle, Bruxelles, Desclée de Brouwer, Paris, 1946.

⁶³ Cf. R. WISSER (Org.) *Martin Heidegger im Gespräch*, Freiburg-München: Alber, 1970, p. 48s.

⁶⁴ C. *ibid.*:17: “L’ambito della presente nota è però limitato alla “situazione” della posizione strettamente filosofica del Rahner e più precisamente alla sua interpretazione del punto di partenza della *metafisica tomistica* ridotta allo squallore di *antropologia esistenziale* o “analitica dell’uomo” secondo il senso originale che questo termine assume nell’opera di Heidegger. Il nodo quindi della questione è l’ermeneutica trascendentale dell’essere ovvero il rapporto essere-conoscere a partire dalla soggettività umana.”

K. Rahner, que destrói a metafísica tomista e põe em crise o “pensamento católico”⁶⁵. O tipo de filosofia decorrente da absorção da hermenêutica existencial produz uma perspectiva relativista, com graves conseqüências para o destino da metafísica. Em jogo está a própria especificidade da metafísica tomista: o termo “metafísica”, figurante no subtítulo das duas obras de Karl Rahner que tratam explicitamente do assunto (*Geist im Welt* e *Hörer des Wortes*), expressa na verdade uma releitura à luz da hermenêutica existencial. Ao se afirmar o “transcendental” em sentido moderno, desdobra-se e inverte-se o papel da consciência, *imantizando-se o ser na consciência subjetiva*, que se torna agora a instância legitimadora de sentido.

Deste modo, a metafísica como *ciência do ente enquanto ente*, tal como era entendida por Aristóteles, transforma-se radicalmente, quando a hermenêutica de Rahner introduz no tomismo o “transcendental moderno”: as propriedades fundamentais do ser, como unidade, verdade e bondade, conhecidas pela tradição como “transcendentais”, são mediadas subjetivamente, em consonância com a “reviravolta antropológica” aberta por Kant e radicalizada hermeneuticamente por Heidegger. O ponto de partida da posição de Rahner é a doutrina aristotélico-tomista da *conversio*, tal como apresentada em S.Th. Ia, q. 84, a. 7: “Se o intelecto pode inteligir em ato pelas espécies inteligíveis que tem em si, não se voltando para as fantasias.” Para Fabro, a interpretação desta questão por K. Rahner não é feita simplesmente com base nos princípios da metafísica de Tomás de Aquino. A “*conversio*” é entendida por Rahner sob a perspectiva da filosofia transcendental, o que traz conseqüências negativas para a concepção do ser, no sentido da metafísica tomista. O próprio ser do homem é situado, o que faria com que a pergunta pelo sentido do ser em geral - de acordo com Heidegger -, só pudesse receber uma resposta alterando-se a concepção de homem: não mais um animal racional, segundo a versão clássica, mas um ser que se sabe no mundo⁶⁶. O erro capital de Rahner seria, então, com base na postura de Heidegger, ter confundido o problema acerca do modo de consciência do objeto adequado do conhecimento humano *in statu unionis* com o problema do fundamento primeiro, em que coexistem a consciência do *an est* e a do *quid est*⁶⁷. A base

⁶⁵ Cf. C. FABRO, SR, p.16.

⁶⁶ Cf. *ibid.*, p.20.

⁶⁷ Cf. *ibid.*, p. 20-21. É preciso acentuar que, se a leitura da Sth Ia q. 84, a.7, feita por Rahner, constitui o ponto de partida necessário para *Geist im Welt*, ela também deve ser vista como uma introdução metodológica a *Hörer des Wortes* (sigla HW). A conexão entre as duas obras é clara: a *filosofia da religião* em HW pressupõe uma concepção metafísica do homem. Para K. Rahner o homem é o lugar da auto-comunicação do Absoluto. O caráter “transcendental” da filosofia da religião diz respeito à pergunta pelas condições de possibilidade, no homem, de ser *ouvinte da palavra* de Deus. Não se trata, pois, de uma filosofia da Revelação, mas de fazer uma

