

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
MESTRADO EM TEOLOGIA SISTEMÁTICA

VILSON TREVISOL

**O SER HUMANO EM KARL RAHNER:
DO TRANSCENDENTAL AO PESSOAL**

Prof. Dr. Érico João Hammes

Orientador

Porto Alegre
2014

VILSON TREVISOL

O SER HUMANO EM KARL RAHNER: DO TRANSCENDENTAL
AO PESSOAL

Dissertação apresentada à Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia, Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Érico João Hammes

Porto Alegre
2014

Vilson Trevisol

“O SER HUMANO EM KARL RAHNER: DO TRANSCENDENTAL AO PESSOAL.”

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia, pelo Mestrado em Teologia da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovado em 28 de março de 2014, pela Banca Examinadora.

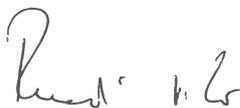
BANCA EXAMINADORA:



Prof. Dr. Érico João Hammes
(Orientador)



Prof. Dr. Urbano Zilles



Prof. Dr. Rudolf Von Sinner

RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo fazer um estudo antropológico na teologia à luz do pensamento de Karl Rahner. Apropriando-se do método transcendental, este autor trouxe para a teologia fundamental e para a Revelação cristã um profundo encontro entre Deus e o ser humano. Entretanto, seu ponto de partida não é a Revelação em si, mas a pessoa humana como sujeito transcendental livre e aberto à autocomunicação de Deus, construindo, assim, uma teologia partindo do ser humano. É uma reviravolta que não trai a Revelação divina, ao contrário a reafirma como um dos fatos mais presentes no cotidiano da pessoa, manifestando-a como ser histórico e finito, mas capaz de abrir-se à transcendência divina. Sendo assim, a finalidade da dissertação é demonstrar esta dimensão metafísica transcendental do ser humano, junto com sua dimensão histórica e concreta no mundo. A metodologia é bibliográfica, tendo como texto guia a obra *Hörer des Wortes*, na tradução espanhola (*Oyente de la Palabra*), assessorada pelo *Curso Fundamental da Fé e Espírito en el Mundo*, ao lado de comentários de outros autores. Aprofundando o pensamento de Rahner nestas obras, chegou-se à essência transcendental da pessoa humana como Ser direcionado ao Absoluto. Ou seja, o ser humano é um ente concreto de experiência e vivência mundanas, um espírito finito, mas possuidor de uma estrutura apriorica infinita que ultrapassa esta dimensão, possibilitando-o à abertura a Deus. Conclui-se, portanto, que a livre Revelação de Deus, na história da humanidade, pode ser plenamente assumida e ouvida como Palavra divina pelo ser humano porque, mesmo sendo um ser concreto e histórico, possui a transcendentalidade.

Palavras-chave: Karl Rahner. Ser Humano. Transcendental. Fenomenologia. Metafísica.

ABSTRACT

Questa dissertazione si propone di effettuare uno studio antropologico in teologia alla luce del pensiero di Karl Rahner. Appropriandosi del metodo trascendentale, questo autore ha portato alla teologia fondamentale e alla Rivelazione cristiana un profondo incontro tra Dio e l'essere umano. Tuttavia, il suo punto di partenza non è la Rivelazione in sé, ma la persona umana come soggetto trascendentale libero e aperto all'autocomunicazione di Dio, costruendo così una teologia partendo dall'essere umano. È una svolta che non tradisce la Rivelazione divina, al rovescio, la reafirma come uno dei fatti più presente nel quotidiano della persona, in cui la manifesta come essere storico e finito, ma capace di aprirsi alla trascendenza divina. Pertanto, lo scopo di questa dissertazione è dimostrare questa dimensione metafisica trascendentale dall'essere umano, insieme alla sua dimensione storica e concreta nel mondo. La metodologia è bibliografica, in cui si utilizzerà come testo centrale *Hörer des Wortes* nella traduzione spagnola (*Oyente de la Palabra*) assistito dal *Corso fondamentale della fede e Espíritu en el Mundo* con l'aiuto di scritti di altri autori. Approfondendo il pensiero di Rahner in queste opere, si ha potuto arrivare all'essenza trascendentale della persona umana come essere verso l'Assoluto. Dunque, l'essere umano è un'ente concreto di esperienza e di vita mondana, uno spirito finito, ma che possiede una struttura apriorica infinita che supera questa dimensione e che lo porta a una apertura a Dio. Si può concludere, quindi, che la Rivelazione gratuita di Dio nella storia dell'umanità può essere assunta pienamente e sentita come Parola divina per l'essere umano perché, pur essendo un essere concreto ed storico, possiede la trascendentalità.

Parole chiavi: Karl Rahner. Essere Umano. Trascendentale. Fenomenologia. Metafisica.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	5
1 PENSAMENTO FILOSÓFICO ANTERIOR A RAHNER	10
1.1 Immanuel Kant	10
1.2 Joseph Maréchal	16
1.3 Martin Heidegger.....	26
2 O TRANSCENDENTAL NO <i>OYENTE DE LA PALABRA</i>	34
2.1 Filosofia da Religião e Teologia.....	35
2.2 Metafísica como Luz do Conhecimento Transcendental	41
2.3 Transcendentalidade e Infinitude.....	54
3 O SER HUMANO PESSOAL E HISTÓRICO NO <i>OYENTE DE LA PALABRA</i>	75
3.1 Lugar.....	75
3.2 História como lugar da Revelação.....	78
3.3 A materialidade do Ser Humano	80
3.4 Liberdade e Responsabilidade fazem a História.....	85
3.5 Historicidade: uma Obra Humana	89
CONCLUSÃO	101
BIBLIOGRAFIA	104

INTRODUÇÃO

Até a primeira metade do século XX, o pensamento neo-escolástico dominava como método de estudo da Teologia católica. Chama-se neo-escolástico pela tentativa de restabelecer, nos séculos XIX e XX, o método de estudos da Escolástica medieval. Escolástica significa, literalmente, a filosofia da escola. Este método era usado primeiro no convento e depois na universidade. Consistia em fazer o ensino em duas partes: primeiro na *lectio*, que era o comentário de um texto; segundo na *disputatio*, que era o exame de um problema produzido com a discussão dos argumentos que se podem aduzir pró e contra. Esse sistema fez com que a atividade literária medieval assumisse, predominantemente, a forma de comentários ou coleções de questões, sempre com o intuito de levar a pessoa à compreensão da verdade revelada. Como era um método filosófico, usava-se, de praxe, o platonismo ou o aristotelismo, mas sempre como auxílio para chegar à verdade revelada e esclarecê-la.¹

Um método que somente teólogos, como Rahner, tiveram a capacidade e a coragem de dizer que não servia mais; que não respondia à altura da pessoa do século XX, um ser humano que, já nas décadas de 1940/50 vivia (ou formava) uma sociedade secular e pluralista, em que os enunciados da fé começavam a perder a obviedade e até a lógica, quando expostos com o tradicional método escolástico. Junto com essa pluralidade, Rahner também considera o aumento dos conhecimentos em todos os campos do saber, dificultando a compreensão e a aceitação das chamadas sínteses teológicas que, por fim, criavam uma outra dificuldade para a teologia: um endurecimento dos conceitos. Mesmo diante de tantas mudanças, a teologia permanecia incrustada, endurecida (*Verkrustung* no alemão de Rahner) nos seus conceitos, não correspondendo mais à situação atual.²

Rahner foi um dos poucos que não só percebeu tais deficiências, mas se debruçou sobre esta problemática e foi em busca de uma resposta, pois a crise na fé estava clara e evidente para intelectuais como ele. Para enfrentar essa crise, era necessário um novo método em teologia, um método que não consistisse simplesmente em transmitir os conteúdos

¹ Encontra-se esta definição no verbete *Escolástica* no *Dicionário de Filosofia* de Nicola Abbagnano. Como uma segunda alternativa para definir a escolástica é dito: “Por extensão pode-se chamar E. toda a filosofia que assuma a tarefa de ilustrar e defender racionalmente uma determinada tradição ou revelação religiosa. Nessa tarefa, via de regra, uma E. vale-se de uma filosofia já estabelecida e famosa”. ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*, 1982, p. 326.

² Esta constatação de um novo ambiente observado por Rahner é analisado por Rosino Gibellini em *A Teologia do Século XX*, 2002, p. 226.

tradicionais da fé, mas correspondesse à experiência do ser humano atual, implicando a transmissão de dados de fé e compreensão da própria vida para chegar à fé.

Portanto, para Rahner estava claro que do método escolástico, no qual bastava pensar e definir melhor os conceitos para serem ensinados e apreendidos, uma vez que tais conceitos procediam do alto das formulações e operam por doutrinação, deve-se passar ao método antropológico. Pois esse procede de baixo e realiza uma correspondência entre vida e verdade, entre experiência e conceito. Essa abordagem antropológica é o que Rahner propõe para a teologia, pois seria a maneira de partir da experiência pessoal, da realidade concreta do ser humano que, no fundo, se interroga sobre que maneira a verdade cristã pode lhe corresponder. Não é uma submissão da fé à subjetividade ou a uma simples experiência. Na verdade é um método que chega no profundo do ser humano. Um método que não considera apenas a experiência externa, mas a essência humana. Por isso, o que Rahner inaugura é chamado de método antropológico-transcendental.

Ao chamar transcendental, fica claro que Rahner busca na filosofia e na metafísica os fundamentos de seu método, o que não é uma novidade criada por Rahner, mas recua a Kant, que, por sua vez, se vincula à metafísica aristotélico-tomista. A novidade de Rahner consistiu em trazer esta metodologia e visão do ser humano para a teologia, algo que poucos haviam tentado antes.³

Em que isso consiste? Como Rahner conseguirá fazer com que o ser humano encontre Deus e sua Revelação de forma transcendental? Ora, em Kant, transcendental consiste basicamente em distinguir o conhecimento e a experiência da pessoa humana entre um *a priori* e um *a posteriori*. *a posteriori* é o mundo da experiência concreta, categorial e considerada em seus conteúdos adquiridos, quer dizer, refletido, tematizado e passível de diferentes classificações. Mas este *a posteriori* se mostra subentendido por um *a priori*, ou seja, não adquirido, mas sempre dado com a existência humana e transcendental: dado de maneira refletida e atemática e que é único a tornar possível a realidade categorial (as experiências, o conhecimento, etc). Dessa forma, o transcendental é a condição de possibilidade. É essa dimensão que Rahner aproveita da filosofia de Kant, com a diferença de que Kant praticamente permanece no plano horizontal (pessoa-objeto) e a metafísica não é

³ Na introdução de *Teologia e Antropologia* é bem destacada esta linha de Rahner: “...então devemos dizer que a ideia fundamental de Karl Rahner é a da abertura transcendental do homem, espírito finito, para o mistério do ser absoluto. É claro que esta não é uma ideia original de Rahner. Hauriu-a em S. Tomás [...] sobre a metafísica do conhecimento do espírito finito”. RAHNER, K. *Teologia e Antropologia*, 1969, p. 9.

tanto usada para Deus. Já Rahner, seguindo os passos de um mestre seu (o jesuíta belga J. Maréchal), admite um transcendental em linha vertical e que, obviamente, também vai funcionar em dimensão horizontal, pois é nessa dimensão que acontece a abertura para a infinitude do mistério, e é a condição da possibilidade da experiência humana. Com isso, Rahner vai além de Kant e recupera a via da metafísica clássica.⁴

A partir daí, Rahner faz uma transformação na teologia. Utilizando o método antropológico-transcendental, ele tira a teologia da condição de uma ciência estática, que só apresenta fatos histórico-salvíficos, ou se contenta em uma explanação meramente conceitual. Ela deve se tornar uma teologia transcendental, o que significa que deve praticar uma reflexão não só nos enunciados da fé, que certamente são importantes e necessários, mas, junto a isso, estar atenta ao ouvinte da palavra, à sua subjetividade e existência. Portanto, o que Rahner propõe é uma ruptura de método, ou seja, a teologia transcendental não pretende ser simplesmente a teologia, mas se caracteriza pelo método que opera em dois registros: o da objetividade categorial e o da subjetividade transcendental. Na verdade, Rahner quer fazer da teologia transcendental um momento da teologia, que deve enunciar o concreto da história que é indedutível. Ao fazer isso, a Teologia consegue explicar, no contexto histórico, como esse concreto pode interessar ao ser humano em sua existência e na sua mais profunda subjetividade.⁵

Portanto, para Rahner a pessoa é o Ser da transcendência, ou seja, por causa da transcendentalidade de seu espírito, o ser humano se localiza à margem do mar infinito do mistério. Tudo o que ele faz no mundo é apenas uma ilha diante desse infinito misterioso. Por isso, deve-se procurar a existência de Deus não no exterior, mas no interior, a partir da experiência transcendental da pessoa humana. Mas como Rahner desenvolve um método para a teologia, usando a antropologia transcendental? Como o ser humano, teologicamente criatura divina, pode ser um lugar da Revelação? Não estaria, com essa visão antropológica, negando o evento histórico da Revelação? A partir dessas questões, esta dissertação tem como objetivo demonstrar, a partir da teologia de Rahner, esta dimensão transcendental da pessoa

⁴ GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX*, 2002, p. 228. “O transcendental rahneriano é essencialmente diferente do transcendental kantiano”.

⁵ NAVARRO, J. *Diccionario de Teólogos/as Contemporáneos*, 2004, p. 792. “Entre la objetividad de la revelación y la subjetividad humana solo hay un posible puente de encuentro: el acercamiento antropológico a la problemática de la transcendencia. Con otras palabras, la teología de Rahner es una antropología transcendental. Y dicho todavía con otra terminología: existencial, debida ésta a Heidegger, y sobrenatural, debida a la tradición cristiana”.

humana, ou melhor, sua essência mais profunda que a transforma num Ser de plena abertura ao transcendente, sem deixar de ser um ente concreto e histórico.

Para chegar a essa meta e às respostas às questões colocadas, recorrer-se-á principalmente ao texto *Hörer des Wortes* em sua tradução espanhola, *Ouvinte da Palavra*. Por que esta obra? A sua importância em toda a reflexão teológica de Rahner é atestada por Francisco Taborda: “O que Rahner faz em *HW* pressagia toda sua caminhada teológica posterior, caracterizada pela perspectiva transcendental que implica a presença de uma filosofia interna à teologia e traz a marca da virada antropológica da modernidade”.⁶

É claro que Rahner desenvolve sua teologia a partir de um caminho já iniciado por outros pensadores. Tomás de Aquino é sua inspiração filosófica a partir da qual elabora *Geist in Welt (Espírito no Mundo)*⁷ sua tese de doutorado, que, por ser considerada muito heideggeriana⁸ por Honecker (orientador), não foi aceita pela universidade de Friburgo em 1936. Esta obra antecede e inspira o pensamento filosófico-religioso de *Oyente*.

Porém, faz-se necessário verificar a filosofia transcendental de Kant, filosofia que iluminou Rahner para entender mais profundamente o conhecimento humano. De Joseph Maréchal, Rahner aprende a usar a transcendentalidade de Kant também na direção vertical. E, por fim, a metafísica de Heidegger, cuja filosofia contribuiu para que Rahner compreendesse o ser humano como ente finito aberto ao Ser, como ser espiritual e, portanto, direcionado ao Ser Absoluto.

Analisada a filosofia desses autores, passar-se-á à análise direta do *Oyente de la Palabra*, com o auxílio de literatura secundária. Um de seus maiores estudiosos no Brasil é Manoel A. de Oliveira, e seu principal livro *Filosofia Transcendental e Religião*, muito vai ajudar neste estudo. Junto a outros escritos desse mesmo Autor, serão consultados artigos de Otto Muck, F. Taborda e manuais de teologia e filosofia, além de enciclopédias e dicionários, especialmente *Sacramentum Mundi*, da qual Rahner foi um dos editores e autores. Infelizmente as principais obras de discípulos importantes de Rahner, como J. B. Metz e K. Lehmann, só foram encontradas em alemão, língua que não é bem dominada pelo autor desta dissertação. Do próprio Rahner, além de *Oyente*, o *Curso Fundamental da Fé e Teologia e*

⁶ OLIVEIRA, P.; TABORDA, F. (orgs). *Karl Rahner 100 anos*, 2005, p. 95.

⁷ Como o *Hörer des Wortes*, o *Geist in Welt* também não possui nenhuma tradução em português. A versão em espanhol é a mais acessível, em termos de língua, para as consultas nesta dissertação, por isso as citações serão neste último idioma, ou seja, *Espíritu en el Mundo*.

⁸ “Minha dissertação foi rejeitada porque, segundo o católico Honecker, se inspirava demasiado em Heidegger”. RAHNER, K. *La fatica di credere*, p. 45. In: GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX*, 2002, p.224.

Antropologia também serão muito consultadas no que se referir à dimensão antropológica. Já *Ser e Tempo* de M. Heidegger ajudará a perceber o método de Rahner para estudar o tema do Ser e as questões fenomenológicas que envolvem o ser humano.

Tendo em mãos esses escritos, a presente dissertação procurará responder às questões colocadas em três partes, seguidas de uma conclusão: primeiro, um apanhado do ambiente filosófico que antecede e influencia Rahner, começando com Kant e seguindo com Maréchal e Heidegger; segundo, um aprofundamento da transcendentalidade da pessoa humana procurando descobrir as dimensões metafísicas do ser humano; e, terceiro, procurar-se-á chegar ao mais concreto do ser humano, contemplando em Rahner a facticidade e a fenomenologia.

1 PENSAMENTO FILOSÓFICO ANTERIOR A RAHNER

Ao procurar o verbete *transcendental* no *Dicionário Kant*, encontra-se, de início, um conceito ainda mais antigo sobre os transcendentais: “Na filosofia medieval, os transcendentais caracterizaram os atributos extracategoriais dos seres: unidade, verdade, bondade, beleza”.⁹ E segue explicando que Kant, mesmo trazendo vestígios desse conceito medieval, emprega *transcendental* não tanto como conhecimento dos objetos, mas “dos modos de como somos capazes de conhecê-los, ou seja, as condições da experiência possível” (DICIONÁRIO KANT, 311). Tal experiência com o objeto só é possível com o conhecimento *a priori*: uma dimensão intrínseca na pessoa humana. São novos passos filosóficos que vão fazer uma forte mudança na visão antropológica, não só na filosofia, mas também na teologia, pois, metafisicamente, há uma nova maneira de analisar o Ser, com isso Heidegger desenvolve uma hermenêutica *transcendental*. E Rahner segue esses passos para analisar a relação ser humano/Deus.

1.1 Immanuel Kant

Para chegar ao pensamento antropológico de Rahner, não se pode deixar de fazer uma busca na reviravolta (ou revolução, como alguns preferem chamar) *transcendental* que Kant realizou em sua *Crítica da Razão Pura*. Essa mudança consiste num câmbio da antiga ontologia, que se fixava numa reflexão do ente enquanto ente, para uma Filosofia *Transcendental*, terminologia criada pelo próprio Kant.

No início de sua obra, *Crítica da Razão Pura*, Kant não discorda da necessidade da experiência para o nosso conhecimento, mas faz uma distinção que já marca o início de uma mudança de concepção: “Se, porém, todo conhecimento se inicia com a experiência, isso não prova que todo ele deriva da experiência”.¹⁰ Ora, convicto da possibilidade de que há também um conhecimento independente da experiência e de todas as impressões dos sentidos, Kant denomina esse conhecimento de *a priori*, distinguindo-o daquele adquirido pela experiência e chamado por ele de *a posteriori*. Tem-se, assim, o início de uma novidade na metafísica, o *transcendental*. “Chamo *transcendental* a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*”.¹¹

⁹ CAYGILL, H. *Dicionário Kant*, 2000, p. 311.

¹⁰ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, 1989. p. 36. B 2.

¹¹ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, 1989. p 53. B 25/26.

Mas o que vem a significar esta filosofia transcendental do *a priori* e do *a posteriori*? O *a posteriori* é mais fácil de explicar e de compreender, pois não é outra coisa que a experiência adquirida pelos fatos empíricos – conhecimento empírico.

A priori é, para Kant, conhecimento puro. O que isso significa? Deve-se aqui entender a novidade kantiana que leva o conhecimento à transcendentalidade abrindo um novo caminho na ontologia. Como se viu acima, o foco de Kant não está tanto no objeto, mas em como o cognoscente vê e entende o objeto e assim o sujeito é colocado no centro da sua reflexão. Diferencia-se, dessa forma, do pensamento grego que pressupunha, por um lado, a racionalidade do real e por outro, a racionalidade do homem, ou seja, sua capacidade de perceber e articular as coisas reais, mas concebia essa capacidade no sentido de perceber as coisas no que elas são em si mesmas, como se todos as percebessem da mesma maneira. Transcendência é dizer o que uma coisa é, indo em direção à sua determinidade apriórica, ou seja, pensa-se transcendentalmente quando se pergunta a respeito das condições de possibilidade do conhecimento de um objeto determinado no próprio sujeito. Isso mostra como o material recebido de fora é transformado pela atividade do sujeito em objeto de conhecimento.