metafísica para a concepção do homem e de sua possível abertura ao Absoluto, portanto, encontra-se já em GW, que em sua conclusão discute o significado da possibilidade da metafísica a partir do fundamento da *imaginatio*⁶⁸. O método de análise dos textos de Tomás seguido por Rahner, porém, não poderia ser compatibilizado com uma interpretação adequada de Tomás de Aquino. Segundo Fabro, a ênfase dada por Rahner à influência do pensamento moderno, pontuada na introdução a GW, significaria um critério cômodo mas inadequado na interpretação de Tomás de Aquino. Critério cômodo, sobretudo, porque evita, sob pretexto de uma atualização do pensamento de Tomás enfrentar os problemas relacionados a sua dependência de Aristóteles, Agostinho e da filosofia do seu tempo. Sto. Tomás não proibiria ao discípulo de ser de outra opinião caso tal desenvolvimento não correspondesse aos seus próprios princípios. O problema, para Fabro, não é tanto não ser tomista, pois cada um é livre para não sê-lo. O problema consistiria em Rahner ler Sto. Tomás em chave exclusivamente moderna: não existiria outra razão de ocupar-se de Sto. Tomás exceto partindo-se da filosofia envolta pela problemática contemporânea. Ora, para Fabro, com essa estratégia metodológica, o passado é ignorado em si mesmo e interpretado com categorias novas, categorias repensadas e esvaziadas de seu conteúdo tradicional. Mas, ao se utilizar a velha terminologia, dá-se uma *confusão semântica*, que conduz ao equívoco da correspondência direta e linear – acrítica, embora sistemática – com que Rahner espera nos oferecer o “ponto de contato” entre tomismo e filosofia moderna⁶⁹. O método de K. Rahner consistiria, enfim, em um “ecletismo sintético a priori”⁷⁰.

O objetivo de *La Svolta Antropologica di Karl Rahner*, segundo Fabro, é o de estimular uma leitura de GW e HW, cuja escrita é difícil, de combinação semântica paradoxal, tendo como pano de fundo as “ilusões do pensamento moderno”⁷¹. Na tentativa de retornar ao próprio Tomás, segundo a intenção de Rahner, declarada na introdução a GW, o que se vê nesta obra é uma leitura deformante do texto. Isto se repete em HW e em nenhuma das duas

filosofia da capacidade humana de ouvir Deus. Ao conceber a filosofia da religião enquanto filosofia da abertura do homem a uma possível revelação de Deus, Rahner se situa conscientemente no âmbito do pensamento moderno, isto é, no plano da reviravolta antropocêntrica. Com isso, K. Rahner pretende mostrar que o homem, em sua estrutura fundamental, já é constitutivamente abertura ao *Mistério absoluto* e, portanto, essencialmente aberto à revelação deste mistério em sua vida. Cf. M. A. DE OLIVEIRA. *Filosofia Transcendental e Religião: Ensaio sobre a filosofia da religião de Karl Rahner*, Ed. Loyola, São Paulo, 1984, p. 110.

⁶⁸ Cf. K. RAHNER, GW, p. 387; Cf. C. FABRO, SR, p. 18-19, n. 9.

⁶⁹ Cf. C. FABRO, SR, p. 23-24.

⁷⁰ Cf. C. FABRO, SR, p. 25.

⁷¹ Cf. C. FABRO, SR, p.25.

obras Rahner determina qual seria o ponto de distinção entre pensamento moderno e pensamento clássico. Especialmente em GW, não há citação explícita das obras de Kant, Hegel e, sobretudo, de Heidegger. Rahner supõe uma coincidência ou uma aproximação de perspectivas que Fabro recusa: o pensamento clássico seria estruturalmente distinto daquele apresentado nas obras de autores modernos. Para Cornelio Fabro, uma clara indicação sobre o tipo de leitura de Tomás de Aquino feita por K. Rahner é expressa pela consideração seguinte: Heidegger, e não Santo Tomás, é tomado por Rahner como seu “único mestre”. Se é assim, argumenta Fabro, em GW e em HW, não se obtém propriamente um “diálogo” entre tomismo e pensamento moderno, mas um contínuo e extenuante monólogo, com base em apenas uma das perspectivas⁷². Portanto, a análise da estrutura da S. Th Ia, q.84, a. 7, iniciada em GW, pressupõe explicitamente, de acordo com Fabro, a tese imanentista moderna que inscreve o ser no pensar. Com isso, Rahner pretende formular uma síntese entre metafísica tomista e imanência moderna. A tese imanentista de Rahner em GW pode ser expressa, na terminologia clássica, com a seguinte fórmula invertida: *Potentiae specificantur (per actus) a subiecto*. Eis a prioridade fundamental do pensar sobre o ser. Em contraposição, a tese capital do realismo de Tomás de Aquino pode ser expressa como segue: *Potentiae specificantur per actus, actus autem per obiecta*. Trata-se, ao contrário do que K. Rahner propõe, segundo Fabro, da *prioridade fundamental do ser sobre o pensar*⁷³. Para Fabro, o que é claro é a opção de Rahner pelo “princípio moderno da imanência”: *o ser se fundamenta na subjetividade*⁷⁴.