Percebe-se claramente como Kant, diferenciando-se dos gregos, não toma o conhecimento uniformemente, onde todos veem o objeto numa mesma forma, como se o objeto fosse o determinante, mas, ao contrário, é a visão do sujeito que determina o objeto, colocando, dessa maneira, o ser humano no centro do conhecimento. É claro que assim o conhecimento não é uma reprodução exata do real e sim uma constituição do objeto através de diferentes elementos ou fatores. O *a priori* entra nesses fatores ou elementos humanos que transcendem a experiência, pois ele é um conhecimento anterior à experiência e que está na essência ou no ser da pessoa humana, diferente do conhecimento adquirido pela experiência, que, como se viu, chama-se *a posteriori*.

Como chegar ou detectar o conhecimento *a priori*? É aqui que Kant faz uma reviravolta ontológica: ele chama de transcendental a análise que consegue detectar os elementos *a priori* do conhecimento que são objetos do próprio conhecimento humano e não simplesmente conhecimentos das ciências em geral.¹² Surge outra pergunta que Kant faz: o

¹² Kant não pretende acrescentar algo ao conhecimento ou na capacidade humana, mas, como ele mesmo explica na introdução da *Crítica*, quer demonstrar algo que é existente na razão e que ainda ninguém havia percebido. “A esta ciência não se deverá dar o nome de *doutrina*, antes o de crítica da razão pura e a sua utilidade [do ponto

que é pressuposto quando um conteúdo qualquer é posto como objeto para um sujeito? Ora, o pensamento transcendental é explicitar a relação mútua e o condicionamento recíproco entre o cognoscente e o objeto do conhecimento e toda pergunta por um objeto implica uma pergunta pela possibilitação, no sujeito do conhecimento, desse objeto. A filosofia transcendental nada mais é do que a explicitação dessa pergunta, de tal maneira que ela se considera como a superação da ingenuidade de uma perspectiva objetivista, que, portanto, não é capaz de dizer, em plenitude, a determinidade de seus objetos, por não tematizar a determinidade apriórica, que constitui o objeto como objeto de conhecimento.

Ou seja, a objetividade em si não é suficiente para fazer com que o sujeito alcance toda a determinação de um objeto. Na verdade, o uso da objetividade é, para Kant, em grande parte, tarefa da ciência que a deve usar para analisar os nossos conceitos *a priori* dos objetos, pois a filosofia transcendental é o saber das condições da possibilidade do conhecimento. Não apenas condições fáticas, mas as que são necessárias para que o conhecimento humano se constitua diante do objeto. Aqui é onde a objetividade não alcança, pois não se trata de qualquer objeto de conhecimento, mas da dimensão que possibilita a objetivação. Na verdade se quer os ‘objetos transcendentais’. Melhor ainda: elementos que *a priori* tornam possível a objetivação recebida pela experiência.

Dessa maneira, a filosofia transcendental é a base do saber subjetivo dos objetos do conhecimento porque tematiza a objetividade dos objetos à luz da subjetividade. Assim, a pergunta por um objeto implica, filosoficamente, sempre, a pergunta pelo sujeito cognoscente, pois este é que traz a possibilidade apriórica de tal conhecimento. Nesse sentido, ocorre uma verdadeira revolução quanto à concepção do conhecimento, porque este, segundo Kant, não é mais visto de forma simplesmente receptiva, onde se acentuavam, na metafísica clássica, os elementos passivos, uma espécie de visão intelectual e sensível. Kant não destrói totalmente essa ideia, porém, indo além, não vê o conhecimento apenas como algo colocado à frente, mas uma produção, um fruto da atividade criadora do homem e fala do real a partir desse sujeito.

Esta é a principal tarefa da filosofia transcendental: demonstrar, fazer vir à tona a subjetividade no conhecimento humano. Kant lança o nosso olhar sobre o sujeito que contempla e concebe o objeto e que cria em si uma realidade do objeto, mostrando assim que cada pessoa (cada cognoscente) vê ou entende as coisas segundo a sua subjetividade. Com

de vista da especulação] será realmente apenas negativa, não servirá para alargar a nossa razão, mas tão somente para a clarificar...” KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, 1989. p 53. B 25.

essa sua filosofia, Kant muda de foco o problema filosófico: desvia do real em si, do objeto externo e passa para a tematização da objetividade do real pela subjetividade finita. Então, como já foi mencionado acima, Kant não deixa de se preocupar com o real objetivo, como se vinha fazendo desde os antigos gregos. A mudança está no fato de que esse real não pode simplesmente ser pensado de fora. Essa é a descoberta ou a reviravolta de Kant: o real deve passar pela mediação da subjetividade, que é a verdadeira reveladora do real.

Como tudo isso acontece, ou como esse conhecimento se constitui no ser humano? Este deve ser o próximo passo para que se possa entender melhor essa descoberta kantiana e os autores que seguiram esses passos, de modo especial, nesta dissertação, Rahner.

Para Kant, o objeto do conhecimento se faz através de dois estágios: em primeiro lugar, Kant chama de intuição a análise que o sujeito cognoscente faz nas condições de possibilidade do dado da experiência. O segundo estágio tem como tarefa analisar as condições de possibilidade do pensamento do real, enquanto tal. É nesses estágios que se encontra a diferença entre a pergunta transcendental, como pergunta pela constituição subjetiva do conhecimento, e entre uma pergunta empírica que envolve as condições psicológicas do conhecimento. O que Kant quer tematizar é a constituição lógica do objeto, por isso essa reviravolta culmina numa lógica transcendental diferente da tradicional ou formal. Não é uma substituição, pois para Kant ambas são indispensáveis para a reflexão humana. Mas Kant não consegue explicitar uma tarefa positiva da lógica formal. Apenas fala do acordo do conhecimento consigo mesmo¹³ que produz, pelo menos, uma prova negativa,¹⁴ ou seja, um conhecimento só é verdadeiro quando de acordo com as regras formais e universais do pensamento que, para ele, aqui são regras de razão de contradição e o princípio de razão suficiente, o que já está fora da filosofia de Kant. É necessário exigir fundamento e evitar contradição, pois só serviriam para gerar regras.

Mais do que isso, a lógica é para Kant transcendental porque a própria lógica deve tratar e detectar as associações entre os conteúdos do pensamento humano em sua retidão às coisas. Dando essa condição ao pensamento humano, tal lógica é, para Kant, uma ciência,

¹³ Kant, I. *Crítica da Razão Pura*, 1989. p. 93-95. B 84, p 94. B85, 86. “No que respeita, porém, ao conhecimento, considero simplesmente segundo a mera forma (pondo de parte todo o conteúdo), é igualmente claro que uma lógica, na medida em que expõe as regras gerais e necessárias do entendimento, deverá nessas mesmas regras expor critérios de verdade. Tudo o que os contradiga é falso, porque o entendimento assim estaria em contradição com as regras gerais do seu pensamento e, portanto, consigo mesmo”.

¹⁴ Kant, I. *Crítica da Razão Pura*, 1989. p 94. A60. “Assim, o critério puramente lógico da verdade, ou seja, a concordância de um conhecimento com as leis gerais e formais do entendimento e da razão, é uma *conditio sine qua non*, por conseguinte a condição negativa de toda a verdade...”

uma ciência pura e inteiramente *a priori* com leis independentes da experiência. Assim, a lógica transcendental é uma autoreflexão do pensamento buscando a origem dos fatos, dos quais a lógica formal busca apenas as regras, portanto sua tarefa é a originação do conhecimento objetivo do homem.¹⁵ Dessa maneira, enquanto a lógica formal permanece no pensamento já constituído, a lógica transcendental desce ao que se pode chamar de ‘gênese lógica’ do pensamento, onde ele se torna possibilidade de conhecimento de objetos: é a ‘lógica da construção do objeto’ no conhecimento humano. Nessa linha, a lógica transcendental também trata de operações do pensar, operações constituintes ou que estão na base do processo de objetivação. É uma ação da subjetividade que eleva o dado ao nível de conhecimento, ou seja, é na estrutura da subjetividade que o dado é determinável e, por isso, cognoscível. Portanto, a fonte de determinação do dado do conhecimento é a estrutura da subjetividade e é através de uma atividade do entendimento que Kant denomina a unidade da apercepção que o dado da experiência se objetiva, por isso que essa unidade é o ponto máximo onde está ligado todo o entendimento, a lógica, a filosofia transcendental.¹⁶ Conhecer, então, é representar ou associar representações. Assim acontece o ato produtivo da subjetividade e a conjunção dos dados da experiência que é o fruto do entendimento humano. Tudo isso é a faculdade *a priori* de associar representações do dado com a unidade da consciência, que termina no processo de objetivação.

¹⁵ Kant, I. *Crítica da Razão Pura*, 1989. p. 92. B 82. O que aqui se diz lógica formal é o mesmo que Kant chama de lógica geral e o explicado no texto o encontramos assim na ‘Crítica’: “A lógica geral abstrai, como indicamos, de todo o conteúdo do conhecimento, ou seja, de toda a relação deste ao objeto e considera apenas a forma lógica na relação dos conhecimentos entre si, isto é, a forma do pensamento em geral”. A seguir Kant explica qual seria a lógica que vai na origem do conhecimento não empírico: “Como porém, há intuições puras e há intuições empíricas (conforme mostra a estética transcendental), poder-se-ia também encontrar uma distinção entre pensamento puro e pensamento empírico dos objetos. Nesse caso, haveria também uma lógica em que se não abstrairia de todo o conteúdo do conhecimento; porque a que contivesse apenas as regras do pensamento puro de um objeto excluiria todos os conhecimentos de conteúdo empírico. Essa lógica também se ocuparia da origem dos nossos conhecimentos dos objetos, na medida em que tal origem não pode ser atribuída aos objetos...” B 80/A 56, p 91. Mais adiante Kant deixa claro o que é essa lógica: “Uma tal ciência, que determinaria a origem, o âmbito e o valor objetivo desses conhecimentos, deveria chamar-se *lógica transcendental*, porque trata das leis do entendimento e da razão, mas só na medida em que se refere a objetos *a priori* e não, como a lógica vulgar, indistintamente aos conhecimentos de razão, quer empíricos, quer puros”.

¹⁶ A unidade sintética é, para Kant, fundamental para que o conhecimento e a representação aconteçam na estrutura da subjetividade. A própria unidade analítica da consciência depende, para se definir, da unidade sintética, ou seja, a analítica deixa aberto um conceito. “Só porque posso ligar *numa consciência* um diverso de representações dadas, posso obter por mim próprio a representação da *identidade da consciência nestas representações*; isto é, a unidade analítica da apercepção só é possível sob o pressuposto de qualquer unidade sintética.” O exemplo que Kant aqui dá é que, se penso o vermelho em geral, tenho a representação de uma unidade que pode encontrar-se noutra parte ou ligada a outras representações, só a unidade sintética é que vai definir o significado em cada representação. O texto da *Crítica* segue com uma explicação mais evidente: “O pensamento de que estas representações dadas na intuição me pertencem todas equivale dizer que eu as uno numa autoconsciência ou pelo menos posso fazê-lo; e, embora não seja ainda, propriamente, a consciência da *síntese* das representações, pressupõe pelo menos a possibilidade desta última; isto é, só porque posso abranger o diverso dessas representações numa única consciência chamo a todas, em conjunto, *minhas* representações.” Kant, I. *Crítica da Razão Pura*, 1989. p. 133. B 134.

Por fim, Kant chama juízo a operação do entendimento humano em que o dado múltiplo da experiência é relacionado à unidade transcendental da consciência,¹⁷ chegando, assim, à sua associação e objetivação. Por isso, conhecer é julgar, que pode ocorrer de diversas maneiras, conforme o tipo de relacionamento entre o dado da experiência e a unidade da autoconsciência. A função lógica, pela qual o conhecimento se realiza,¹⁸ Kant chama-a de categoria que é o mesmo que associação ou tipo de juízo, mais claramente, são formas fundamentais da síntese do dado ou formas constituintes do objeto do conhecimento humano, enquanto tal. Tais formas funcionam como uma ponte entre os dois elementos constitutivos do conhecimento humano: a unidade da apercepção e o dado da sensibilidade, em suma, são as categorias que elevam as representações subjetivas a conhecimento objetivo válido, o que faz a experiência do homem se tornar válida. A análise das categorias, Kant a faz numa lógica transcendental, onde ele pergunta: como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?

Nessa reflexão, Kant dá importantes passos na filosofia. Primeiro, vem a pergunta pela mediação do conhecimento do real; segundo, esta mediação é entendida logicamente, em que Kant se pergunta pela gênese lógica da objetividade; dessa maneira, em terceiro lugar, ele tematiza a funcionalidade do lógico enquanto tal, ou seja, as estruturas que a lógica tem do dado, daquilo que é conhecido, isto é, o dado do nosso conhecimento só é dizível através de sua relação ao lógico. Não é a referência que determina o lógico, mas o caráter referencial do lógico, enquanto tal ao objeto, pois trata de pensar as condições de possibilidade da experiência humana; em suma, Kant reduz a sua lógica em explicitar a relação do lógico enquanto tal ao objeto enquanto tal. Dentro dessa especificação da lógica ou o lógico do objeto, a dimensão própria da lógica transcendental é atingida quando ocorre esta tematização entre o conhecimento e o objeto, ou seja, na lógica transcendental se explicita a conexão entre o objeto e a maneira de seu conhecimento. Partindo do objeto, o seu conhecimento é transcendental na medida que tematiza sua gênese lógica, e, do ponto de vista da lógica, a tematização ocorre em referência ao objeto enquanto tal, ou seja, a gênese lógica do objeto é o processo de uma síntese em que se constitui, enquanto objeto para a consciência. Esta síntese nada mais é do que a atividade da subjetividade, geradora da imagem do objeto e a lógica transcendental é a autoreflexão em que o conhecimento se torna conhecimento de seus pressupostos, onde se compreende como possível uma atividade da racionalidade humana.

¹⁷ Kant, I. *Crítica da Razão Pura*, 1989. p. 142. B 143. “O dado diverso numa intuição sensível está submetido necessariamente à unidade sintética originária da apercepção, porque só mediante esta é possível a unidade da intuição.” “Assim, todo o diverso, na medida em que é dado numa intuição empírica, é determinado em relação a uma das funções lógicas do juízo, mediante a qual é conduzido a uma consciência em geral.”

¹⁸ Kant, I. *Crítica da Razão Pura*, 1989. 144. B 143.

Este pequeno apanhado do pensamento de Kant revela-nos sua especial descoberta, que ocorreu num dado momento que ele chama de “ano da luz” (1769), e coloca o ser humano no centro da metafísica, formulando, assim, a ontologia transcendental, em que, como se viu, a imagem do objeto está intimamente ligada à subjetividade do cognoscente, que, por sua vez, está munido de conhecimentos aprióricos. Essa centralidade do ser humano no conhecimento das coisas será importante e decisiva na antropologia transcendental de Rahner.

1.2 Joseph Maréchal

Maréchal, sacerdote jesuíta, foi um dos pensadores neo-escolásticos do início do século XX que, ao lado de outros personagens como o belga Cardeal Mercier, esforçou-se em casar o pensamento moderno com o escolástico, especialmente com a metafísica tomista. Sua obra *O ponto de partida da metafísica* procurou superar as posições kantianas, fazendo uma crítica que nasce do interior das próprias obras de Kant.¹⁹

Rahner, ao desenvolver sua filosofia, retorna a Kant e àquela reviravolta transcendental do pensar, obviamente não assume um Kant puro, mas um Kant já interpretado e criticado por Maréchal, que, como se disse acima, tentou fazer uma mediação entre a metafísica clássica, utilizando o método transcendental. Maréchal se esforça em justificar, transcendentalmente, o ponto de partida da metafísica: a afirmação do Ser. Não era sua pretensão reconstruir toda a metafísica clássica transcendentalmente, apesar de isso acontecer mais tarde na sua escola, mas de legitimar criticamente o fundamento de toda a teoria tradicional do Ser assumindo a forma transcendental de pensar, pois Maréchal entende metafísica como a ciência humana do absoluto. Entender essa filosofia de Maréchal é também fundamental para compreender a filosofia de Rahner e como é sua ligação com Kant.

Qual é o ponto de partida de Maréchal? Ora, um objeto é considerado na medida em que ele mostra as qualidades absolutas da universalidade e da necessidade; objetos singulares e contingentes são considerados metafisicamente a partir de um horizonte específico, que é na universalidade e na necessidade, quando elas são referidas ao Ser absolutamente Absoluto.

¹⁹ Segundo Otto Muck, a aproximação de Maréchal com Kant acontece quando o segue na análise dos nossos conhecimentos espontâneos, os quais têm a pretensão de se referirem à realidade. E, como Kant, desenvolve a investigação partindo metodicamente do objeto fenomênico, para evitar uma problemática em tal pretensão. Ou seja, parte do objeto consciencializado como conteúdo do ato de conhecer. Além disso, concorda com Kant no ponto em que a consciência do objeto se expressa em juízos, e na ideia da Análise Transcendental, segundo a qual são exigidas condições *a priori* da parte do sujeito, formuladas a partir da análise do próprio conhecimento. Cf. MUCK, O. Fundamentos Filosóficos da Teologia de Karl Rahner. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 60, 2004, p. 375 e 376.

Portanto, a questão de saber como um objeto deve ser afirmado a partir da referência à ordem absoluta do Ser. Essa referência é, para Maréchal, o ponto de partida da metafísica.

Partindo da própria filosofia e do método de Kant, Maréchal quer superar Kant mostrando que a afirmação ontológica só é justa porque o ser humano, em seu conhecimento de cada dia, sempre se põe nessa ordem. Isso significa que a metafísica é possível como explicação sistemática da ordem ontológica, porque o ser humano, em sua estrutura, é metafísico, ou seja, a afirmação ontológica é condição de possibilidade do processo de objetivação. Sendo assim, o ser humano já está situado no plano ontológico e pode-se, então, dizer que a metafísica tradicional é mais natural e o método transcendental, se assumido, só é no sentido de justificar criticamente essa metafísica que corresponde à estrutura natural do ser humano.

Portanto, a reviravolta transcendental e seu método não são muito claros para Maréchal. Para ele, não significaram nenhuma novidade para a filosofia, pois ela pode continuar a mesma. O método transcendental apenas contribuiria para que a filosofia pudesse ser levada mais em consideração pelas visões modernas, ou pelo espírito moderno, onde deve ser traduzida, “transposta”²⁰ na forma moderna de pensar. Nota-se que a maneira de pensar de Maréchal é bastante rígida, porque, querendo salvar uma filosofia clássica em estilo moderno, se obriga a desconsiderar partes desse método novo e cria uma filosofia transcendental que consiste numa apropriação bastante exterior de pensar, em parte apenas como instrumento para justificar uma teoria do Ser já antes pressuposta, sem se dar conta da reforma estrutural pela qual essa filosofia passou quando dá o passo transcendental.

Nessa concepção, Maréchal distingue dois tipos de crítica do objeto do conhecimento humano: a crítica metafísica e a crítica transcendental, que, para ele, ambas são legítimas. A crítica metafísica parte da afirmação do Ser e sua justificação é feita através da retorsão. O que vem a ser isso? É mostrar que a própria dúvida de sua validade pressupõe essa validade, para poder realizar-se como dúvida. Com essa demonstração retorsiva, Maréchal quer mostrar que a afirmação ontológica é uma necessidade inevitável de qualquer conhecimento espiritual humano e a crítica do conhecimento, dentro da metafísica clássica, se faz enquanto análise do

²⁰ Ou seja, aquilo que a partir de Kant começou a ser chamado de transcendental já existia com os escolásticos, mas com outros termos ou expressões, o que para Kant é *a priori* funcional é chamado de potencia passiva pelos escolásticos. MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de La Metafísica*. V. 1959, p. 515 “Ahora bien, el ‘a priori’ funcional (El transcendental kantiano) no es una ausencia de determinación: es el lugar natural, la exigencia formal de determinaciones; es, pues, lo que los escolásticos llaman una *potencia pasiva*, a la que añade una tendencia”.

conhecimento que regulariza as condições de possibilidade de tal afirmação ontológica. Nisso consiste a maior parte da obra de Maréchal, no fundo é uma interpretação da metafísica do conhecimento e do Ser de Tomás de Aquino.²¹ É o método tomista de traduzir a crítica metafísica na crítica transcendental e, para Maréchal, esse método é essencialmente reflexivo, porque consiste em relacionar um objeto, pensado nas diferentes determinações *a priori* que o constituem, em ato na consciência e, assim, descobrir seu valor de verdade. Para isso, ele parte de uma análise dos dados imediatos e necessários da consciência e desemboca no transcendental.

O que explica esse objeto imanente na consciência é o conjunto das condições *a priori* de possibilidade e o conjunto das necessidades racionais. Nessa perspectiva, os dados imediatos da consciência são os objetos enquanto conhecidos intelectualmente e considerados a partir de um período ontológico, por isso, destituídos de qualquer qualificação ontológica. São simplesmente representações objetivas que, para Maréchal, não são um ponto necessário para o conhecimento filosófico,²² pois, inclusive, significam uma violência ao horizonte da vida normal do homem que sempre se situa no nível da afirmação ontológica. Afirmação esta tão necessária que a metafísica tradicional sempre se apoiava, mas na filosofia moderna, a posição transcendental é a única aceitável como base de discussão e, portanto, necessária.²³

Como ordem metodológica, Maréchal reconhece muitas vantagens do método transcendental, pois, para a construção da metafísica, a atenção que esse método dá à gênese lógica do objeto, possibilita uma tomada de consciência das linhas essenciais e dos limites que seriam insuperáveis para a realização. Mas toda a tarefa de Maréchal vai consistir em mostrar que se deve partir do objeto fenomenal, porém não se pode parar aqui, pois a condição de possibilidade desse objeto é a afirmação ontológica. Esse trabalho de Maréchal é

²¹ MUCK, O. Fundamentos Filosóficos da Teologia de Karl Rahner. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 60, 2004, p. 378. “Em Aristóteles e S. Tomás, isto dá-se mediante aquela justificação indireta que seguidores de maréchal designaram por *retorsão* (*Retorsion*). O seu núcleo consiste na demonstração de que, mesmo na dúvida acerca desta capacidade, ela já está pressuposta”.

²² Para Maréchal o conhecimento em nossa inteligência, diferente de Kant, não é simplesmente intuitivo, mas nossa inteligência é um devir assimilador, o que ele também chama de discursiva e sempre dirigida ou iluminada pelo Ser absoluto, nas suas palavras: “...debe tener como Fin último objetivo al Ser absoluto [...] A falta del Ser absoluto, una inteligencia no-intuitiva tendría por fin último al ser afectado de una determinación limitativa”. MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de La Metafísica*. V. 1959, p 517.

²³ É nesta captação do conhecimento que O. Muck percebe o distanciamento com Kant, pois o que são as categorias para Kant, “um captar da diversidade sensível mediante as formas *a priori* da intuição e do entendimento”, Maréchal denomina como síntese categorial e também fala de síntese afirmativa, isto é, o conteúdo da síntese categorial pode ser afirmado ou negado. Isso é o que possibilita que o “conteúdo de um juízo se torna afirmação de um fato, o qual será tomado como real e dessa forma poderá servir de base a outras ações”. Cf. MUCK, O. Fundamentos Filosóficos da Teologia de Karl Rahner. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 60, 2004, p. 376.

constituído por três passos fundamentais.²⁴ No primeiro passo, ele julga que, abstraindo o valor ontológico dos objetos, uma análise reflexiva tem a tarefa de detectar elementos e relações que constituem o objeto como tal; no segundo, essa análise vai conduzir a uma afirmação absoluta do objeto como postulado prático; e no terceiro, há o estabelecimento do valor objetivo absoluto do objeto afirmado através da dedução transcendental da afirmação ontológica como necessidade teórica, o que, para Maréchal, é superar Kant, utilizando seus próprios princípios.

No entanto, usar os métodos de Kant não deixa de ser uma reinterpretação dele, o que implica necessariamente aceitar esses métodos, ou, mais estritamente, o método transcendental, ou seja, o ponto de partida é o mesmo: o ato de conhecimento dado imediatamente à consciência. Por isso, Maréchal não nega a afirmação ontológica, que, para ele, é constitutiva de qualquer conhecimento humano, mas abstrai dela, pois, com a ajuda de Fichte, Maréchal conclui que é através da dedução transcendental da afirmação ontológica que se deve mostrar para a consciência moderna a exatidão da evidência natural e do conhecimento metafísico contido nessa evidência.²⁵ Com isso, ele verifica a parcialidade do método transcendental de Kant por sua limitação ao estritamente formal e estático que, como consequência, mostra que Kant não foi capaz de tematizar todas as condições de possibilidade do conhecimento humano. Ou seja, Kant abstrai sobretudo da finalidade dinâmica no processo de objetivação, por isso, Maréchal pretende tematizar ambos os aspectos da consciência objetiva, que consiste em mostrar tanto o aspecto passivo como o ativo da consciência e, com isso, mostrar o objeto como ponto referencial e não somente como algo que se contrapõe à consciência.

Para poder fazer essa demonstração do objeto como algo central, deve-se partir de uma análise da consciência enquanto ação e, a partir disso, como tendência que vai permitir ao autor acentuar o aspecto dinâmico da mediação consciencial, deixada mais de lado por Kant. A análise transcendental operacionaliza a estrutura lógica causa-efeito, por isso, é empreendida no sentido de explicitar os elementos estruturais constitutivos da consciência objetiva. Dentro disso, quais seriam as condições necessárias para o ato do conhecimento de

²⁴ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de La Metafísica*. V. 1959, p. 498-499.

²⁵ Ao contrário do *a priori* de Kant, em que o conhecimento possui condições de possibilidade pela manifestação do objeto oculto, para Maréchal o *a priori* é aberto e nisto consiste o ponto de origem da Metafísica, pois ele vê nessa esfera abrangente aquela esfera que tradicionalmente é captada como esfera do Ser e também é a esfera onde todo ente é visto como tal nas suas peculiaridades e diferenças. Portanto, “Esta esfera do ser, que ao mesmo tempo tudo abrange e é absoluta, é, porém, simultaneamente, aquela esfera para a qual a pessoa está radicalmente aberta, quer no seu pensamento quer nas suas decisões fundamentais”. MUCK, O. Fundamentos Filosóficos da Teologia de Karl Rahner. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 60, 2004, p. 376 e 377.

objeto em tudo como ele se apresenta à consciência? A resposta a essa questão deve explicar em que condições tanto o objeto como a consciência podem ser tematizados na relação entre sujeito e objeto. Na verdade essa é uma questão bem própria do método transcendental. Para Maréchal, uma análise transcendental pretende detectar o fundamento do ato da consciência e suas características e, com isso, se daria às condições aprióricas de possibilidade deste ato, ou seja, é uma atitude que precede o próprio ato e, assim, são condicionantes do ato e que só se tornam conhecidas a partir do próprio ato que já está condicionado a estas condições. Para Maréchal é necessário uma análise empírica da consciência objetiva para mostrar as características apresentadas pela sua ação.

Dessa forma, a análise da consciência objetiva mostra que o homem, através da intuição sensível (isto é algo plenamente kantiano), completa o processo de objetivação através do ato de juízo e, nesse sentido, a reflexão transcendental vai consistir numa análise em juízo, especialmente da afirmação judicativa na qual culmina o processo de objetivação, pois a apercepção objetiva é o efeito formal de uma afirmação judicativa.²⁶ O final disso tudo é que o ato judicativo só pode acontecer com a afirmação ontológica. Aqui se encontra, ou Maréchal encontrou, uma falha de Kant, ou seja, não percebeu que o juízo culmina numa afirmação, num ato judicativo do sujeito cognoscente, que, em si, é de onde se manifesta a dinâmica específica do conhecimento humano, pois Kant reduz sua análise à consideração da originação subjetiva da síntese do conteúdo recebido da experiência.

Para Maréchal, o procedimento transcendental se faz em duas direções: primeiro, ele deve partir do ato consciencial e desembocar no conjunto de condições necessárias para sua realização; segundo, a dedução transcendental mostra a ligação dessas condições possibilitantes entre si e, dessa maneira, explicita sua necessidade para o processo de objetivação. Negar tal ligação seria negar o próprio ato consciencial fático e, por causa dessa necessidade, a reflexão transcendental legitima a validade de tais condições. Além disso, para Maréchal, podem manifestar-se condições que não pertençam à subjetividade, mas que seriam necessárias para o ato consciencial se realizar. Assim como Kant, Maréchal também põe a pergunta radical pelas condições de possibilidade da própria subjetividade; são condições que só aparecem pela descoberta da afirmação ontológica, o que implica, em última análise, uma referência essencial ao ser absolutamente Absoluto. Não é outra coisa senão romper a simples

²⁶ MUCK, O. Fundamentos Filosóficos da Teologia de Karl Rahner. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 60, 2004, p. 378. “Nesta análise transcendental é tematizado o saber que acompanha o conhecimento judicativo não temático. Portanto pode-se chamar de transcendental às condições de possibilidade que acompanham o conhecimento, desveladas mediante a análise transcendental”.

imanência do homem e atingir a ordem absoluta do ser, ou seja, ir além do fático e atingir a realidade noumenal, o que acontece quando o sujeito faz um juízo, colocando as representações como reais ou não reais.

Tal atitude vai permitir, por um lado, uma superação do objeto simplesmente fenomenal; por outro, a metafísica deve ser uma explicitação do que está pressuposto na afirmação ontológica e que deve indicar tanto o lugar que o objeto em questão ocupa na ordem absoluta do Ser, como também o lugar que a subjetividade objetivante ocupa nessa ordem: tema específico da antropologia ontológica. Com isso, a afirmação ontológica perde o caráter de um fato puro, na medida em que o cognoscente toma consciência dos passos de ação que fundamentam o processo de objetivação por ele efetuado. Esse processo significa uma dedução transcendental da afirmação ontológica e é a autoposse pelo sujeito de sua própria atividade, onde o fenômeno é elevado à ordem do Ser. Além disso, a explicitação das condições de possibilidade do ato consciencial acaba por tematizar a estrutura necessária de todo e qualquer objeto, ou seja, os simples objetos encontram sua inteligibilidade no horizonte universal.

O método transcendental de Maréchal conduz à ordem do Ser, à referência estrutural de todo objeto ao ente absoluto, e, com isso, ele legitima a metafísica, cuja tarefa é determinar o lugar de tudo na ordem do Ser, segundo sua relação ao fundamento último de todo real. O que Maréchal não percebeu é que sua interpretação do Ser, com a mediação ontológica transcendental, não é o mesmo Ser interpretado a partir da evidência natural, objeto da metafísica clássica, e foi isso que o levou a achar possível chegar à ontologia tradicional com um método diferente, que não tocasse o objeto. Importa lembrar que a sua metafísica, transcendentalmente mediada, não é a mesma metafísica tradicional, pois o Ser de que falam não é o mesmo. Na filosofia transcendental, a subjetividade é o critério de determinação do sentido, já visto, anteriormente, na filosofia de Kant, e essa determinação ocorre pelo próprio processo de autodeterminação. Na filosofia transcendental de Maréchal, há uma clara tendência de rompimento desse círculo, já que a subjetividade, em última análise, se entende a partir da referência ao ente absoluto, ou seja, a partir de Deus.²⁷ Todavia, esse novo método de Maréchal com pretensões de superar o método transcendental, ao menos na sua forma radical, não foi mais aprofundado por ele. No fundo, o que se percebe é que, em sua

²⁷ Pode-se dizer aqui que Maréchal se baseia muito na conclusão tomista de que Deus conhece a si mesmo por possuir a perfeição do conhecimento, por ser ato puro. MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de La Metafísica*. V. 1959, p. 107-108.

consideração instrumentalizante do método transcendental, não conseguiu assimilar a percepção fundamental do pensamento transcendental em todas as suas consequências, ou seja, de que não existe um objeto puro, mas objeto relativo à sua gênese subjetiva.

Pretendendo superar Kant, Maréchal reduziu o método transcendental a um instrumento que o levaria, numa forma crítica, à teoria tradicional do Ser; dessa maneira, o método transcendental não passa de uma fundamentação adequada à situação da metafísica tradicional, sem perceber que a fundamentação transcendental da metafísica a transforma de modo radical. A filosofia que ele pretende legitimar de forma transcendental, é que o pensamento humano consiste fundamentalmente numa orientação dinâmica ao absoluto e é por isso que ele aponta, como um grande defeito de Kant, o fato de não ter percebido que o espírito humano é tanto uma faculdade empírica como uma faculdade do absoluto. Por isso, sua filosofia vai consistir em retomar a análise transcendental do juízo, sob o duplo ponto de vista da unidade absoluta e da afirmação absoluta expressas em cada juízo. Seu ponto de partida é a própria concepção de Kant, em que o juízo é uma síntese dos dados da sensibilidade; mas essa síntese não é só na ordem categorial conforme Kant, que acabou deixando de lado a afirmação presente ao juízo. Considerando que a apercepção judicativa é o efeito de um ato da afirmação, Maréchal conclui que nossa faculdade de objetivação supera a faculdade de representação,²⁸ ou seja, o campo do cognoscível supera o campo do representável: significa que, para Maréchal, o nosso conhecimento pode designar mais do que pode ser representável através do conteúdo conceitual.

É dessa maneira que todo juízo, conforme vai além de uma pura presentificação conceitual de algo, refere a própria síntese categorial ao ser enquanto tal. É assim que a unidade absoluta entra na constituição de qualquer juízo como ponto final de uma referência que determina o dado da sensibilidade. Nesse sentido, Kant não foi capaz de perceber que essa unidade absoluta é elemento constitutivo de todo ato de julgar, porque ele desprezou a dimensão da afirmação, pela qual se detecta o finalismo imanente ao conhecimento humano; é, analisando-a, que se revela o pertencer à atividade cognoscitiva a realidade absoluta.

²⁸ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de La Metafísica*. V. 1959, p. 500 “Si El objeto, en cuanto objeto, se define para nosotros como producto de la afirmación judicativa, se sigue de ello que La facultad de objetivar desborda, en nosotros, la capacidad de representación formal; ya que nuestro poder de afirmar no está restringido a los objetos ‘representables’ según su propia forma”.

Observando essa fraqueza de Kant, Maréchal quer também mostrar que o conhecimento humano tem, essencialmente, três momentos:²⁹ 1) um dado sensível; 2) uma síntese categorial; 3) uma síntese dinâmica ou transcategorial. A diferença dos conceitos se dá pelo dado da sensibilidade, a síntese categorial acontece conforme uma representação espiritual abstrata e é referida a um sujeito indeterminado, pois só assim um dado externo pode ser objetivado, oposto ao sujeito cognoscente, ou seja, tem que ser uma referência distinta dessa subjetividade.³⁰ Para uma melhor clareza, o dado sensível entra na consciência objetiva como forma abstrata, podendo ser relacionado a um em si, isto é, como forma universal. Entretanto a síntese concretiva não é ainda constituída do objeto, enquanto objeto, pois é apenas uma síntese do conceito do material fornecido pela sensibilidade. A síntese propriamente objetiva é a síntese transcategorial que é idêntica à afirmação e que é expressa pelo juízo elementar presente em qualquer juízo.

Nesta afirmação, universalmente implícita, é que os conteúdos são assumidos sob a forma do Ser transcendental ou analógico. É um conceito que se refere a tudo o que é cognoscível e que não pode mais ser expresso diretamente através de conceitos. Ora, como a forma do Ser recusa qualquer limitação, a unidade analógica do Ser transcendental exprime uma função lógica infinitamente mais ampla que a unidade quantitativa.³¹ Dessa maneira o juízo implícito completa o processo de objetivação na medida em que acaba de unificar o dado através de sua referência a uma unidade ilimitada, absoluta e incondicional. Assim, tal referência se realiza por meio de uma orientação dinâmica para o Ser que é exercida pelo próprio ato de afirmar, não podendo mais efetuar-se através de uma simples representação formal, porque precede a própria representação. Assim, o Ser absoluto, Deus, é dado, de forma implícita, em todo objeto de conhecimento humano: não numa representação formal, mas na finalidade dinâmica, préconsciente da nossa inteligência, ou seja, para Maréchal o Ser absoluto só é representado em nós como implicação lógica no seio de uma tendência exercida.³² Por isso é que a síntese objetiva é uma síntese dinâmica dentro do movimento que relaciona nossa inteligência ao Ser absoluto, é seu fim último, e essa referência se realiza em

²⁹ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de La Metafísica*. V. 1959, p 501.

³⁰ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de La Metafísica*. V. 1959, p. 502 “El dato extrínseco (sensible), devenido inmanente al sujeto, no puede, evidentemente, encontrarse realizado en él según un ‘en sí’ extraño al sujeto. Por otra parte, no puede ser objetivado, es decir, opuesto a un sujeto, sino por referencia a un ‘en sí’ distinto de la subjetividad cognoscente”.

³¹ MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de La Metafísica*. V. 1959, p 505.

³² MARÉCHAL, J. *El Punto de Partida de La Metafísica*. V. 1959, p 506 “... lo Absoluto no está representado en nosotros más que ‘tendencialmente’, o, más exactamente, como implicación lógica em el seno de una tendencia ejercida”.

nossos atos antes mesmo de podermos detectá-la em nossa reflexão. Acontece por ser constitutiva do ato espiritual, e espírito, aqui, o autor entende como relação dinâmica com o Ser absoluto. Por isso, a síntese objetiva é uma aceitação e uma posição de Ser e não somente uma representação complexa, pois o objeto é atingido como objeto possível de uma ação.

Alguns pressupostos são, obviamente, necessários para a possibilidade da objetivação e eles são, em primeiro lugar, a relatividade do dado sensível e o caráter quantitativo da faculdade receptiva do mesmo e pode-se fazer uma dedução a partir da função da matéria exercida pelo dado, ou do seu conteúdo irreduzível na atividade cognoscitiva: é um caráter externo do dado. Em segundo lugar, a própria faculdade que realiza a síntese categorial não possui determinação interna, só assim o sujeito é capaz de abstrair, eliminando dos dados sensíveis a materialidade; por isso, ela é essencialmente imaterial, mas dependente de uma condição quantitativa para poder comunicar à diversidade quantitativa dos dados a unidade numérica. Por fim, a síntese objetiva implica a posição absoluta da relação de analogia, ou melhor, a posição absoluta do Ser infinito como termo superior da analogia e a posição absoluta do dado como termo inferior. Da validade desses pressupostos depende a validade de nosso conhecimento, pois nossa afirmação explícita do objeto implica a afirmação implícita de todos os pressupostos do objeto.

Essa validade é demonstrada, em primeiro lugar, na ordem prática; depois, Maréchal efetua a dedução transcendental da afirmação ontológica, situação que só pode acontecer, tendo-se em conta a pergunta pela validade dos pressupostos da objetivação. É através desse caminho que se chega à pergunta pela necessidade da afirmação ontológica. Essa conclusão é desenvolvida por Maréchal quando ele considera que o objeto imanente contém um conteúdo de representação que se contrapõe ao sujeito sob tais condições que essa contraposição afeta a consciência do sujeito. Num processo não intuitivo, ou seja, discursivo, essas qualidades só podem pertencer às fases subsequentes de um processo ativo de assimilação de dados externos, o que, para o autor, satisfaz as condições necessárias e suficientes de uma afirmação ontológica. Para Maréchal, essa afirmação, com todos os seus pressupostos, é condição de possibilidade de todo objeto imanente num entendimento discursivo. Portanto, a análise do objeto da consciência é a questão mais central do pensamento de Maréchal, pois, como se viu, ele busca resgatar a visão clássica da metafísica, o ente aí posto, interpretando tal conceito com o novo método transcendental.

Pode-se, ainda, pontuar umas poucas questões menores que contribuem no seu pensamento. Resumidamente, são as seguintes: a) no entendimento humano, a atividade cognoscitiva é um progredir dinâmico, um movimento da potência ao ato, por isso é discursivo e isso tanto a reflexão imediata como a análise da estrutura do juízo demonstram; b) todo o movimento é orientado para um fim último, seguindo uma lei e uma forma especificadora, e esse movimento é marcado pela dinâmica de tal fim; c) a forma especificadora do movimento só pode ser a forma universal e ilimitada do Ser; assim, o fim último não pode ter nenhuma determinação limitante, tem que ser o próprio infinito; d) a atividade discursiva do entendimento só acontece com passos progressivos e esse progredir se efetua pela assimilação de dados externos, o que requer do nosso entendimento uma sensibilidade ligada a esse progredir; e) as determinações da assimilação do nosso entendimento têm duplo aspecto: primeiro, a nova determinação é introduzida sob a forma *a priori* do devir intelectual e constitui um enriquecimento; segundo, a determinação é assimilada de acordo com sua referência dinâmica ao fim último, o que a revela como meio possível; f) quando a assimilação é feita de forma estática, não contém ainda, para a consciência, os elementos de uma oposição imanente do objeto ao sujeito; é a forma dinâmica que contém tais elementos de oposição, podendo fazer que o dado seja assimilado pela consciência, daí sua elevação à ordem ontológica; g) a assimilação dos dados não é outra coisa senão a afirmação, o ato transcendental ou a forma objetiva do juízo; h) para a filosofia transcendental, a demonstração de que algo pertence necessariamente ao objeto do pensamento, como sua condição de possibilidade, é a suprema garantia de validade objetiva dessa condição. Isso só acontece com a aceitação da afirmação ontológica e do caráter absoluto daí resultante, dos dados contingentes como uma necessidade teórica objetiva da racionalidade humana. É por isso que, em qualquer objeto de nosso conhecimento, sempre afirmamos o ente absoluto, de forma implícita, e o ente contingente, de forma explícita. Nessa linha, o ser humano, como Ser espiritual, se manifesta como um ente orientado para Deus em sua própria estrutura.

Enfim, as questões que em Kant ficaram pendentes, como a relação do *a priori* do entendimento com o *a priori* do conhecimento sensível, ou da relação entre razão e entendimento, teoria e práxis, Maréchal procurou, usando a mesma estrutura causa-efeito, inseri-las num finalismo dinâmico, que, em si, deve ser a superação de Kant, ou seja, é esse finalismo de nosso entendimento, enquanto condição de possibilidade da consciência objetiva,

que vai efetuar a unidade que faltou em Kant nessas questões, ou seja, uma superação do fenomenismo epistemológico e dos dualismos daí decorrentes.³³

1.3 Martin Heidegger

Kant foi só o começo dessa reviravolta transcendental. Para a filosofia de Rahner, também outras figuras, como Heidegger, muito influenciaram a sua visão transcendental. Por sua vez, Heidegger seguiu fortemente o neokantismo e, em especial, a fenomenologia de E. Husserl. Portanto, o que agora precisamos é compreender o pensamento ontológico de Heidegger, por ser outra base do pensamento de Karl Rahner.