⁷² Cf. C. FABRO, SR, p. 26: “In fin dei conti le due opere GW e HW non fanno alcun “dialogo” fra tomismo e pensiero moderno ma un continuo estenuante monologo, passando con armi e bagagli al pensiero moderno: l’analisi di struttura di S. Th. I, 84, 7 con cui inizia GW enuncia subito e nel modo più esplicito la tesi immanentistica, come ora abbiamo esposto.”

⁷³ Cf. C. FABRO, SR, p. 31.

⁷⁴ Cf. ibid.: “Rahner quindi ha fatto la sua opzione a favore del principio moderno di immanenza: l’essere si esaurisce nell’oggettività che si fonda a partire dalle fondamentazioni della soggettività.”

Conclusão

A noção de *excessus* está na base de um conflito de hermenêuticas sobre o pensamento de Sto. Tomás de Aquino (K. Rahner e C. Fabro). Nossa tese consistiu em afirmar que, do ponto de vista histórico, Fabro tem razão em criticar a interpretação de K. Rahner sobre esta noção, presente no texto da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino (Ia, q. 84, a. 7 ad 3). A hermenêutica intensiva de Cornelio Fabro concebe o ser e o conhecimento intelectual humano sobre Deus de acordo com a tradição clássica. Esta hermenêutica destaca o papel de Dionísio na formação da via negativa que marca a transcendência de Deus em relação aos nossos conceitos. A metafísica que se sustenta na primazia do ser sobre o conhecer mantém uma clara delimitação sobre as capacidades humanas de acesso a Deus. O caráter mais atenuado deste limite cognoscitivo, em Tomás de Aquino, não elimina a estrutura receptiva de nosso conhecimento.

Karl Rahner, considerado por muitos, ainda hoje, como um dos mais importantes teólogos do século XX, interpreta a noção de *excessus* como pré-compreensão (*Vorgriff*), na perspectiva transcendental aberta por Kant, J. Maréchal e Heidegger. Para Fabro, porém, a mediação da subjetividade transcendental (a *posição* do ser) compromete radicalmente nossa visão sobre a transcendência de Deus. Este aspecto da crítica de Fabro situa Rahner no “princípio moderno da imanência”, mas foi considerado aqui, em nossa exposição, na medida apenas em que se vincula à sua crítica mais específica sobre a transformação da noção de *excessus*.

Referências Bibliográficas

TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae*. Opera Omnia IV-XII (ed. Leon.), Rome 1888-1906 [S.th.]

TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*, Primeira Parte – Questões 84-89. Tradução e Introdução: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, Uberlândia: EDUFU, 2006; *Suma teológica*, Volume II, Parte I, Questões 44-119, São Paulo: Loyola, 2002

TOMÁS DE AQUINO. “Corpus Thomisticum”, Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A.D. MMV

TOMÁS DE AQUINO. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, Questões 5 e 6. Tradução e Introdução de Carlos Arthur R. Do Nascimento, Ed. Unesp, 1999, p. 156.

DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA. *Dos Nomes Divinos*. São Paulo: Attar, 2004.

AERTSEN, J. *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*. Leiden: E. J. Brill, 1996.

BEZERRA, C.C. *Dionísio Pseudo-Areopagita: Mística e neoplatonismo*. São Paulo: Paulus, 2009.

CORETH, E. *Deus no Pensamento Filosófico*, Ed. Loyola, São Paulo, 2009.

CORETH, E. *Questões Fundamentais de Hermenêutica*, E. P. U, São Paulo, 1973.