Começa-se, então, observando o significado de fenomenologia, conceito que se deve buscar em Husserl. Para tanto, é necessário lembrar que Marx, Nietzsche e Freud, que, no final do século XIX, não eram muitos considerados nas universidades. Procurava-se mais o desenvolvimento das ciências positivas e, por isso, era mais comum uma crítica do dogmatismo positivista na concepção do conhecimento, além da exagerada confiança que os positivistas nutriam pela ciência. A fenomenologia também se apresenta como pensamento desconfiado em relação a todo apriorismo idealista.

A fenomenologia surgiu, assim, em contraposição às construções desfeitas no ar, às descobertas casuais; uma contraposição à aceitação de conceitos só aparentemente justificados e aos problemas aparentes que se impunham de uma geração à outra como verdadeiros, por isso, a palavra de ordem era a de voltar às próprias coisas, indo além da verbosidade dos filósofos e de seus sistemas construídos no ar. Nesse espírito é que, para Husserl, fenomenologia era uma atitude intelectual determinada, um certo modo de acesso às coisas. Que se permitiam uma manifestação por si mesmas, livres de pressupostos teóricos. Trata-se de fazer vir à tona os fenômenos em sua essência, no que eles são em si mesmos.³⁴

³³ Ou seja, Maréchal “critica o modelo de ponte entre a consciência e a realidade, a qual tem de ser, primeiro ultrapassada para que o conhecimento seja possível [...]. O ato consciente é já ele mesmo realidade. O dinamismo da razão humana é, desde o início, uma relação com a realidade e produz, assim, os limites em que aparece a pergunta sobre o erro e a ilusão e se problematiza a relação do conteúdo do conhecimento com a realidade, isto é, a validade do conhecimento”. MUCK, O. Fundamentos Filosóficos da Teologia de Karl Rahner. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 60, 2004, p. 379.

³⁴ Verifica-se claramente em Heidegger este conceito de fenomenologia pela etimologia que busca no conceito da mesma: HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 1989, p 65. “Examinando concretamente os resultados da interpretação de ‘fenômeno’ e ‘logos’, salta aos olhos a íntima conexão que os liga. Pode-se formular em grego a expressão fenomenologia com as palavras: légein tá fainómena; légein, porém significa apofainestai. Fenomenologia diz então: apofainestai tá fainómena – deixar e fazer por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo. É este o sentido formal da pesquisa que traz o nome de fenomenologia. Com isso, porém, não se faz outra coisa do que exprimir a máxima formulada anteriormente – ‘para as coisas elas mesmas!’”

Para se chegar a essa manifestação dos fenômenos, é necessário fazer uma redução eidética (capacidade de absorver a essência dos fenômenos nas ideias) para que a essência do fenômeno se manifeste em sua pureza. Só depois é que essa essência se revela como algo da subjetividade anônima; esta, por sua vez, faz da essência objeto da consciência e, por isso, a redução eidética deve ser completada com a redução transcendental onde a subjetividade anônima, de cujo ato o ente é constituído, se torna tema de reflexão. É da subjetividade transcendental que a filosofia se constitui como ciência rigorosa, pois é nessa subjetividade que ela encontra a tematização da fonte última do nosso conhecimento objetivo e é por isso que Husserl coloca seu esforço filosófico nas ideias dentro de uma tradição que vem de Descartes, Kant e Fichte: o fenômeno só é captado enquanto fenômeno na medida em que se revela como dado à subjetividade, isto é, sabe-se o que é objeto em consideração à subjetividade constituinte.

Toda esta reviravolta marcou profundamente Heidegger, que se configurou muito com a fenomenologia de Husserl. A diferença que logo aparece em Heidegger é não aceitar o retorno ao Eu transcendental e absoluto,³⁵ uma ideia que já não se manifestava muito concreta para o jovem Heidegger, por isso, desde cedo, parte da vida fática, do Ser no mundo ou do mundo da vida, questões que, obviamente, irão afastá-lo de Husserl e de sua fenomenologia transcendental, levando-o a construir uma nova fenomenologia, ou, pelo menos inicialmente, uma nova concepção desta: Heidegger inaugura a fenomenologia hermenêutica, na qual espera encontrar um novo caminho para a questão que o acompanha desde o início,³⁶ a questão do sentido do Ser.³⁷ Essa busca deve ser a tarefa fundamental da filosofia, explicitando o mundo em que estamos inseridos, e não uma fuga para um outro mundo. Assume, assim, uma filosofia que é fenomenologia, mas uma filosofia diferente daquela que vem da tradição. Antes, quer mostrar que vem do pensamento moderno e toma “o ser humano

³⁵ OLIVEIRA, M. Metafísica Estrutural Enquanto Teoria do Ser. In: *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 84 e 85, 2010. “Ele foi conduzido à filosofia pela pergunta que constitui o cerne da metafísica clássica em sua formulação aristotélica: que é o ente enquanto ente?” Manfredo de Oliveira lembra, com estas palavras, a motivação inicial de Heidegger na filosofia, mas, como será visto, sua filosofia será permeada pela pergunta em torno do Ser.

³⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 1989, p. 66 “A pergunta agora é como se deve desformalizar o conceito formal de fenômeno e transformá-lo em conceito fenomenológico, e como o conceito fenomenológico de fenômeno se distingue do conceito vulgar. O que será que a fenomenologia deve ‘deixar e fazer ver’? O que é que se deve chamar de ‘fenômeno’ num sentido privilegiado? O que, em sua essência, é necessariamente tema de uma de-monstração explícita?”

³⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 1989, p.66 “No entanto, como se mostrou nas considerações precedentes, o que, num sentido extraordinário, se mantém velado ou volta novamente a encobrir-se ou ainda só se mostra ‘desfigurado’ não é este ou aquele ente, mas o ser dos entes. O ser pode-se encobrir tão profundamente que chega a ser esquecido, e a questão do ser e de seu sentido se ausentam. O que, portanto, num sentido privilegiado e em seu conteúdo mais próprio, exige tornar-se fenômeno é o que a fenomenologia tomou para objeto de seu tema.”

como referência necessária para falar sobre o mundo, a realidade, o ser, ou seja, por instituir a centralidade do sujeito na filosofia”.³⁸ Por isso, *Ser e Tempo* faz uma análise da realidade do homem como Ser no mundo, de suas vivências do dia-a-dia, do que se oculta dos atos concretos da vida humana, ou melhor, do que se oculta da reflexão. Trata-se de chegar ao *Dasein*, mas pelas vivências deste Ser. E o significado universal do *Dasein*³⁹ reside na presença histórica, pois ele é o lugar fático do ente, não há ontologia fora dessa realidade.⁴⁰

Mas o *Dasein* traz em si questões e dificuldades à vida fática que o próprio Heidegger exalta como o lugar do Ser; de certa forma, ele impede uma transparência reflexiva completa. Ou seja, a essência do *Dasein* é a sua própria existência, ele se determina como ente a partir de uma possibilidade que ele é e compreende em seu ser. Nisso está a razão de ser dos privilégios em relação aos outros entes, pois, primeiro este ente é marcado, em seu Ser, pela existência e, segundo, o *Dasein* é, em si, Ser mesmo. Um Ser ontológico, em virtude de sua existencialidade, pois no constitutivo dessa existencialidade está uma compreensão do Ser de todos os entes que não têm sua estrutura. Por isso, o *Dasein* não pode ser compreendido simplesmente pela ou como subjetividade transcendental, a partir da ontologia da coisa. Nesse sentido, a fenomenologia não deve, para Heidegger, partir da percepção ou da intuição do objeto, mas da compreensão que dá à essência um sentido bem diferente daquele dado pela fenomenologia transcendental, pois ela parte do objeto pensado como categoria, para depois voltar ao sujeito, movimento que, para Heidegger, perde em sua facticidade. “Ele entende fenomenologia como ontologia no sentido do espaço de tematização do sempre pressuposto, mas não explicitado do comportamento cotidiano: o sentido do ser”, por isso, “toma o ser humano como mediação necessária para falar sobre o mundo, a realidade, o ser”.⁴¹

³⁸ OLIVEIRA, M. *Antropologia Filosófica Contemporânea*, 2012, p. 116. Nesta mesma página Manfredo de Oliveira explicita o objetivo desta nova visão da filosofia de Heidegger: “...desde o início sua preocupação primeira foi a superação do quadro teórico da filosofia da subjetividade na busca de articulação de uma nova forma de pensar, uma filosofia do ser em que deve desaparecer o privilégio da subjetividade transcendental...”

³⁹ Fazer uma tradução da expressão alemã *Dasein* é uma tarefa quase impossível pela dimensão que alcançou na filosofia. O *Dicionário de Filosofia*, de Nicola Abbagnano, lembra que o termo foi usado pela primeira vez no século XVIII por Spaventa com o termo *Esserci*. E lembra que em inglês a expressão é *There-being* e no francês *Realité-humaine*. “Já na filosofia contemporânea o termo vem correntemente usado no significado específico, estabelecido por Heidegger, como ser do homem no mundo”. ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*, 1982, p.856. Portanto, com tamanha complexidade de significado, opta-se em simplesmente usar a expressão alemã de Heidegger neste trabalho, ou seja, *Dasein*.

⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 1989, p.70 “A universalidade do conceito de ser não contradiz a ‘especialidade’ da investigação, qual seja, a de encaminhar-se, seguindo a interpretação especial de um ente determinado, a pre-sença. É na pre-sença que se há de encontrar o horizonte para a compreensão e possível interpretação do ser. Em si mesma, porém, a pre-sença é ‘histórica’, de maneira que o esclarecimento ontológico próprio deste ente torna-se sempre e necessariamente uma interpretação ‘referida a fatos históricos’”.

⁴¹ OLIVEIRA, M. *Metafísica Estrutural Enquanto Teoria do Ser*. In: *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 85, 2010.

Em Husserl esta facticidade é a própria vida e os fatos na história, onde sempre acontece um retorno da vida aos seus fatos históricos, à sua origem fáctica, onde a filosofia é, então, uma hermenêutica da facticidade. Já a fenomenologia de Heidegger não se reduz a apenas essa hermenêutica da facticidade, mas a uma ontologia hermenêutica com a tentativa de interpretação a partir do próprio hermenêutico, pois, já que o *Dasein* é, em sua estrutura, pré-compreensão do Ser, torna-se uma hermenêutica posterior do Ser e, nesse sentido, Heidegger radicaliza a filosofia da compreensão, fazendo-a fundamental do *Dasein*, ou seja, ele é fundamentalmente hermenêutico porque, como pré-compreensão, o sentido do Ser é sempre atingido, é um sentido já alcançado numa pré reflexiva na estrutura do *Dasein*. É dessa maneira que Heidegger transforma a fenomenologia transcendental de Husserl em fenomenologia hermenêutica, obviamente repensando o sentido de fenomenologia.⁴²

Na etimologia da palavra, Heidegger retoma o significado próprio que os gregos tinham dado: manifestar, trazer à luz o fenômeno. É, em poucas palavras, tudo o que pode manifestar-se, revelar-se, o que era para os gregos o ente. Mas também o ente pode parecer aquilo que não é, trazendo um segundo sentido de fenômeno: a aparência. Esse segundo fenômeno é o que dá sentido ao primeiro e é nessa linha que Heidegger vai distinguir fenômeno. Distinção no duplo sentido; do fenômeno puro tendo em vista a determinação do conceito fenomenológico de fenômeno. Entretanto, se nesta concepção de fenômeno permanecer indeterminado qual é o ente tido como fenômeno e, automaticamente, não se decide se o que se mostra é um ente ou o caráter do Ser do ente, permanece-se no sentido puramente formal do conceito de fenômeno. Com isso, Heidegger não quer ficar apenas naquele conceito de Kant, em que o fenômeno se designa pela revelação à intuição empírica,⁴³ tornando correto o conceito formal de fenômeno, tornando-o um conceito vulgar, acessível. Para tanto, Heidegger parte do própria problemática e detecta o conceito fenomenológico de fenômeno que é precisamente aquilo que sempre se mostra (como se viu na etimologia da palavra) ao próprio conceito vulgar de fenômeno.

Husserl apresenta como ideal fundamental da fenomenologia o retorno às coisas. Estas coisas são os entes. E o que é o ente? É tudo aquilo que se pode dizer que é. Ora, se ente é

⁴² Ele utiliza a fenomenologia para uma nova interpretação da ontologia utilizando tanto o que é clássico da ontologia como o mais moderno a partir de Kant. Nas palavras de M. de Oliveira: “Pode-se dizer que a nova forma de pensar parte tanto da postura moderna quanto da postura da tradição radicalizando-as, isto é, superando-as: a ontologia clássica é superada uma vez que a fenomenologia é caminho necessário”. OLIVEIRA, M. *Metafísica Estrutural Enquanto Teoria do Ser*. In: *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 86, 2010.

⁴³ Para Heidegger o grande limite de Kant foi não ter conseguido penetrar o problema da temporalidade e o motivo dessa falha foi não ter feito uma ontologia da pre-sença, do *Dasein*. Cf. HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 1989, p. 52 e 53.

aquilo que pode mostrar-se a partir de si mesmo e de diversas maneiras, ele se mostra no Ser que, na nossa vida fática, temos (do Ser) uma compreensão vaga e irrefletida que nos faz possível atribuir ser aquilo que se manifesta. Assim, o Ser é a luz que traz tudo à claridade, portanto, é o primeiro que se mostra a partir de si mesmo e, assim, é o objeto da fenomenologia. Nessa perspectiva, a fenomenologia se manifesta como elucidação daquilo que torna possível o manifestar-se dos fenômenos, do sentido de Ser. Eis a superação que Heidegger faz da visão da metafísica tradicional que procura encontrar o sentido do ente em outro ente, de um ente supremo, sim, mas esquecendo o verdadeiro sentido do Ser, e a fenomenologia busca o verdadeiro acesso ao Ser do ente, não através de outro ente, mas, como se viu, indo ao sentido do Ser e fazendo uma elucidação dele.⁴⁴ Por quê? Porque o ente só é compreensível a partir do Ser. Mas no início de sua busca, Heidegger seguia outro caminho. No caminho da fenomenologia a subjetividade não é fonte doadora de sentido a tudo, ele havia colocado o ser humano como ‘*Ex-istência*’, *Dasein*. Portanto lugar privilegiado de manifestação do Ser, sendo o *Dasein* a estrutura primária que se move numa compreensão do Ser. Depois “Heidegger reconheceu que esta postura, embora não falsa, era estreita demais. Daí a reviravolta que ele vai propor: não articular o ser a partir do *Dasein*, mas, ao contrário, interpretar o *Dasein* a partir do ser”.⁴⁵ Nesse sentido, a fenomenologia tem que ser uma ontologia hermenêutica, pois o Ser é o primeiro dado e, portanto, o que constitui o tema próprio da fenomenologia. Esse parece ser, de forma bem clara, o objetivo de *Ser e Tempo*, ou seja, o de uma ontologia capaz de determinar adequadamente o ‘sentido do Ser’ que leva a entender o ente, torná-lo transparente. Mas, para alcançar esse objetivo, é necessário analisar quem é que se propõe a perguntar por tal sentido do Ser. Ora, só pode fazer essa pergunta o próprio ente possuidor desse sentido do Ser e o ente com tal capacidade não poderia ser outro senão o ser humano, nenhum objeto ou coisa se pergunta sobre seu sentido, até nestes é a própria pessoa quem o faz.

Nessa manifestação, o logos tem uma importância significativa para Heidegger nesse desvelamento ou elucidação, porque o fenômeno precisa do logos para manifestar-se, pois o que ‘é’ só se mostra através do logos, logos no sentido de discurso que revela, e assim faz ver aquilo sobre o qual se discursou, sobre o que se discorreu, “como discurso, logos diz [...] revelar aquilo de que trata o discurso [...]. O logos deixa e faz ver aquilo sobre o que se

⁴⁴ Um estudo crítico sobre esta metafísica de Heidegger encontra-se em *Ser e Deus* de L. Puntel, especialmente no capítulo 2. Cf. PUNTEL, L. *Ser e Deus*, 2011, p. 79 – 144.

⁴⁵ OLIVEIRA, M. Metafísica Estrutural Enquanto Teoria do Ser. In: *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 86, 2010.

discorre e o faz para quem discorre e para todos aqueles que discursam uns com os outros”.⁴⁶ Entra aqui também a importância da linguagem, pois o discurso só acontece concretamente nela, que deve deixar ver o que está velado. Essa é a verdadeira relação entre logos e ‘*alétheia*’ (desvelamento do velado). Assim, é na compreensão prévia do Ser que o ente é dado em sua existencialidade, no *Dasein*, ou seja, de sua transcendência ao sentido do Ser, transcendência que constitui seu próprio Ser.

O que se mostra por si mesmo é o fenômeno e a fenomenologia, enquanto discurso, é o deixar ver aquilo que se mostra por si mesmo, ou melhor, é o fazer ver a partir de si mesmo, aquilo que se manifesta tal qual se manifesta, de tal maneira que, para Heidegger, só uma ontologia hermenêutica é capaz de suprir a intenção básica da fenomenologia. Ora, essa visão fenomenológica de Heidegger pretende ser a tematização hermenêutica daquilo que, muitas vezes, não se manifesta, apesar de nele tudo se manifestar. Então o Ser não é fenômeno no sentido vulgar, nem a fenomenologia o transforma em fenômeno no sentido fenomenológico, apenas é o método adequado para a tematização da pergunta filosófica fundamental: a pergunta pelo sentido do Ser. Explicitar esse sentido é a sua tarefa e, assim, a ontologia só é possível como fenomenologia.

Portanto, na ótica de Heidegger, qual seria o papel central da filosofia? Viu-se que é o ser humano o verdadeiro ente que se pergunta pelo Ser, pelo sentido do Ser. Na sua obra *Ser e Tempo*, Heidegger deixa claro que a tarefa central da filosofia é a análise desse sentido do Ser. Uma análise que se efetua pela mediação do ente, não é de forma direta, mas através deste ente que se distingue de todos os outros por sua pré-compreensão do Ser, o *Dasein*, e esse é o caminho transcendental assumido por essa obra. O *Dasein* indica claramente que o ser humano está sempre em uma situação, lançado nela e em relação sempre ativa com ela, de tal maneira que este ente, o ser humano, não é somente aquele que propõe a pergunta sobre o sentido do Ser, mas é também aquele ente que não se deixa reduzir à noção de Ser na visão da filosofia tradicional, em que, é identificado com a objetividade, ou, como diz Heidegger, a simples-presença. As coisas são, de fato, diversas umas das outras e todas são objetos colocados diante do ser humano e nesse estar presente a filosofia viu o Ser, mas o *Dasein* nunca é uma simples presença, porque ele é precisamente aquele ente para o qual as coisas estão presentes e isso se está observando desde a reviravolta de Kant.

⁴⁶ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 1989, p. 62 e 63.

Então, é a existência que marca o modo de ser do *Dasein* e sua natureza.⁴⁷ E sua essência consiste nessa sua existência e não em um ente simplesmente presente, ou o *Dasein*, para Heidegger. Não é uma simples presença que tem o requisito de poder alguma coisa, mas, ao contrário, é primeiramente um Ser possível: o *Dasein* é sempre aquilo que pode ser e a essência da existência é essa possibilidade de atuar do ser humano, que, conseqüentemente pode se escolher, pode se conquistar ou se perder, por isso, é um ente que redonda do seu Ser e a existência é decidida na posse ou na ruína por cada *Dasein* individual.

Sendo a existência o modo de ser da pessoa humana, ela não se pode reduzir a simples objeto, a simples estar presente; a experiência é poder ser, o que significa projetar e é dessa maneira que a existência é essencialmente transcendência, e esta não é, para Heidegger, um entre muitos possíveis comportamentos do ser humano, mas sua constituição fundamental. Essa existência do ser humano é profundamente marcada pelo estar no mundo (*in der Welt sein*) e, nesse aspecto, o mundo não é para Heidegger apenas para contemplar e sim um conjunto de instrumentos para o ser humano, de coisas a utilizar. Dessa forma, estar no mundo significa originariamente fazer do mundo o projeto das ações e dos possíveis comportamentos do ser humano e é a transcendência que institui o projeto ou o esboço de um mundo, o que é, para Heidegger, o ato de liberdade ou a própria liberdade do ser humano. Esta liberdade que o ser humano encontra na transcendência está, por outro lado, configurada ao mundo que está ao seu redor, quer dizer, de um lado o ser humano pode ter seu projeto radicado no ato de liberdade, mas, por outro, esse projeto o limita pela sua dependência das necessidades e pelo conjunto de utensílios que é o mundo. O *Dasein* no mundo significa, obviamente, cuidar das coisas que acontecem para que, sendo projeto, o *Dasein* utilize as coisas como conjunto do mundo que o cerca e o limita.

Nesse ponto, a ontologia de Heidegger se aproxima de Kant, pois o mundo vem a ser graças ao seu ser utilizável e o ser das coisas equivale ao seu ser utilizado pelo ser humano, ou seja, é o ser humano que dá sentido e utilidade às coisas. Portanto o ser humano está no mundo e envolvido nele não como mero espectador, mas dando sentido e transformando o mundo, no qual, ele próprio, o ser humano, também se forma e se transforma a si mesmo.

⁴⁷ Considerando esta concretude da existência, Heidegger se pergunta pela razão que levou a metafísica a não compreender o sentido da vida fática. Percebe que a metafísica “pensou o ser como ‘presença permanente’, isso é, ser como o que está aí, como o representado, como o objetivado, o que para Heidegger significa nunca como o ser mesmo o que a faz incapaz de captar a vida como facticidade e historicidade. Isso torna premente a pergunta pelo sentido do ser como pergunta por ser e tempo em que o tempo se mostra como o horizonte transcendental da pergunta pelo ser”. OLIVEIRA, M. Metafísica Estrutural Enquanto Teoria do Ser. In: *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 87, 2010.

Essa filosofia de Heidegger que insere a existência do ser humano no mundo, se distancia da visão de Husserl e da filosofia tradicional, onde o ser humano seria apenas um espectador. Não, para Heidegger ele não só contempla, mas participa e utiliza as coisas que lhe interessam e isso vai moldando o próprio ser humano, pois ele compreende uma coisa quando sabe o que fazer dela e compreende melhor a si mesmo, quando sabe o que fazer consigo, ou melhor, quando sabe o que pode ser. Assim Heidegger dissolve a questão gnosiológica que propõe o conhecer dentro do cognoscente e depois não consegue sair do teatro interior da mente (aqui tem-se uma superação de Kant).

Com tudo isso, pode-se notar claramente qual é a tarefa da ontologia transcendental para Heidegger: oferecer o fio condutor para a ontologia hermenêutica que tem a missão de desvelar a transcendência. E é essa ontologia existencial heideggeriana que insere o ser humano dentro das peripécias do mundo que muito iluminará a Teologia antropológica de Rahner, pois, ao mesmo tempo que o ser humano é o Ser no mundo, é também o Ser com os outros: não há um sujeito sem mundo, como também não existe um eu sem os outros.

2 O TRANSCENDENTAL NO OYENTE DE LA PALABRA

Nesta obra – *Oyente de la Palabra* – Rahner faz sua especial relação entre Filosofia e Teologia,⁴⁸ criando um belo diálogo entre a fé e a religião e a nova visão de ontologia transcendental. Por isso, o que vimos até aqui sobre filosofia transcendental foi de muita importância para se entender a antropologia como abertura e relação com Deus que Rahner descreve no *Oyente*. E, como já diz o nome, pode-se iniciar esta fase do trabalho com uma pergunta fundamental que é, de certa forma, a causa deste escrito de Rahner: Quem é o ouvinte? Ou então, que ouvinte poderá escutar a mensagem mais autêntica do cristianismo? Sem dar respostas a essas perguntas, tão existenciais, Rahner não teria desenvolvido seu pensamento transcendental do ser humano.

E é exatamente essa essência que é buscada no *Oyente*. Rahner vai atrás dos pressupostos que fazem do ser humano um receptor da mensagem divina, e o que ele frisa é a maneira que os pressupostos se entrelaçam para tal acolhimento. Isso não significa que o cristianismo os considere como algo dado e pronto, como algo já realizado em todos os indivíduos em que, sem os quais, a mensagem cristã não seria acolhida. Mas para Rahner são pressupostos antropológicos que muito explicam a potencialidade humana de acolhimento da mensagem cristã ou divina.⁴⁹

Na verdade, esta mensagem é que cria os pressupostos no ser humano, porque, na sua natureza e na sua compreensão, o ser humano possui uma circulação inevitável entre o que se diz, o que se ouve e o que se entende. Por isso, a mensagem age no sentido de situar o ser humano perante a verdade real e profunda do seu ser; uma verdade a que o ser humano está inevitavelmente preso, “ainda que seja, como diz Rahner, em última análise, a infinita amplidão do incompreensível mistério de Deus”.⁵⁰

⁴⁸ Também como uma contribuição sobre a relação entre a teologia e a filosofia, consultar *O teológico na filosofia* no verbete *Filosofia* em: LACOSTE, Jean-Yves et alii. *Dicionário Crítico de Teologia*, 2004, p. 746ss.

⁴⁹ Ao se iniciar um estudo do *Oyente de la Palabra*, é importante acentuar que Rahner segue Maréchal no sentido “de que no conhecimento da experiência esteve sempre implicada uma compreensão metafísica do Ser”. Por outro lado, ocorre uma diferença quando Rahner utiliza os elementos da análise transcendental numa ordem distinta de Maréchal, isto é, enquanto que para este “só no termo da fase redutiva se prova a validade fundamental do Ser, esta aparece em Rahner já no início, como condição de possibilidade não só do juízo mas também da questão como realização inevitável da pessoa”. É a condição da pessoa de perguntar que vai ser plenamente desenvolvida no *Oyente*. Cf. MUCK, O. Fundamentos Filosóficos da Teologia de Karl Rahner. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 60, 2004, p. 380 e 381.

⁵⁰ Rahner, K. *Curso Fundamental da Fé*, 1989. p. 37.

2.1 Filosofia da Religião e Teologia

O *Oyente de Palabra* é uma obra teológica, ou melhor, uma obra de antropologia teológica de abertura do ser humano para o mistério infinito de Deus. Mas Rahner busca expor essa dimensão não sem um diálogo com a dimensão metafísica, buscando, assim, na filosofia, muitas respostas da essência humana para o cristianismo. Na verdade, o *Oyente* tem suas primeiras luzes no *Espíritu en el Mundo* onde Rahner busca conceitos filosóficos na metafísica do conhecimento de Santo Tomás de Aquino (*Summa Theol. I q 84 a 7*).

Dessa maneira, a metafísica é, para Rahner, a primeira ciência entre todas, pois as próprias ciências empíricas, antes de empreenderem uma investigação, já partem ou contam, de antemão, com uma lei pré-estabelecida aprioricamente, pois é o próprio ser humano que busca o porquê de um objeto.⁵¹ Dentro disso, a ciência empírica apenas apresenta o método em sua atividade de buscá-lo. A metafísica é, então, a ciência primeira e é aquela que une as ciências porque, tratando da essência humana, ela constitui a base de todas as ciências, pois as ciências só acontecem porque o ser humano as desenvolve, ou seja, a essência da ciência não é outra coisa senão o fazer do ser humano, o que, necessariamente, também implica perguntar pela essência deste. E quem entende e conhece a natureza do ser humano é a metafísica.⁵²

É dentro deste mundo humano que Rahner parte com sua reflexão sobre a relação entre teologia e filosofia da religião, ou seja, partindo da definição teórica do fazer humano ou de como o ser humano deve agir existencialmente, onde as questões sobre a teoria das ciências não são uma simples curiosidade, mas algo existencial do próprio ser humano. Sendo assim, o que envolve a teologia e a filosofia é uma reflexão metafísica sobre o fundamento que constitui a origem de cada uma delas, é uma reflexão que automaticamente vai levar à reflexão sobre o ser humano, pois é ele o ente que as cultiva. Por isso, a reflexão de Rahner não é outra coisa senão uma antropologia, pois os pressupostos que aparecem nessa sua reflexão inicial de entrelaçamento entre filosofia e teologia, referem-se à essência do ser humano, sempre na sua realidade histórica onde encontra a revelação cristã.

⁵¹ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 17 “Existe, por tanto, una ciencia fundamental unitaria, que se debe proporcionar por primera a estas ciencias particulares los objetos em sus estructuras apriorísticas presupuestas ya en cada caso, como también los principios formales de su conocimiento que de ellas se siguen, y al mismo tiempo motivar en forma primigenia estas ciencias en cuanto acaecer *humano*, por lo que hace a su necesidad y peculiaridad”. Esta é uma definição de Rahner muito baseada nos conceitos de metafísica de Aristóteles.

⁵² RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 19 “En efecto, una ciencia sólo se capta en su base cuando se la comprende no ya simplemente como ‘sistema’ o ensamblaje de tesis que tienen vigor em si, sino como ser propio del hombre, en cuanto éste es el ente que piensa y debe pensar las tesis”.

Faz-se necessário, então, entender bem o que é, para Rahner, filosofia da religião e teologia para descobrir onde se encontram os entrelaçamentos entre essas duas ciências. Primeiramente ele aprofunda e define o conceito de filosofia da religião e o que se encontra é isto: “A filosofia da religião [...] é o saber que, partindo do homem, se pode alcançar acerca da devida relação do homem com Deus, com o absoluto. [...] não é uma ciência que repousa em si mesma, porém um momento intrínseco da ontologia geral”.⁵³ Fica claro que para Rahner o conhecimento de Deus não está simplesmente na história, na psicologia descritiva da religião ou alguma outra ciência, mas no ser humano mesmo e a filosofia da religião tem o papel de fazer essa ponte, criando uma relação entre Deus e a pessoa, porque o ser humano não consegue captar imediatamente, na sua identidade e em sua experiência, Deus em sua realidade. Através da metafísica, a filosofia o ajuda a descobri-lo como fundamento absoluto dos entes e do conhecimento do Ser.⁵⁴

Apropriando-se da ideia de Santo Tomás de Aquino, Rahner traz a concepção de que Deus se dá sempre unicamente como princípio de todo o Ser, por ser o Ser Absoluto, porém nunca como sujeito, quer dizer, matéria, de uma ciência particular puramente humana. E este é, de certa forma, o desafio da filosofia quando pretende motivar cientificamente, por meio da metafísica, a filosofia da religião como ciência. O que pode servir realmente de motivação como ciência para essa questão não é outra coisa senão a própria metafísica, ou seja, a motivação científica que a filosofia pode usufruir, não pode ser senão a automotivação da metafísica. Então fica claro que a questão da filosofia da religião está na metafísica, e, sobre tal questão, Rahner faz a seguinte colocação: “A pergunta em torno da filosofia da religião vem a se converter na pergunta de por que o homem cultiva necessariamente metafísica, do que é esta e como uma metafísica humana chega a Deus”.⁵⁵ Metafísica seria então algo intrínseco no ser humano, ainda que este não tenha plena consciência do que é metafísica, pois o que chama a atenção para Rahner é aquela abertura ou uma busca permanente pelo transcendente. Aí deve a filosofia da religião se concentrar e procurar, como ciência, a resposta da relação do ser humano com Deus.

⁵³ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 20.

⁵⁴ Ao demonstrar a necessidade do conhecimento do Ser para compreender a filosofia da religião, Rahner mostra seu método heideggeriano de investigação. Entretanto o que Heidegger chama de método fenomenológico, para Rahner é transcendental. O. Muck diz: “O método com que a problemática filosófica a partir do objeto deve ser explicada é denominado em Rahner por transcendental e em Heidegger por fenomenológico”. MUCK, O. Fundamentos Filosóficos da Teologia de Karl Rahner. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 60, 2004, p. 381. De fato, no §7 de *Ser e Tempo*, Heidegger explicita: A expressão ‘fenomenologia’ diz, antes de tudo, um conceito de método. Não caracteriza a quiddidade real dos objetos da investigação filosófica mas o seu modo, como eles o são”. HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 1989, p. 57

⁵⁵ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 21.

Isso, então, é a tarefa da filosofia da religião. E a teologia, onde colocá-la neste universo? Depois de uma renovação transcendental na filosofia, Rahner assume um papel fundamental para respostas modernas que também a teologia deve oferecer ao ser humano contemporâneo. Ele começa conceituando e deixando claro que a essência da teologia não é ser uma ciência que depende do ser humano para se constituir, antes, originariamente, ela é o ouvir a Revelação que Deus faz de si mesmo conforme seu livre desígnio, Revelação que acontece de forma privilegiada na palavra que deve ser acolhida pelo ser humano. Por isso, a teologia não é um apanhado de proposições válidas e criadas pelo pensar humano, mas é este comunicar-se de Deus. E quando a pessoa humana ouve essa comunicação, acolhe a palavra da Revelação no seu intelecto, fazendo-a objeto de seu pensar que interroga, sistematiza e coordena no complexo total do saber humano, é, para Rahner, uma nova forma de ciência teológica. Uma ciência que tem como algo fundamental o ouvir, pois o que o ser humano desenvolve é o que ele acolhe livremente e como aceitação do que Deus imprevisivelmente revela.

Vale aqui lembrar que, para uma verdadeira e efetiva Revelação cristã, a capacidade concreta de ouvi-la está constituída por dois momentos: pela transcendentalidade espiritual do ser humano, ou sua subjetividade, e pela sua elevação ou iluminação superior por graça do existencial sobrenatural. Mas este existencial sobrenatural não significa uma faculdade nova, porém uma iluminação interior da própria subjetividade ou transcendentalidade, na qual só se pode produzir a capacidade de ouvir a Revelação, considerando a função da estrutura fundamental do espírito humano. Considerar essa estrutura humana não é outra coisa senão um belo desenvolvimento antropológico de Rahner, buscado, está claro, no desenvolvimento transcendental que o precedeu.

Voltando à questão da teologia nessa dimensão antropológica, Rahner parte do princípio de que o ser humano não é um teólogo de fato, mas o considera como aquele que conta, entre suas possibilidades essenciais, a de ser teólogo pela acolhida da mensagem livre e imprevisível de Deus e, desde que, diante da graça e da manifestação da palavra, Deus lhe confere a plena capacidade de ouvir. Isso significa que é essencialmente necessário que a graça eleve interiormente o ser humano, a fim de que a mensagem ouvida seja efetivamente teológica. Nesse sentido de desenvolver um estudo, leva a uma separação, ou diferença, entre teologia e filosofia da religião, mas, na verdade, Rahner segue um caminho contrário: parte do ser humano que conhece naturalmente (não entendido aqui em sentido rigorosamente teológico em oposição à elevação por graça, naturalmente se refere ao ser humano enquanto

está consigo filosoficamente), não para chegar à essência intrínseca da teologia, porém a uma analítica da possibilidade de perceber a revelação de Deus, na verdade uma possibilidade ontológica que constitui o ser humano no pleno desenvolvimento do seu Ser.

A Segunda dificuldade que implica a definição de como a teoria das ciências enfrenta a relação entre duas ciências, é se tal definição há de ser aplicada na relação entre teologia e filosofia da religião. Deve-se partir do conhecimento que se tem de cada uma dessas ciências. Com efeito, há que se perguntar pelo fundamento metafísico comum, a partir do qual ficam constituídas, pela primeira vez, ambas as disciplinas, ou melhor, para captar sua relação mútua, em que se remonta à raiz comum. Porém, como seria isso possível, tratando-se dessas duas ciências? Na filosofia, chega-se pela metafísica. Mas surge a questão se se pode construir a teologia somente com a metafísica. Ora, se a metafísica, enquanto ontologia geral, já constrói o conhecimento de Deus na filosofia da religião, não chega, em todos os casos, muito tarde a teologia? Já não está de antemão decidido o que precisamente tratava a teologia, entendida como o efetivo escutar da revelação de Deus realmente ocorrida, revelação que havia de criar e determinar primeiríssimamente a devida relação do ser humano para com Deus? Nessas indagações e dúvidas, parece que uma disciplina já substitui a outra, no caso a filosofia tornaria a teologia inútil, porque já responderia a todas questões da relação entre Deus e o ser humano e a teologia só daria mais uns retoques. Se a realidade fosse essa, Rahner pergunta-se: “Destá maneira, não se despoja a teologia de sua dignidade e de sua consistência própria, que reside em si mesma, independentemente de toda a metafísica?”⁵⁶

O fundamento da teologia está na Revelação, que é um fato histórico e que não depende do que nós achamos ou de nossas descobertas nas diferentes épocas e lugares. O fato histórico é uma peculiaridade da Revelação, por isso irrepetível e também por isso a Revelação é inseparável desse momento da história, pois foi quando a Palavra de Deus se apresentou aos homens revelando-o a si mesmo. Já a filosofia da religião, usando a metafísica para falar do divino, aparece como sendo uma ciência essencialmente supranatural ou supra-histórica. O que significam tais dimensões? Rahner explica que, usando a metafísica para se fundamentar, a filosofia da religião acaba construindo uma religião, que por princípio, é independente de fatos históricos, uma religião que pode chegar a qualquer tempo e de qualquer ponto da existência histórica de cada pessoa e, dessa maneira, acaba sendo uma religião que pode sempre se recriar, independente do lugar ou do tempo; sua plenitude acontece toda vez que o espírito humano, independente do lugar ou da época, alcança as

⁵⁶ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 26.

ideias eternas do verdadeiro, do bom, do belo, etc. Fica clara aqui a diferença entre a teologia e a filosofia da religião, mas, mesmo assim, o que Rahner pretende é mostrar a ligação que existe entre essas duas ciências. Parece-lhe claro que as duas, apesar da dualidade, se compreendem e derivam de um fundamento comum, mesmo tendo a consciência de que a missão parece ser descabida e toda essa questão de relação entre filosofia da religião teologia está sendo aqui aprofundada, porque é a posição histórica do ser humano que está em jogo nas respostas de Rahner.

De fato, ele parte, em sua reflexão, tendo clareza de que a filosofia da religião “tem que deixar intacta a intrínseca autonomia e historicidade da teologia”,⁵⁷ ou seja, não pode determinar o que a teologia deve fazer ou determiná-la numa religião natural, nem traçar linhas, nesse sentido, que a teologia só teria que seguir ou completar. Portanto, para Rahner, a tarefa da filosofia da religião é demonstrar ao ser humano uma eventual revelação de Deus, com isso, a filosofia da religião não deve ter a pretensão de criar uma religião baseada nela mesma, pois a teologia a acabaria anulando com a Revelação. Revelação que Deus faz de si na história e, por isso, é importante que a filosofia da religião deixe que a criação e a determinação da religião fiquem nas mãos desse Deus revelado. Nessa linha de reflexão, coloca-se a metafísica como uma filosofia que reconhece a Deus como o Desconhecido livre e ao ser humano como um ser histórico por sua transcendentalidade subjetiva. É uma visão que remete o ser humano à sua história na historicidade e, por isso, o obriga a ouvir uma eventual palavra de Revelação desse Deus livre e desconhecido. Conceber Deus como o ‘Desconhecido livre’ com a metafísica humana, não é, para Rahner, fazer um pré julgamento *a priori* de como irá agir esse Desconhecido pessoal e livre com o homem, nem a forma de como quer revelar-se esse Deus e suas relações. E, sendo assim, “esta é e pode ser tal enquanto autêntica metafísica ‘natural’, e, por si mesma, cede a precedência a uma possível teologia”.⁵⁸

Essa precedência da metafísica é preparar um lugar para a teologia, mas fique claro aqui que essa posição de Rahner não significa um desaparecimento da filosofia, ao contrário, para ele a teologia pressupõe a filosofia como uma condição de possibilidade. Isso fica bem claro quando diz que “uma tal metafísica define a natureza do ser humano como um ser essencialmente histórico que deve prestar ouvido a uma eventual revelação de Deus, a

⁵⁷ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 27

⁵⁸ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 28.

filosofia da religião vem ser a única motivação possível da teologia”.⁵⁹ Dessa maneira, está claro que para Rahner a filosofia da religião e a teologia podem unir-se metafisicamente na questão científico-teorética com os mesmos fundamentos, tendo uma íntima relação. Por isso, a perguntar que se faz sobre a relação entre as duas se torna uma pergunta plenamente centralizada, pois se pergunta por uma mesma coisa: como acontece isso? Para Rahner, é tratar do mesmo problema metafísico porque é na reflexão metafísica que se pode definir o ser humano como aquele em que, na sua história, deve estar a centralidade da revelação de Deus, que, na metafísica desse ser humano histórico, aparece como o Desconhecido. Fica, dessa maneira, clara e estabelecida a relação entre teologia e filosofia da religião, pois, para Rahner, chega-se aí ao conceito de filosofia da religião, uma motivação pré-teológica possível da teologia e nisso se concebem em suas peculiaridades e diversidades, formando um mesmo fundamento.

Todo esse início em que se aprofundou essa preocupação de Rahner em verificar e aprofundar a filosofia da religião e a teologia como disciplinas que não estão separadas, mas ao contrário, são plenamente íntimas, tem como objetivo fazer uma introdução do aprofundamento antropológico que o autor faz no *Oyente*. Ou seja, Rahner procura inicialmente demonstrar que a teologia é uma ciência que está profundamente ligada à filosofia e que, se a compreendemos melhor, é porque age em nós uma dimensão metafísica transcendental, por isso o que segue é uma antropologia metafísica.

Essa antropologia deve ser entendida numa dupla forma da natureza humana: o ser humano é espírito; e o ser humano é um ser histórico. Na primeira forma é espírito porque o Deus que se revela é o Deus desconhecido, o Deus livre e não são as coisas do mundo ou os simples sentidos do homem que poderão defini-lo, de tal modo que não são as coisas de baixo que poderão criar uma relação, mas Deus mesmo e o homem devem sempre contar com essa revelação, a qual torna o ser humano ainda mais humano devido à sua transcendência. E nisso está precisamente a segunda forma, a histórica, pois é como espírito, e não apenas de corpo, que o ser humano está presente na história, e é esse lado espiritual que o faz olhar para sua própria história onde acontece a revelação como fato histórico. Aqui é que o ser humano, por sua natureza, se volta de maneira apriórica em sua originalidade como ser humano que é: ouvinte da palavra revelada. E se Deus não falar? Essa dimensão metafísica na pessoa humana

⁵⁹ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p.28. Também na sua outra obra – *Curso Fundamental da Fé* – Rahner expressa este pensamento: “A teologia implica, pois, uma antropologia filosófica que possibilita essa mensagem de graça vir a ser aceita e acolhida de maneira genuinamente filosófica e racional, e que dela dá razão de forma humanamente responsável”. RAHNER, K. *Curso Fundamental da Fé*, 1989, p. 38.