DURANTE, J. *Saint Thomas et le Pseudo-Dénis*, Paris: Librairie F. Clix Alcan, 1919.

L. ELDERS, *La Métaphysique de Thomas d'Aquin dans une Perspective Historique*, Vrin, Paris, 1994.

FABRO, C. *Karl Rahner e l'ermeneutica Tomística: La Risoluzione e Dessoluzione della Metafisica nell' Antropologia*, Piacenza: Divus Thomas, 1972..

FABRO, C. *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo Tommaso d'Aquino*, Roma, Editrice, 2005.

FABRO, C. *La Svolta Antropologica di Karl Rahner*, Milano, Rusconi Editore, 1974.

FABRO, C. “The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy: The Notion of Participation”. In: *Review of Metaphysics* 27 (1974).

- FABRO, C. *L'Uomo e il Rischio di Dio*, Studium, Roma 1967
- FABRO, C. *Breve introduzione al tomismo*, Roma / Parigi / Tournai / New York: Desclée & C-Editori Pontifici, 1960.
- GEIGER, L. –B. *La Participation dans la Philosophie de S. Thomas d'Aquin*. 2. éd.. Paris: J. Vrin, 1953
- GEIGER, L. –B. “Abstraction et séparation d'après S. Thomas *In de Trinitate*, q. 5, a. 3”. In: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 31 (January 1947).
- GILBERT, P. “L'écho de l'oeuvre de Maréchal chez Lotz et Coreth. Développement phénoménologique de la méthode transcendentale”. In: *Au point de départ: Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*. Bruxelles: Éd. Lessius, 2000.
- HONNEFELDER, L. *La Métaphysique comme Science Transcendentale: entre le Moyen Age et les Temps Modernes*. PUF, Paris, 2002
- HUMBRECHT, T. –D. *Theologie négative et noms divins chez Saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris, 2005.
- KREMER, K. *Die Neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden, 1966.
- LAVALL, L. C. *Mistério Santo: “Deus Pai” na teologia de Karl Rahner*, Ed. Loyola, São Paulo, 1987.
- MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, L'Édition universelle, Bruxelles, Desclée de Brouwer, Paris, 1946.▲
- MARTINS, M. M. B. “A ciência teológica e os nomes divinos na Suma Teológica de Tomás de Aquino (q. 1 e q. 13)”. In: *Humanística e Teologia* 26 (2005)
- MCINERNY, R. *Aquinas and Analogy*, Washington, D.C., 1996.
- MONTAGNES, B. *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1963;
- NASCIMENTO, C.A.R. “S. Tomás de Aquino e o Conhecimento Negativo de Deus”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 64, 2008.
- OLIVEIRA, M. A. *Filosofia Transcendental e Religião: Ensaio sobre a filosofia da religião de Karl Rahner*, Ed. Loyola, São Paulo, 1984
- PROUVOST, G. *Thomas d'Aquin et les thomismes*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1996
- RAHNER, K. *Geist in Welt: zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Munchen, Dritte Auflage, Verlag, 1964.

RICOEUR, P. “Existência e hermenêutica”. In: *O Conflito das Interpretações: Ensaio de Hermenêutica*, RÉS-Editora, Portugal, 2004.

RICOEUR, P. *A Metáfora Viva*, trad. Dion Davi Macedo, Ed. Loyola, São Paulo, 2000.

ROCCA, G. P. “Analogy and the Web of Judgment”. In: *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*, The Catholic University of America Press, Washington D. C., 2004.

SARANYANA, J. –I. *Filosofia Medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca*. Tradução Fernando Salles. Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, São Paulo, 2006.

VELDE, R. t.. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden: Brill, 1995.

VELDE, R.t. *Aquinas on God: the 'Divine Science' of the Summa Theologiae*, Ashgate Studies in the History of Philosophical Theology, Englend/USA, 2006.

WIPPEL, J. “Quidditative Knowledge of God and Analogical Knowledge”. In: *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 2000.

J. WIPPEL, “Participation and the Problem of the One and the Many”. In: *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2000

WIPPEL, J. ”Quidditative Knowledge of God”. In: *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1984.

WISSER , R. (Org.) *Martin Heidegger im Gespräch*, Freiburg-München: Alber, 1970.