é tão evidente para Rahner que, mesmo nessa situação, o ser humano ouviria o silêncio de Deus.

2.2 Metafísica como Luz do Conhecimento Transcendental

A relação entre filosofia da religião e teologia no pensamento de Rahner, vista acima, abre a porta da metafísica antropológica como disciplina importante e indispensável para que a pessoa pergunte, encontre e experimente a dimensão do Ser Infinito. Filosoficamente falando, a metafísica foi amplamente abordada por Rahner na obra *Espíritu en el Mundo* (*Geist in Welt*), onde Rahner aborda diretamente o Artigo 1 Questão 84 da Suma Teológica de Tomás de Aquino, de tal maneira que essa obra filosófica de Rahner se transformou num trabalho de resgate da metafísica tomista, transcendendo a própria escola tomista e autores ligados a ela. Rahner vai direto à fonte, não se enquadrando em um neo-escolástico, mas um autor que quer trazer a legítima metafísica de Santo Tomás na linguagem transcendental moderna.

É uma linha de reflexão muito similar de Maréchal, que a desejou como uma nova escolástica nos moldes transcendentais kantianos, com intenção de superar o próprio Kant. Já Rahner vai na mesma direção de Kant, resgatando, ou querendo resgatar, a contribuição de Tomás à antropologia com a metafísica, confrontando-a com os tempos modernos. Para isso, Rahner entende a metafísica como algo intrínseco no ser humano, é como se já nascêssemos com essa ciência que é, para ele, primogênita de qualquer outra ciência (acima foi visto essa questão). Em uma de suas definições no *Oyente de la Palabra* Rahner diz: “A metafísica fala sempre de coisas que ‘já se sabem e que se tem sempre sabido’. Não é como uma ciência particular, o descobrimento de algo que anteriormente não se conhecia, mas o conhecimento metódico reflexivo do que já se conhecia desde sempre”.⁶⁰ Heidegger é quem dá a Rahner um método fenomenológico moderno para interpretar essa metafísica antropológica através da sua hermenêutica fenomenológica do Ser, pois é através dessa hermenêutica que Rahner chega a uma compreensão melhor do ente. “Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente” (HEIDEGGER, p. 33).⁶¹

⁶⁰ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 47.

⁶¹ Rahner teve esta influência metodológica do assim chamado ‘primeiro Heidegger’, especialmente por causa dos dois anos de aulas com o filósofo: “Sigue durante cuatro semestres las clases de M. Heidegger”. NAVARRO, Juan B. *Diccionario de Teólogos/as Contemporáneos*, 2004, p. 788. Entretanto, o próprio Rahner testemunha que este contato não perdura na segunda fase de Heidegger, sobre isso ver: SCHICKENDANTZ, C. *La relación entre Martin Heidegger y Karl Rahner. Una recepción y diferenciación todavía por escribir*. Disponível em: http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0049-34492008000200012&script=sci_arttext

Conhecer bem essa dimensão da metafísica é fundamental em Rahner para que ninguém confunda o que é da subjetividade e o que é de Deus. Só assim é que a filosofia da religião encontra seu sentido e sua relação com a teologia,⁶² já que a função primordial dessa filosofia não é outra senão fazer o ser humano dar ouvido à sua própria história, para ver se ele se dispôs a ouvir a Palavra de Deus. Com isso, verifica-se uma coisa: para Rahner a pessoa, sabendo ou não, consciente ou não, faz metafísica, porque é uma ciência humana, mas uma ciência que sempre leva em si uma insegurança e uma obscuridade pelo fato de fazerem parte da própria essência do ser humano. Esse fato de a pessoa fazer em si metafísica, é algo extraordinário e demonstra uma dimensão única do ser humano, leva também um problema para a metafísica: os limites e a estreiteza da própria pessoa humana. É um ser finito e essa finitude não atinge só a metafísica, mas a própria revelação de Deus.

Essa condição limitada e finita do ser humano poderia fazer com que muitos pensadores desistissem de fazer uma reflexão da pessoa como lugar da metafísica e, principalmente, como lugar de revelação de Deus. Mas em Rahner, ao contrário, só fez com que ele se interessasse mais ainda pelo ser humano e, o que se percebe, é que ele olha por cima desse limite, como Santo Tomás, e vê no homem o único ser capaz de situar-se perante si mesmo e que pode questionar tudo. Aliás, deve ser por isso que no *Oyente de la Palabra*, Rahner parte quase sempre, em suas reflexões, de uma pergunta, pois nessa abertura do ser humano a tudo, tudo o que se pode expressar pode se transformar em pergunta para o próprio ser humano. O que Rahner faz, então, é explorar a intuição sensível da pessoa, já que é aí que acontece a metafísica e que também acontece a revelação de Deus.

É nessa reflexão que Rahner volta toda seu pensamento sobre a metafísica, mirando o Ser do ser humano, tendo, obviamente, consciência de que não é uma tarefa fácil, ao contrário, sabe que sempre vai se deparar com a problemática da forma conceitual e científica desse Ser. Mas sabe que é a única forma da pessoa ser um Ser que crê. Então, é onde devem estar também todas as respostas para o ser humano ser um ouvinte de Deus, um ouvinte da Palavra de Deus. Através desses conceitos é que Rahner encontra as linhas fundamentais para uma análise metafísica do ser humano em vista de sua capacidade de perceber a mensagem de Deus e formular uma questão ou reflexão metafísica. Isso leva, forçadamente, a elaborar uma

⁶² MUCK, O. Fundamentos Filosóficos da Teologia de Karl Rahner. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 60, 2004, p. 385. “A metafísica, desde sempre presente na vida humana, é desenvolvida para solucionar a questão da relação da Filosofia da Religião e da Teologia, e, a partir daí, valorizada em termos de uma Filosofia da Religião e de uma Teologia Fundamental”.

questão do Ser. E como Rahner começa essa reflexão? Como se viu, não poderia ser de outra maneira que perguntando: “Qual é o sentido do ‘Ser’?”⁶³ Isso porque metafísica é, em si, a pergunta pelo Ser do ente. Uma dimensão que Rahner faz questão de deixar clara e que faz parte do ser humano, é algo que ele simplesmente pratica e o que se deve considerar é que justamente isso, ou essa dimensão do ser humano é que faz toda a diferença, é o que faz com que a pessoa perceba a si mesma. Uma dimensão espiritual que só existe no ser humano como sujeito de si mesmo.⁶⁴ Uma outra obra em que Rahner explana essa concepção, é o *Curso Fundamental da Fé*. Já na introdução ele deixa claro que, para não dar muitas voltas, não quer, naquela obra, buscar reflexões apriorísticas no campo do conhecimento sensitivo, na multidão de fatos que ocorrem no tempo e no espaço, mas “queremos nos voltar logo para a totalidade do conhecimento espiritual do homem, no qual ocorre a autopossessão do sujeito que sabe, a *reditio completa*, o total retorno do sujeito a si mesmo”.⁶⁵ Sobre a estrutura dessa autopossessão está no próprio sujeito, porque ele é, basicamente e por sua natureza pura, abertura para o todo e, mais ainda, para o Ser como tal. O segredo dessa dimensão para Rahner está no fato de que o ser humano sabe se reconhecer como ser finito e, ao fazer isso, ele não só ultrapassa a limitação do conhecimento de seus objetos, mas a sua própria finitude acaba sendo também superada.

Para entender melhor essa possibilidade de o ser humano poder ir além da sua finitude, Rahner recorre ao que ele chama de *experiência transcendental*. O que seria?! Para Rahner, é “a consciência subjetiva, atemática, necessária e insuprimível do sujeito que conhece, que se faz presente conjuntamente a todo ato de conhecimento, e seu caráter ilimitado de abertura para a amplidão sem fim de toda a realidade possível”.⁶⁶ Algo que só o ser humano consegue, só o ser humano atinge esse saber atemático de qualquer objeto, por isso é chamada transcendental tal experiência, pois faz parte da própria estrutura ou das estruturas necessárias

⁶³ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 50. Essa pergunta metafísica que Rahner lança como essencial para chegar ao Ser da pessoa, é a mesma questão que Heidegger faz no início de *Ser e Tempo* como ponto central do seu estudo metafísico. No §2 Heidegger inicia dizendo: “Deve-se colocar a questão do sentido do ser. Tradando-se de uma ou até da questão fundamental, seu questionamento necessita, portanto, de uma transparência conveniente”. HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 1989, p. 30. Antes disso, Heidegger havia expressado a despreocupação geral em buscar o sentido do Ser: “...formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do ser como lhe sanciona a falta. Pois se diz: ‘ser’ é o conceito mais universal e mais vazio”. *Ibidem*, p. 27.

⁶⁴ Essa dimensão o faz aberto e lhe possibilita muitos conhecimentos, pois, mesmo que a pessoa não saiba ou não perceba, está fazendo metafísica. “El hombre no puede, en su pensar o en su operar, detenerse en esto o en lo otro. Quiere saber lo que es todo junto en su unidad, en la que todo le está ya siempre presente. Pregunta por los últimos fundamentos, por el fundamento único de toda la realidad, y [...] pregunta por el ser de todo ente, de todo lo que es. Hace, pues, metafísica”. RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 50.

⁶⁵ RAHNER, K. *Curso Fundamental da Fé*, 1989, p. 32.

⁶⁶ RAHNER, K. *Curso Fundamental da Fé*, 1989, p. 33.

e insuprimíveis do próprio sujeito que conhece.⁶⁷ No fundo é a experiência da transcendência, onde a estrutura do sujeito e também, conseqüentemente, a estrutura última de todo objeto concebível de conhecimento, está presente na identidade. Essa experiência do sujeito, impressa em sua própria identidade, não é outra coisa senão metafísica ou um fazer metafísica porque o ser humano, na sua existência, constitui um Ser como algo absoluto, especialmente nos entes fundamentais da sua vida, como o impulso vital e a morte, a matéria que o cerca, a economia etc., tornando-se, dessa maneira, centro de tudo o que o rodeia e de tudo o que ele é, tudo o mais é um auxílio para essa compreensão.⁶⁸ O ser humano, assim, expressa o que entende e o que quer entender do Ser e como ele mesmo se interpreta como compreensão do Ser. Uma atitude que é um fazer metafísica na concepção de Rahner, e é algo tão profundo no ser humano que ele chega a dizer que, ainda que alguém não se interrogue sobre o Ser do ente, ou o considere obscuro e vazio de sentido o negue expressamente, já está dando uma resposta à pergunta metafísica.⁶⁹

Deve-se, portanto, fazer metafísica, querendo ou não, desejando-a ou negando-a, pois, para Rahner, está claro que ela é uma essência natural do ser humano que o conduz a Deus, ou, se se preferir, ao Absoluto. “Segundo o pensamento de Rahner, a metafísica agarra o desejo ontológico fundamental que lembra Heidegger, ou seja, a questão do sentido do ser”.⁷⁰ E é dessa maneira que no *Oyente de la Palabra* Rahner quer ir descobrindo essa abertura do ser humano ao Ser Absoluto, caminho que não será descoberto se não conhecer a metafísica e,

⁶⁷ Pode-se perceber aqui uma estrutura que Rahner herda de Heidegger, sempre lembrando que em Heidegger a visão é fenomenológica e não transcendental do ser humano, entretanto aí está a abertura e o lugar do Ser, é o *Dasein*. E “a abertura ao ser é, assim, a estrutura básica do *Dasein*, o que significa dizer que nós já sempre nos situamos numa compreensão do ser”. OLIVEIRA, M. *Antropologia Filosófica Contemporânea*, 2012, p. 117. Também O. Muck demonstra essa visão e diferença em Rahner: “Primeiro, parte da consciência da pessoa, na qual já existe, desde sempre, a compreensão do ser que sustenta a sua vida. Seguidamente, isto é visto como a ‘questão do ser’ à qual é dada uma resposta pessoal que já estava pressuposta desde sempre”. MUCK, O. Fundamentos Filosóficos da Teologia de Karl Rahner. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 60, 2004, p. 384

⁶⁸ Novamente se encontram traços heideggerianos na concepção de metafísica de Rahner. O Dicionário Crítico de Teologia coloca a seguinte concepção de Heidegger sobre metafísica: “Em Heidegger, um novo objeto é identificado sob o nome de metafísica, pelo qual se deve entender um modo de pensamento finito (“fim da met.”), portanto nascido (na Grécia) e mortal, governado por pressuposições que não podem ser criticadas (por ex. certo império da *presença*, certo *esquecimento do ser* em benefício do ente), e o pensamento vivo recebe como tarefa a de ‘ultrapassar’, *überwinden* (Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens’, em *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, 61-80). E como todo discurso vinculado ao *logos* grego foi metafísico durante a era da met., é evidente que a tarefa atribuída ao ‘pensamento’ por Heidegger também é atribuída *ipso facto* a toda teol. que queira sobreviver à met.” Ser em: LACOSTE, Jean-Yves et alii. *Dicionário Crítico de Teologia*, 2004, p. 1644.

⁶⁹ OLIVEIRA, M. Teologia e Modernidade em Karl Rahner. In: OLIVEIRA, P.; TABORDA, F. *Karl Rahner 100 Anos*, 2005, p. 22. “Ora, trata-se para Rahner de demonstrar transcendentalmente que a metafísica é possível e necessária, porque pela estrutura de sua inteligência o ser humano já se encontra no nível metafísico, isto é, do ser enquanto tal e em última instância do ser absoluto enquanto condição de possibilidade de captação de qualquer objeto de nossa experiência”.

⁷⁰ MUCK, O. Fundamentos Filosóficos da Teologia de Karl Rahner. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 60, 2004, p. 383.

para isso, tem que se perguntar pelo Ser do ente: questão óbvia da metafísica, mas também outra pergunta é necessária: Qual é o ponto de partida de tal metafísica? Ou seja, não qualquer metafísica, mas esta metafísica que o ser humano faz: “O ponto de partida é o mesmo que em Tomás de Aquino e Kant: o ser humano só possui intuição sensível”.⁷¹

Para se ter alguma resposta, deve-se considerar uma questão óbvia, pois toda pergunta tem um de onde, um princípio de uma possível resposta à mesma pergunta. Ou seja, quando se faz uma pergunta, a resposta tem que estar já embutida, tem que ser algo já intrínseco na pergunta, caso contrário, qualquer resposta serviria, até uma resposta arbitrária, e uma pergunta que aceitaria qualquer resposta não é uma pergunta para Rahner, pois não teria valor, seria a própria pergunta algo indiferente. Por isso, Rahner começa novamente perguntando: “Pois bem, de onde há de sacar sua resposta a pergunta geral da metafísica sobre o ser em absoluto?”⁷² Ou seja, de onde tal princípio deverá tomar resposta, já que a pergunta põe tudo em questão, inclusive a si mesma. E O. Muck aprofunda a importância da questionabilidade para o próprio conhecimento humano ao dizer que “a questionabilidade, a necessidade de perguntar não remete só à finitude, mas também para o estar colado ao mundo próprio do espírito humano e, desse modo, para uma dimensão experiencial do conhecimento humano”.⁷³

Sendo metafísica, o ponto de partida sempre é a pergunta sobre o que é o Ser do ente, mas a metafísica de Rahner no *Oyente de la Palabra* é uma reflexão que vem desde sua outra obra e tese filosófica, *Espíritu en el Mundo*, em que, como já se viu acima, Rahner busca o profundo espírito tomista da metafísica. Na metafísica de Santo Tomás, o princípio é conhecido na medida em que se conhece o principiado, ou seja, na luz da inteligência (*lumen intellectus*), é nesta que são captadas as razões eternas enquanto princípios inteligíveis e é na luz da inteligência que se fundam os primeiros princípios que são a explicitação do ‘*ens commune*’, lugar em que, para Tomás, o objeto metafísico é atingido e conhecido pelo ser humano. Nessa visão tomista, a metafísica não é um conhecimento humano ao lado de outros conhecimentos, mas é a articulação da reflexão sobre o fundamento próprio de cada conhecimento humano, conhecimento pronto de antemão para que todo outro conhecimento se faça possível. Nesse campo metafísico estão as condições de captação de qualquer objeto do conhecimento humano. A metafísica não consiste, dessa forma, simplesmente em intuição

⁷¹ OLIVEIRA, M. Teologia e Modernidade em Karl Rahner. In: OLIVEIRA, P.; TABORDA, F. *Karl Rahner 100 Anos*, 2005, p. 22.

⁷² RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 51.

⁷³ MUCK, O. Fundamentos Filosóficos da Teologia de Karl Rahner. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 60, 2004, p. 386.

de um objeto metafísico, mas numa reflexão transcendental sobre aquilo que todo o conhecimento humano do mundo co-afirma para poder ser possível.

É a reflexão transcendental que leva ao ser humano o sentido mesmo da pergunta, porque só esta o leva à infinitude, o que obviamente desafia o conhecimento humano que, usando os termos de Rahner, “não passa de pequenina ilha no vasto mar ainda não percorrido, ilha flutuante, que pode ser para nós mais familiar do que o oceano...”⁷⁴ Ou seja, a profundidade que o espírito pode chegar é realmente um oceano, mas aventurar-se nesse oceano é muito mais difícil e trabalhoso, permanecer na pequena ilha é que é mais fácil e cômodo. É no perguntar e buscar respostas que o ser humano sai dessa comodidade e se aventura, se arrisca no seu conhecimento. Ora, buscar conhecer sempre mais a transcendência faz com que o ser humano seja ‘*homo religiosus*’ e se torne mais humano porque se torna plenamente aberto ao transcendente, ou, numa linguagem mais metafísica, mais aberto ao Ser, ao Ser Absoluto, ou seja, o ser humano, para ser verdadeiramente humano, depende da questionabilidade, da pergunta pelo Ser.⁷⁵ Essa pergunta pelo Ser não é outra coisa que o ponto de partida da metafísica. A pergunta é o único “ter que...”, diz Rahner, “o homem pergunta necessariamente” e mais “esta necessidade só pode radicar-se no fato de que o Ser se abre ao homem só como interrogabilidade, de que o homem ‘é’ precisamente enquanto ‘pergunta pelo ser’ de que o homem mesmo existe como ‘pergunta pelo ser’”.⁷⁶

Viu-se, dessa maneira, que a pergunta pelo Ser não é uma pergunta qualquer, mas a pergunta que constitui o ser humano enquanto humano.⁷⁷ E, sendo assim, o ser humano é um ser metafísico e a metafísica nada mais é do que a explicitação do Ser do ser humano – enquanto pergunta pelo Ser. Como aquele que pergunta é estruturalmente aberto ao Ser em seu Todo, por isso a metafísica aqui é transcendental, porque o Ser se manifesta como condição de possibilidade do conhecimento objetivo do ser humano através de um retorno ao

⁷⁴ RAHNER, K. *Curso Fundamental da Fé*, 1989, p. 35.

⁷⁵ Por ter esta metafísica em si, o homem sempre é uma abertura, ou, na palavra de Rahner, uma pergunta pelo transcendente e isso é tão profundo no ser humano que ainda que a pessoa apenas acolha a questão para logo resolver objetivamente sua tarefa de conhecer, ou mais, ainda que negue livremente qualquer existência do Ser Absoluto, terá que perguntar e acaba sendo ‘*religiosus*’. “No entanto somente quando a pessoa começa a se perguntar pelo perguntar mesmo e a pensar sobre o pensar mesmo, somente quando volta sua atenção para o espaço do conhecer e não só para os objetos do conhecimento, para a transcendência e não só para o que é entendido categorialmente no espaço e no tempo no interior dessa transcendência, somente então é que essa pessoa pisa no limiar do *homo religiosus*. RAHNER, K. *Curso Fundamental da Fé*, 1989, p. 36.

⁷⁶ RAHNER, K. *Espírito en el Mundo*, 1963, p. 73.

⁷⁷ RAHNER, K. *Espírito en el Mundo*, 1963, p. 74. “Sin embargo, la pregunta metafísica no es una pregunta cualquiera, dentro del horizonte ya irreflexivamente supuesto de la ‘pregunta por el ser’. La pregunta por metafísica es más bien la superación de esta ingenuidad. Es La articulación refleja de aquella pregunta que se impone al hombre desde el nacimiento mismo de su existir: de la ‘pregunta por el ser’”.

sujeito desse conhecimento; é pela pergunta do Ser que se realiza a transcendência do Ser e só pode acontecer no ser humano, ou melhor, no seu conhecimento.⁷⁸ H. Vorgrimler reforça esse lado transcendental da pergunta pelo Ser em Rahner numa íntima relação de Deus e o ser humano, pois, primeiro, Deus está sempre afirmado de um modo implícito na pergunta pelo Ser, e, segundo, “o próprio ser humano também é manifestação, a mais espiritual de todas as manifestações [do Ser]”.⁷⁹ Ou seja, também no ser humano, inserido em sua história, o Ser pode manifestar-se de modo pleno.

E, por que a pergunta metafísica só acontece na pessoa humana? Junto com essa interrogação se encontra uma outra questão importante de Rahner na reflexão metafísica-transcendental, como é possível a pergunta pelo Ser. No *Oyente de la Palabra*, Rahner quer aprofundar ainda mais para compreender melhor o ser humano como ente receptivo e aberto à Palavra e à Revelação. Nisso Rahner percebe que, quando o ser humano pensa e fala, é que desenvolve, ou se capacita a perguntar pelo Ser, tornando tal pergunta necessária e parte da própria existência humana e é no pensar e falar que o ser humano é realmente ser humano.⁸⁰ Entretanto, uma das primeiras considerações sobre o sentido da pergunta metafísica na existência humana é que tal pergunta já pressupõe um saber sobre o Ser,⁸¹ um saber prévio, ainda que não seja explícito, do contrário ela seria impossível e sem sentido para a pessoa humana. Na verdade, a própria pergunta pelo Ser já exprime um certo saber sobre o Ser, isto é, revela uma certa cognoscibilidade do próprio Ser, por isso, Ser é aquilo que pode ser conhecido.⁸² É assim que para Rahner consiste a existência do ser humano, ou seja, no saber prévio do Ser em geral e segue afirmando: “O homem só existe como tal saber (compreensão

⁷⁸ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 52. “Por consiguiente, cuando la pregunta sobre el ser mismo es designada como el punto de partida de la metafísica para toda la respuesta y aserción metafísica, no se entiende solo em su sentido material, sino también en cuando a su existencia efectiva y necesaria en el hombre que pregunta”.

⁷⁹ Ver, VORGRIMLER, H. *Karl Rahner*, 2006, p. 74.

⁸⁰ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 52. “Pero la pregunta sobre el ser [...] forma necesariamente parte de la existencia humana por hallarse ya contenida en toda frase que el hombre piensa o habla; pero sin pensar o hablar no puede el hombre en absoluto ser humano”.

⁸¹ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 1989, p. 31. “Nós não sabemos o que diz ‘ser’. Mas já quando perguntamos o que é ‘ser’ nós nos mantemos numa compreensão do ‘é’, sem que possamos fixar conceitualmente o que significa esse ‘é’ [...] *Essa compreensão do ser vaga e mediana é um fato*”.

⁸² Assim como Heidegger, Rahner não se conforma com um conceito indefinível do Ser. Em *Ser e Tempo* Heidegger lembra que essa ideia surgiu por causa da definição “‘Ser’ é o conceito ‘mais universal’”, p.28. Na verdade Heidegger percebe que isso apenas mostra que o Ser não pode ser concebido como ente. “Daí pode-se apenas concluir que o ‘ser’ não é um ente. [...] A impossibilidade de se definir o ser não dispensa a questão de seu sentido, ao contrário, justamente por isso a exige”. HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 1989, p. 29.

do Ser), de modo que não necessita ser primeiro ‘conduzido ao Ser’, mas que sua compreensão do Ser, que em todo caso já se dá nele, deve ser conduzida a ‘si mesma’”.⁸³

No entanto, o conhecimento real do ser humano só é possível com a antecipação do Ser como tal que é a condição de possibilidade. Rahner recorre, inclusive, ao próprio Santo Tomás que afirma que o saber em torno do Ser em geral não é algo que sobrevém posteriormente ao saber de cada indivíduo, mas ao fundamento prévio deste. “Em uma palavra, diz Rahner, o pensar humano vai sempre acompanhado de um saber inexpresso acerca do Ser como condição do conhecimento dos entes particulares”.⁸⁴ Com isso, já se enfrenta implicitamente a questão do que é este Ser, em cujo conhecimento acompanha todo o desenvolvimento intelectual dos diferentes objetos do intelecto e da ação, daí que a pergunta em torno do Ser acontece na existência do ser humano. Por isso, uma metafísica humana necessariamente sempre será uma analítica do ser humano, ou uma garantia de que não se desvia o olhar do ser humano mesmo quando se fala da metafísica em geral. Daí uma afirmação categórica de Rahner no *Espíritu en el Mundo*: “O ponto de partida da metafísica fica assim determinado por uma peculiar unidade dialética: o homem interrogante é o ponto de partida, e este homem como tal já está implantado no ‘ser em conjunto’”.⁸⁵ Pelo fato do ponto de partida ser o ser humano que pergunta, este também é a fronteira, o limite porque é uma pergunta que provoca esse ponto de partida e nenhuma resposta pode ou consegue ultrapassar o horizonte que a pergunta abre. Em poucas palavras pode-se dizer que o ser humano faz um interrogar contínuo não só de forma científica sobre os objetos e tudo o que o circunda, mas, e principalmente, metafisicamente falando, sobre a própria existência, ou melhor, sobre o Ser da existência, que o leva a sempre perguntar pelo Ser do Ser, o Absoluto.

Isso remete a reflexão à questão do conhecimento *a priori* para Rahner, porque, retornando ao *Oyente de la Palabra*, a pergunta só existe uma vez que já se sabe aquilo de que se está perguntando, algo totalmente incognoscível não se tem como perguntar ou saber. Por isso, diz Rahner que a essência do Ser é conhecer e ser conhecido em uma unidade fundamental. Esta primeira conclusão leva o ser humano num estado de luminosidade pelo fato de fazê-lo estar consigo mesmo (*Bei-sich-sein*) e, na sua subjetividade, à compreensão do

⁸³ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 53

⁸⁴ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 53

⁸⁵ RAHNER, K. *Espíritu en el Mundo*, 1963, p. 76-77. Como o homem está já implantado no ‘ser em conjunto’ é óbvio, para Rahner, que ele vai fazer a pergunta por esse Ser. Mas também se verifica um dilema no autor porque percebe que não tem como dizer em uma palavra de onde parte esse perguntar, por isso diz Rahner que deve partir do nada, “pois abarca, de antemão, o todo para começar seu caminho” p. 76. Entretanto, para perguntar nesse todo e abarcar o Ser no conjunto, o homem se vê obrigado a contemplar seu fim, seu término, o que o leva a reconhecer que é finito.

Ser. Por outro lado, a essência do ser humano é ser abertura absoluta ao Ser em geral, isso significa para Rahner que o ser humano é espírito e essa tese ele chama de antropologia metafísica. E é na perspectiva de conhecer e ser conhecido, acima mencionado, que essa antropologia metafísica se fundamenta e acontece; o saber, tão necessário para a própria pergunta, é aquele que afirma e sustenta o sentido do Ser, que, por sua vez, é para a metafísica o ponto de partida e o ponto de chegada de todo o perguntar. De um perguntar por um Ser que, como se viu acima, tem que ser já conhecido juntamente com o ente – “Um ente essencialmente incognoscível em seu ser, é algo inconcebível”.⁸⁶

Com isso, Rahner deixa claro que o ente está intrinsecamente direcionado a um possível conhecimento e a um possível cognoscente e, por isso, tem que existir uma unidade fundamental entre Ser e conhecer,⁸⁷ caso contrário o ente apenas seria uma referência fática, deixando de manifestar a essência do seu próprio Ser.

Uma vez visto que o Ser está unido intrinsecamente ao conhecer, vale agora aprofundar um pouco mais o conhecimento concreto do ser humano para se entender ainda melhor essa unidade expressa por Rahner, que se fundamenta plenamente na metafísica de Santo Tomás, mas transformando-a em antropologia transcendental. Nessa perspectiva, o conhecimento concreto do ser humano só é possível com a antecipação do Ser enquanto tal, antecipação em que o conhecimento humano está sempre co-afirmado com a existência de um Ser Absoluto: retorna-se aqui ao horizonte ilimitado que existe no conhecimento da pessoa humana. Só um ente absoluto poderia corresponder a esse horizonte sem limites e só uma antecipação ao Ser, como possibilidade de todo conhecimento, é que pode conduzir o ser humano a Deus.⁸⁸ Esse é o fim último da metafísica tomista, ou seja, o conhecimento de Deus como fundamento do ente, não que em Deus está o fundamento último das coisas, mas que é o ente absoluto, por isso que o ato fundamental do conhecimento metafísico é a abertura do cognoscente ao Ser enquanto fundamento do ente. Tal abertura é possível pela antecipação para o Ser, e é o que constitui o ser humano como espírito.⁸⁹ “A ‘antecipação’ é a abertura, em

⁸⁶ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 56.

⁸⁷ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 57. “Pero si esta ordenación intrínseca de todo ser o ente a un posible conocimiento es un principio *a priori* y necesario, sólo puede serlo por el hecho de que el ser del ente y el conocer forman una unidad original”.

⁸⁸ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 86. “Con La misma necesidad con que se pone esta ‘antecipación’, se afirma simultáneamente a Dios como el ente de absoluta ‘posesión del ser’”.

⁸⁹ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 81. Por ser espírito, Rahner confirma a condição de antecipação do conhecimento no ser humano como algo dado *a priori*: “Hemos de precisar y esclarecer más lo que entendemos por ‘antecipación’. Es una ‘facultad’ – dada a priori con la esencia humana – de moverse dinámicamente El espíritu hacia el ámbito absoluto de todos los objetos posibles, en un movimiento en el que los objetos particulares son en cierto modo aprehendidos como momentos particulares en ese moverse hacia un Fin

certo modo ‘percebida’ (*bewusst*), implícita e concomitantemente no ato de conhecer [...] o objeto particular do conhecimento humano”.⁹⁰ Entretanto, esse captar o objeto deve situar-se num horizonte mais amplo dentro da própria antecipação, pois para Rahner é evidente que o limite da antecipação não pode ser um objeto da mesma classe do objeto abstraído por ela. Também para Rahner a antecipação é consciente, senão nada adiantaria levantar a questão, isso não significa que ela constitui, por si mesma, um ato de conhecer, mas um momento no ato de conhecer. Com isso, fica claro que a antecipação só pode ser representada como conhecimento e sua descrição só se pode fazer indicando o ‘objeto’ desse conhecimento; ora, depois de tudo o que já se viu até aqui, está claro que esse objeto não é outra coisa que o Ser.

Parece ser fácil chegar a essa conclusão sobre o objeto da antecipação do conhecimento, mas, considerando que o ser humano é o sujeito central da metafísica transcendental, Rahner não descarta as várias possibilidades de escolha que a pessoa tem em sua liberdade, pois no Ser está o conjunto dos possíveis objetos do conhecimento humano. Portanto, uma questão importante no desenvolvimento do conhecimento antecipante é saber como precisar esse conjunto e, dentro disso, o que é que transcende o conhecimento humano na apreensão do objeto particular. Assinalando como término o ‘não’ à experiência transcendental do limite, Rahner procura enfrentar a questão admitindo que na liberdade do ser humano pode ter lugar uma absolutização desse não até se converter no ‘nada’, uma ocultação do não para não tematizar, ou, atraindo tal possibilidade do não ao espírito como experiência transcendental, pois só nessa dimensão é possível demonstrar que está presente a absoluta positividade. É neste terceiro ponto que Rahner se concentra para responder do porquê que o ser humano, ou o conhecimento humano, é uma abertura, é algo que tende ao Ser.

Como foi visto acima, o ser humano é espírito, a transcendência faz parte da sua natureza, por isso, Rahner acredita que a primeira intenção do conhecimento humano é se dirigir ao ente e, portanto, ao ‘sim’, uma antecipação que se dirija ao sim e não ao nada, mas, obviamente, não descarta a possibilidade de uma transcendência ao nada. Existe tal possibilidade porque o ser humano tem a experiência da finitude e essa é uma realidade intrínseca na pessoa humana. A própria antecipação do conhecimento, que não está limitada ao objeto particular, representa uma condição suficiente da possibilidade da negação e, junto a

y así son captados en forma cognoscitiva en esa mirada previa dirigida hacia el ámbito absoluto de lo cognoscible”.

⁹⁰ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 82.

isso, do conhecimento da finitude do particular objetual experimentado diretamente. No fundo, significa que a antecipação é, por apontar o ilimitado, aquela que em si mesma é a negação do finito, pois pode ter em si (antecipadamente) o conhecimento do finito: superando-o e transcendendo-o, manifesta a sua finitude.⁹¹

Visto que antecipação significa ilimitação e ilimitação pura e simples do Ser, ou seja, a finitude do ser humano requer uma antecipação do conhecimento para superar a própria finitude e, assim, poder melhor conhecer e apreender como algo intrínseco nele. Por isso, o ser humano não tem como ficar no nada, isso na antecipação é uma hipótese impraticável, não tenderia à infinitude do Ser e a antecipação do conhecimento é uma antecipação do Ser em si ilimitado.

Ver essa questão da antecipação do conhecimento dentro da metafísica é compreender um pouco melhor o próprio objeto da metafísica: o Ser. E, por ser ilimitado, é o que dá luz à antecipação do conhecimento humano. Viu-se que o ser humano pergunta pelo Ser e, mesmo sendo finito, é um ente sempre aberto ao Ser infinito. Para se compreender um pouco mais essa metafísica antropológica de Rahner, é interessante verificar também como o Ser constitui a pessoa e por que o ser humano existe enquanto pergunta pelo Ser.

Nesse perguntar pelo Ser se revela a dimensão apriorica do ser humano e lança novamente a questão metafísica à identidade do conhecer e ser conhecido, ou melhor, na unidade original de conhecer e ser, isso porque, no desenvolvimento metafísico antropológico de Rahner, surge o pressuposto da possibilidade de que todo ente seja fundamentalmente conhecível em seu Ser. Então, o ponto de partida, que é a pergunta pelo Ser que o ser humano faz, é o que deve dar luz na determinação do Ser do ente. Para isso, e, mesmo, para que a pergunta tenha sentido, exige-se que seja cognoscível não só o interrogável, pelo objeto perguntado, mas que isso que é perguntado, seja, de fato, questionável. Para isso, é necessário que exista um distanciamento entre o perguntante e o perguntado.

“Quando o perguntante pergunta pelo Ser, deve ele mesmo ‘ser’ Ser, já que, quando pergunta, já sabe do Ser, porém na realidade só pode saber do Ser [...] enquanto que ele mesmo é o sabido”.⁹² O ser humano pergunta necessariamente, a pergunta é o seu único ter

⁹¹ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 84. “La ilimitación positiva del horizonte transcendental del conocimiento humano, muestra ya por sí misma la finitud de todo lo que no cubre completamente este horizonte. No es que la nada ‘nihilice’, sino que la in-finitud del ser al que apunta la ‘anticipación’ desvela la finitud de todo lo inmediatamente dado”.

⁹² RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 64.

que Ser; o fundamento de tal necessidade de pergunta consiste no fato de que o Ser, enquanto tal, se manifesta ao ser humano como questionabilidade, por isso o ser humano é, enquanto pergunta pelo Ser. “E, sem dúvida, o que pergunta ‘não’ pode ser o Ser pelo que pergunta”.⁹³ Demonstra-se, assim, o evidente distanciamento que deve haver entre o perguntante e o perguntado, ou seja, não tem como o Ser perguntar pelo Ser, mas o ente pergunta pelo Ser e, nesse sentido, Rahner confirma que o ente que pergunta é o não Ser, achando-se em incontestável identidade com o que pergunta. É uma condição que demonstra o necessário distanciamento para poder fazer a pergunta, mas não significa um desconhecimento do perguntado, como já se viu, só se pode perguntar por aquilo que já se sabe, em poucas palavras, pode-se dizer que é necessário uma identidade entre o ente e o Ser, entre o ser que pergunta e o Ser perguntado.⁹⁴

O ente, aquele que pergunta, é um ser finito, que possui sinais do Ser, ou, como diz Rahner, “este ente que pergunta deve ‘possuir’ Ser”⁹⁵, por isso ele conhece e é conhecido, aliás é a condição para a questionabilidade. É através dessa visão metafísica antropológica em que o ser humano se constitui enquanto ser humano na pergunta pelo Ser, que Rahner percebe a profunda relação com o Ser Absoluto. Rahner chama de luminosidade para consigo mesmo a inteligibilidade material alcançada pelo ser finito.⁹⁶

Compreende-se aqui a amplitude que Rahner quer atingir na metafísica, não deseja ficar vagamente perguntando pelo Ser das coisas, mas aprofunda aquele que pergunta pelo Ser, por isso, faz uma verdadeira antropologia transcendental e dá um melhor sentido à própria metafísica, pois, se o ser humano é essencialmente pergunta pelo Ser, por outro lado, toda pergunta metafísica é também pergunta pelo ser humano. Esta é sua antropologia – a pergunta (metafísica) pelo humano – transformando a metafísica clássica. Essa transformação pode agora ser chamada de filosofia da religião, pois em Rahner ela não é outra coisa senão uma metafísica do ser humano. Nessa perspectiva, a pergunta metafísica (que sempre é sobre

⁹³ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 64.

⁹⁴ Na outra obra, *Espírito no Mundo*, Rahner também faz essa distinção colocando o ente como ser inferior. Em uma das suas colocações diz: “De esta manera, el ser que ‘tiene que preguntar’ es ‘no ser’, es pobre en su interior fundamento de ser. Su ‘riqueza de ser’ es finita, por esto tiene que preguntar, por esto no está de manera absoluta cabe sí”. RAHNER, K. *Espíritu en el Mundo*, 1963, p. 87-88.

⁹⁵ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 65.

⁹⁶ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 65. “El grado de estar consigo, de luminosidad o transparencia para consigo mismo (subjetividad) está en proporción con el modo de tenencia del ser, es decir, con el modo en que el ser – como comprensión del ser – conviene a un ente y en el que, por consiguiente, dicho ente ‘tiene’ ser. Y viceversa: El grado de ‘posesión de ser’ se manifiesta en el grado en que el ente en cuestión puede retornar sobre sí mismo, en el grado en que le es posible La reflectividad sobre sí mismo, el ser luminoso para sí mismo y, en este sentido, tenerse a sí mismo ante sí”.

o Ser) torna-se uma ruptura da limitação das perguntas particulares da vida humana; com Rahner acontece uma radicalização do perguntar, porque ele tematiza a pergunta pela realidade enquanto tal, dando um sentido mais alto à pergunta da metafísica, porque, enraizada no Ser do ser humano e na sua realidade, a metafísica ultrapassa todo e qualquer objeto particular e pergunta pela totalidade, ou seja, por aquilo que constitui a unidade de tudo, formando, assim, a totalidade enquanto tal. É nesse ponto que Rahner transforma a metafísica numa antropologia, é nisso que ele une as duas, faz com que a pergunta pelo Ser e a pergunta pelo ser humano constituem uma unidade originária, fazendo a metafísica depender da análise do ser humano enquanto pergunta pelo Ser.

É próprio do ser humano não ser estático, não parar e agir para conhecer e ser conhecido. Daí também essa dimensão em que tanto Rahner insiste. Mas é essa agitação que transforma o ser humano num que pergunta e pergunta sempre pelos fundamentos últimos ou fundamento único de toda a totalidade. Essa dimensão do Ser da pessoa é uma das suas maiores características, certamente a que a faz mais humana. É uma magnitude, diz Rahner, entretanto não põe como algo fixo e que tenha sempre o mesmo sentido, mas, justamente porque o ser humano sempre pergunta, essa magnitude é também variável. Nisso Rahner verifica que o Ser, atribuído aos entes particulares, não pode fixar-se em seu conceito mais formal, é quando ele fala da analogia do Ser, pois o ente não é algo fixo ou estável e, portanto, necessita sempre se refazer e se analisar. “Nesse sentido, a compreensão do Ser é um conceito analógico. E essa analogia se manifesta na forma meramente analógica em que cada ente particular retorna sobre si mesmo, pode estar consigo e é, nesse sentido, ‘possessão do Ser’”.⁹⁷

Essa posseção do Ser, além de caracterizar intrinsecamente o ser humano como ser humano ou ente do Ser, serve para confirmar que só se pergunta por algo de que já se tenha noção e, se o ser humano não para de perguntar, seja pela realidade como tal, seja pelo Ser, é porque, até certo ponto, já sabe sobre o Ser e sobre o todo da realidade. Isso expressa uma pré-compreensão do Ser que, para Rahner, se encontra em toda e qualquer pessoa, mesmo que alguém queira negar, a negação já é uma resposta. Em qualquer situação, o ser humano tem que agir pela ação reflexa e metódica porque ele é, em seu Ser, metafísico, ou seja, ele existe como pergunta pelo Ser e a pergunta nada mais é do que a ação reflexa do que o ser humano sempre é: perguntante pelo Ser. Sendo assim, já que o ser humano pergunta necessariamente e a pergunta é seu único ter que ser, o Ser se manifesta, então, como questionabilidade.

⁹⁷ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 66

2.3 Transcendentalidade e Infinitude

“O homem ‘é’ a absoluta abertura ao Ser em geral em permanente diferença ontológica inacabada”.⁹⁸ É nessa abertura, e, ao mesmo tempo, diferença que, para Rahner, “o ser humano é o primeiro dos cognoscentes finitos que estão fundamentalmente abertos à absoluta autotransparência do Ser”.⁹⁹ Estar aberto ao Ser, ou à sua autoluminosidade, significa a possibilidade de todo conhecimento particular. Só um Ser transcendental é capaz dessa abertura, e só é transcendental o que é espiritual.¹⁰⁰ Só nessa esfera o Ser pode situar-se e somente nesse horizonte o ser humano pode conhecer realmente seus objetos. Por isso, a questão transcendental é o núcleo do pensamento de Rahner, não só na sua filosofia, mas também na sua teologia. O que ele desenvolve, e isso é um de seus grandes saltos na teologia, é uma teologia transcendental antropológica, ou seja, de Kant ele herda o conhecimento transcendental que, como se viu, é a nova forma de conceber a ontologia, essa parte do próprio ser humano que possui em si conceitos aprióricos do conhecimento e, por isso, cada pessoa vê o objeto de forma diferente. Antropológica porque, dentro dessa nova ontologia, o sujeito é, então, a própria pessoa. É nessas dimensões, portanto, que Rahner faz também sua teologia, ou seja, o conhecimento de Deus vai depender em muito dessa característica da pessoa, do conhecimento *a priori* como ponto de partida para chegar ao mistério da Revelação de Deus.

A principal característica dessa linha teológica de Rahner se centra no antropocentrismo dentro da reflexão dogmática, ou seja, é a partir da essência da pessoa humana que Rahner vai refletir a busca de Deus e de sua Palavra revelada, reflexão que é feita considerando o ser humano como absoluta transcendência orientada para Deus, o que não contradiz o aspecto teocêntrico da teologia dogmática (Deus como objeto de estudo). Antropocentrismo e teocentrismo nas reflexões de Rahner não se contrapõem, formam, na verdade, uma unidade, uma única e mesma coisa, apenas expressa sob dois pontos de vista. No fundo, um complementa o outro, pois é praticamente impossível falar de Deus sem dizer alguma coisa do ser humano, basta lembrar que é a pessoa humana a destinatária da Revelação e a ela é destinada toda e qualquer Palavra de Deus. Portanto, Rahner sempre

⁹⁸ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 89.

⁹⁹ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 89. Para uma concepção mais teológica, ver o verbete *Pessoa* em: MCPARTLAN, Paul et alii. *Dicionário Crítico de Teologia*, 2004, p. 1393.

¹⁰⁰ Este sentido espiritual, que Rahner não esquece na abertura transcendental da pessoa humana, demonstra uma sintonia com a visão de ser humano da Igreja, ou do Magistério desta, como ser criado e direcionado a Deus. Na *Mulieris Dignitatem* João Paulo II diz o seguinte: “*O ser humano – tanto homem como mulher – é o único ser entre as criaturas do mundo visível que Deus Criador ‘quis por si mesmo’: é portanto uma pessoa. O ser pessoa significa tender à própria realização...*” DENZINGER – HÜNERMANN. 2007, n. 4830.

considera a pessoa como absoluta transcendência para Deus. Por isso, é também importante considerar, nesse ponto de relação entre o ser humano e Deus, a verdadeira posição da existência humana: ela é fática e contingente. Se a pessoa não aceita ou não considera essa dimensão, não aceita a finitude e, automaticamente não vai aceitar Deus como Ser absoluto com quem pode abrir-se numa relação. Em poucas palavras, vai se colocar no lugar de Deus, vai se posicionar como Ser infinito, o que não é a realidade, mas sim uma ilusão.¹⁰¹

Assim também deve ser a relação entre antropologia e cristologia, numa reflexão dogmática não deve haver separação, pois se condicionam mutuamente quando bem compreendidas, pois é na antropologia transcendental que se compreende mais perfeitamente a cristologia, caso contrário, pode-se novamente cair em erros mitológicos sobre a encarnação do Filho de Deus. É na condição de Ser para o Absoluto, de abertura para o transcendente, que se pode entender a verdadeira união hipostática.

Vista essa trama de relações entre a antropologia e a teologia é necessário partir para um aprofundamento da reflexão transcendental do ser humano que Rahner desenvolve em seu pensamento, tendo, novamente, como referência, o *Oyente de la Palabra*. Obviamente que o *Espíritu en el Mundo* deve acompanhar essa busca juntamente com alguns outros escritos que também devem ser consultados.

Como foi visto acima, particularmente na questão metafísica, a pessoa humana só é pessoa enquanto pergunta pelo Ser. Para Rahner é uma demonstração clara de um ente finito com uma absoluta abertura ao Ser em geral e, conseqüentemente, ao Ser infinito, por isso, ele chama no *Oyente* de abertura espiritual.¹⁰² Essa dimensão é própria do ser humano: nenhum outro ser possui ou possuiu uma espiritualidade, nem animal, menos ainda vegetal. Por isso, só a pessoa humana é transcendental, só ela pergunta pelo transcendente e, mais ainda, só o ser humano questiona tudo. Entretanto, mesmo estando num horizonte meramente finito, a pessoa percebe e afirma a possibilidade de questionamento. Ao fazer essa constatação, tal

¹⁰¹ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 112. “La existencia humana, que de esta manera viene a situarse en el punto más céntrico de la comprensión de una última necesidad, es sólo fática, es contingencia. Negar esta realidad equivaldría a negar la propia finitud, la cual se muestra en el hecho de que en la experiencia transcendental del límite se ofrece el ser al hombre como por sí mismo y como algo que él no puede disponer; tal negación sería un intento de situar al hombre en el centro mismo de la infinitud del ser que se abre en la trascendencia humana, suprimiendo así su cuestionabilidad para el hombre. El hombre debe por tanto asumir su existencia en su contingencia, a fin de ser existencia humana, es decir, a fin de hallarse ante la luminosidad del ser, que necesariamente debe ser afirmada”.

¹⁰² OLIVEIRA, M. *Filosofia Transcendental e Religião*, 1984, p. 127. “A situação do homem é que ele não possui o seu ser: ser é ser-junto-a-si, autopresença. Ora o homem, é, fenomenologicamente, em primeiro lugar, ser-junto-ao-outro-de-si e por esta razão mesma seu conhecimento e sua ação são, fundamentalmente, receptivos”.

possibilidade já se encontra ultrapassada e, portanto, a pessoa se apresenta como ser de horizonte infinito, ou seja, ao se ver e experimentar esta finitude radical, o ser humano está fazendo um movimento que atinge para além dessa finitude e percebe-se como ser transcendente, como espírito.¹⁰³

Esse horizonte infinito do questionar humano é experimentado como um horizonte que se lança sempre para mais longe porque quanto mais respostas o ser humano é capaz de se dar, mais perguntas surgem. Não é uma situação vista por Rahner como um círculo sem saída, mas uma dimensão humana que põe continuamente a pessoa em ação, a caminho existencial e é isso o que se percebe no pensamento de Rahner, como aquele algo da pessoa que a faz um ser para o transcendente, pois se revela como aquele ente que pergunta pelo Ser em sua totalidade. Sem esse contínuo questionar e responder, a pessoa deixaria de ser o que de fato é, deixaria de ser ser humana, por isso que essa dimensão está impregnada como condição de humanidade da pessoa, quer aceite ou não.¹⁰⁴ E, ao mesmo tempo, ao fazer a pergunta, é porque não é o Ser enquanto tal, mas espírito finito, o que significa que a pessoa não é posse absoluta do seu Ser, situação que é fundamental do ser humano. Ou seja, a pessoa humana, agindo ou conhecendo, encontra-se num meio ambiente específico que constitui seu espaço vital, o que não depende da pessoa, mas se impõe a ela como um fundamento pressuposto de seu conhecer e agir. Por outro lado, se o ser humano está limitado a esse espaço, o específico dele é que, nesse conhecer e agir, transforma esse meio ambiente em seu mundo, um mundo de que ele pode dispor e que se torna sujeito dele. Essa interação que a pessoa faz de si para com o meio ambiente das coisas leva-a a um retorno a si mesma de forma total, porque se percebe distinta de todo o mundo objetivo, pois seu conhecimento não é uma identificação indiferenciada com a alteridade, mas, pelo juízo que a pessoa desenvolve, faz aparecer o outro em sua alteridade, distinguindo-o de si, ou seja, se descobre distinta do outro justamente porque retorna a si mesma, é um retorno que constitui a subjetividade.¹⁰⁵ Essa subjetividade leva o ser humano à autoconsciência.

¹⁰³ OLIVEIRA, M. *Filosofia Transcendental e Religião*, 1984, p. 126. “A primeira frase da antropologia metafísica foi: o homem é absoluta abertura ao ser enquanto tal e isto significa dizer, usando a terminologia do pensamento ocidental, que o homem é espírito”.

¹⁰⁴ RAHNER, K. *Curso Fundamental da Fé*, 1989, p. 46. “O homem pode tentar fugir da terrível infinitude, em que como interrogante se vê metido. Pode, por medo e inquietude, evadir-se e refugiar-se no que lhe é familiar e cotidiano. Mas a infinitude a que se sente exposto perpassará também por seu agir no dia a dia. Ele permanece sempre a caminho. Toda meta que ele possa prefixar-se no pensar e no agir vem a ser sempre de novo relativizada, será sempre provisoriamente e etapa. Toda resposta sempre volta a ser o começo de nova pergunta”.

¹⁰⁵ Como se sabe, Rahner sempre coloca o ser humano como o perguntante que sempre está em busca de uma resposta e, por isso, é finito, ou espírito finito. E este ciclo o ser humano faz porque, para Rahner, é algo já nato na pessoa humana e que a torna autoconsciente. Um trecho do *Ouvinte* deve clarear um pouco esta dimensão:

Por isso é que é nessa dimensão que se deve entender o ser humano como aquele que é capaz da Revelação, ou melhor, sendo o Ser para o transcendente, é o único que está aberto a uma Revelação de Deus. Ontologicamente é uma dimensão que envolve diretamente a existência e a condição de finitude da pessoa humana. Por quê? Porque Rahner, em sua antropologia, percebe e aprofunda, no *Oyente de la Palabra*, a situação real do ser humano ao ouvir a mensagem divina, ou seja, enquanto ente no mundo, o ser humano está numa situação de contingência. A modalidade dessa situação de contingência faz com que a pessoa se encontre em si mesma e na objetividade do seu conhecer e operar, o que produz a necessária atitude de a pessoa estar consigo mesma, e só nessa necessidade de estar consigo é que a pessoa se afirma, se impõe na sua finitude e faz a busca, ou a pergunta, pelo Ser. Enquanto pergunta, a pessoa necessariamente vai afirmando sua própria contingência e, automaticamente, sua própria existência. Note-se que, para Rahner, essa necessidade de perguntar cria necessariamente a contingência, e esta, por sua vez, afirma de modo incondicional e absoluto a própria existência, ou seja, na própria contingência se descobre algo absoluto: a impossibilidade de escapar de que o fato contingente reclama, em si mesmo, sua afirmação, isto é, sua existência descarta por si mesma a possibilidade de sua negação, apesar da contingência. Toda essa reflexão demonstra que o ser humano tem, em sua existência finita e contingente, a relação necessária de uma posição absoluta. É onde se encontra no ser humano sua transcendência ao Ser.

Essa dimensão ontológica do ser humano que Rahner filosoficamente explora para comprovar sua possível condição de acolher a Revelação, está também fortemente baseada numa outra dimensão humana: a vontade. Este ímpeto humano leva Rahner a compreender que a posição do ser humano diante de Deus e sua Palavra não deve ser intrinsecamente algo estático na compreensão, deve ser vontade, pois o mero compreender como tal e somente no objeto em si, pode encontrar-se como algo já posto. Já algo contingente em si não tem, na sua essência quiditativa, nenhuma razão de afirmá-la de forma absoluta. Entretanto, se seu mero existir fosse considerado como a razão mesma da posição absoluta de sua quididade, então, sim, essa existência seria posta como necessária, porque só uma existência tal pode ser a razão de uma afirmação pura e simples e essa existência seria, portanto, a existência necessária de algo contingente, o que implica contradição. Resumidamente, a posição do contingente não

“...dado que el hombre debe preguntar, por eso no es tampoco el hombre la consciencia absoluta, sino que precisamente em su metafísica, o sea como ‘consciencia em su pregunta metafísica no se manifiesta la consciencia absoluta; trascendental’, es espíritu finito; el hombre no llega a él mismo, ni siquiera en su consciencia trascendental, sino que en la pregunta por el ser en cuanto necesidad de preguntar se muestra precisamente la finitud de su espíritu...” RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 70.

recebe inequivocamente sua razão de ser do que está posto como tal, mas é uma razão de posição e só depois do que está aí posto. Essa razão de posição Rahner chama de vontade. “Por conseguinte, a necessária posição como absoluto, que deve pôr em ato a existência frente à sua contingência, é vontade”.¹⁰⁶ Ou seja, na existência, em sua profundidade e no meio da primeira transcendência em direção ao Ser, tem, necessariamente, lugar a ação da vontade, mais ainda, a abertura do ser para a existência é efetuada pela vontade como momento intrínseco do conhecimento em si. Ao aprofundar esse conhecimento, Rahner segue na direção que inclui o enunciado sobre o Ser mesmo, à ontologia geral, que resulta na antropologia metafísica. Na relação da essência do Ser com o ente finito, especialmente com a existência humana finita, que resultado teria? “No fundo da existência humana se verifica sempre uma afirmação necessária e absoluta do contingente que é o homem mesmo, que se atua, portanto, vontade”.¹⁰⁷

A liberdade na vontade da pessoa é, portanto, a marca de sua posição como ente contingente, e essa posição única, livre e voluntária, somente pode ser diante do Ser absoluto, que é Deus, pois, como se percebe no pensamento de Rahner, de forma geral, Deus é o fundamento de tudo o que é, e a motivação que o ente finito deve ter para com Ele e sua Revelação deve ser voluntária e livre. É nessa vontade livre que o ser humano escuta e permite que a Palavra revelada chegue ao seu profundo Ser e Rahner destaca fortemente a ação de Deus de fazer-se presente, encarnando-se na história; aliás, não aconteceria uma relação tão estreita, tão íntima entre Deus e o ser humano sem sua presença na história humana. Ele afirma: “O essencial de tudo isso é que o homem como espírito, ao conhecer enquanto tal o Ser absoluto, se encontre frente a este como frente a uma pessoa dona de si mesma”.¹⁰⁸ Essa dimensão espiritual da pessoa é muito bem explorada por Rahner para afirmar sua liberdade, e só nessa liberdade é que a pessoa se abre de forma definitiva ao cognoscente que, como se viu, é Deus, Deus revelado que age na história da humanidade. Por outro lado, vale lembrar que é em virtude da essência espiritual do ser humano que ele sempre ouve uma revelação de Deus, ainda que seja o silêncio de Deus.

¹⁰⁶ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 114.

¹⁰⁷ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 114. Além dessa afirmação de que é o próprio ser humano a afirmação do contingente, Rahner ressalta a importância da vontade livre. “En efecto, si esta posición como algo absoluto de la existencia humana contingente no brotara originariamente de una voluntad libre, quedaría suprimida la fundamental luminosidad del ser en cuanto tal. Una necesidad de poner algo contingente sabido como contingente, y por tanto aprehendido como algo que no se ha de poner necesariamente, podría solo brotar de un fondo oscuro no luminoso para consigo mismo, de un fondo que no sabe di sí mismo”. P. 114, 115.

¹⁰⁸ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 116.

É claro que Rahner não ignora a possibilidade de um ‘não’, de um ignorar a experiência de transcendência e permanecer apenas no seu mundo concreto, nas suas atividades e ocupações. Rahner considera que essa possibilidade pode ocorrer de três maneiras: a) a maioria fará de maneira ingênua, é quando as pessoas ficam mais na parte concreta de suas vidas e distantes de si mesmas, ocupam-se muito nessa dimensão concreta e sair disso, ultrapassar esse limite, seria um desconforto, não valeria a pena; b) algo semelhante se torna possível quando a pessoa “pode vir a ocorrer também na decisão de assumir sobre si a existência categorial e suas tarefas, reconhecendo-se o fato de que tudo está envolto por questão de ultimidade”.¹⁰⁹ Ou seja, a pessoa deixaria a questão na fase de questão, admite existir mas não se pode responder; c) a terceira maneira seria uma categorialidade desesperada da existência humana, ou seja, procuraria demonstrar que o perguntar não teria sentido porque a pessoa faz muitas atividades, trabalha, pesquisa, faz seus negócios, se alegra, se irrita etc., e, por fim, num desespero último, quer se convencer de que o todo como todo carece de sentido e que, por isso, seria melhor abafar a pergunta pelo sentido do todo. Nessas dificuldades que a pessoa pode criar para a abertura à infinitude, pode-se notar novamente a dimensão da liberdade que cada ser humano possui, e, por isso, pode escolher qualquer um desses caminhos para se fechar ao Ser e não tem como saber qual dessas três possibilidades ocorre em cada pessoa, justamente por ser uma livre escolha.

Feita essa pausa para também levar em consideração a possibilidade de o ser humano ignorar a experiência de transcendência, voltemos a estudar a antropologia transcendental que se abre para o Ser, para encontrar em Rahner como o ser humano é voltado e aberto para Deus e sua Palavra. Uma questão já foi vista: o ser humano é transcendental porque é espírito e é, nessa perspectiva, que busca o Ser. Mas como acontece essa busca, essa apreensão do Ser? Ou como a pessoa sabe do Ser para perguntar sobre o Ser? São questões em que se esperam algumas respostas de Rahner para os cristãos de experiência transcendental.¹¹⁰ Para isso é necessário, daqui para a frente, seguir o trabalho de busca nos seus escritos.

Justamente pelo fato de que Rahner focou sua antropologia teológica na compreensão do Ser, é que possui um pleno sentido transcendental, e, por isso, a problemática se centraliza nessa dimensão. Em tal problemática, há de se contemplar as condições necessárias do

¹⁰⁹ RAHNER, K. *Curso Fundamental da Fé*, 1989, p. 47.

¹¹⁰ Essa busca do Ser acaba sendo também marcada pela necessidade de um distanciamento do que é material. Assim atesta José C. A. Souza em seu artigo *Matrizes antropológicas para a compreensão do problema da natureza e da graça em Karl Rahner*: “O ser humano é espírito, sendo capaz de se distanciar da materialidade das coisas particulares conhecidas para o reconhecimento da não-restrição imposta pela particularidade”. SOUZA, J. C. A. *Horizonte*, v.3, 2º sem. 2004, p. 136

próprio sujeito, para que ele possa conhecer e agir. Este buscar conhecer não é outra coisa senão um fazer antropologia, mas sempre na dimensão teológica com o auxílio da filosofia.

Falando em teologia, quando Rahner concebe a dogmática como antropologia transcendental, significa que, quando se reflete sobre um objeto dogmático, há de se considerar as condições necessárias que o seu conhecimento implica no teólogo, condições que Rahner demonstrou existirem *a priori* quando fala do ser humano como ente aberto e em busca do Ser (metafísica). Tais condições aprióricas já implicam ou já demonstram alguma coisa desse objeto como a maneira de concebê-lo, o método a ser usado e os próprios limites de seu conhecimento.¹¹¹ Entretanto, compreender a teologia dogmática como uma antropologia transcendental exige que a reflexão se aplique ao aspecto transcendental de cada tema dogmático.

Para essa compreensão, deve-se perguntar, diante do conteúdo dado na afirmação teológica, que estruturas são de fato já implicitamente afirmadas *a priori* do sujeito teológico em si e, por isso, deve-se tomar a sério o aspecto transcendental do conhecimento, isso já é uma indicação, sem ainda responder plenamente, do problema da relação entre o *a priori* transcendental e o *a posteriori* categorial-histórico em teologia. O problema só assume suas verdadeiras dimensões quando pensamos que no sujeito, em teologia, a condição última *a priori* do conhecimento, a graça, ou Deus agindo na história e dando-se a conhecer, é propriamente o conteúdo do dado histórico *a posteriori* do conhecimento. É assim que, em teologia, o *a priori* do sujeito, e o *a posteriori* do objeto histórico tem uma relação única. É aqui que o problema toma toda sua profundidade. Um exemplo que Rahner apresenta para melhor entender essa relação, é sobre o mistério da Trindade, que não é fácil de compreender e nem se manifesta tão claramente na Escritura, em que, portanto, alguns questionamentos do ouvinte seriam óbvios, como, o que quer dizer isso? Por que tal mistério foi revelado em vista da salvação? Para resolver, Rahner diz que não basta dizer que é um mistério, dessa forma se responderia tantas ou todas as questões, mas sempre sem dar os devidos fundamentos.

¹¹¹ Essa dimensão apriórica do conhecer fica bem mais evidente quando se vê a reflexão sobre a antecipação, reflexão muito bem desenvolvida na obra *Filosofia Transcendental e Religião* de Manfredo de Oliveira. Suas colocações começam observando a capacidade do ser humano, por ser espírito, de chegar, pelo conhecimento essencial do singular, à ilimitabilidade essencial da forma, ou seja, ao captar o singular sensível, capta sempre, *a priori*, mais que este singular. Essa capacidade do espírito de captar todas as possibilidades de concretização, realiza a abstração de ‘antecipação’. Por isso, num primeiro momento, a antecipação é, para Rahner, ‘a captação transcendente de ulteriores possibilidades, através de que se revela como limitada a forma tida na sensibilidade in *concretione*’. OLIVEIRA, M. *Filosofia Transcendental e Religião*, 1984, p. 133.

E Manfredo conclui a reflexão de Rahner sobre a antecipação com uma definição bem antropológica: “Porque o homem é o ser finito, que capta a finitude, ele está sempre além dela, ele é a antecipação da infinitude pura e simplesmente”. OLIVEIRA, M. *Filosofia Transcendental e Religião*, 1984, p. 138.

Justamente diante de um mistério é que se deve compreender por que ele é mais um material para o esforço intelectual. No exemplo do mistério da Trindade, nem mesmo na cristologia se deve buscar todos os fundamentos: é tentar explicar uma doutrina com outra doutrina, que também não é nada simples. Mas concentrando-se e dando uma preferência de direito à orientação antropocêntrica, muita coisa se torna compreensível e, ao mesmo tempo, não se desfaz o mistério em si. Nessa visão basta fazer uma pressuposição, a de que, em vista da comunicação absoluta que Deus faz de si mesmo na graça não criada, a Trindade, como é em si, é rigorosamente idêntica à Trindade que se apresenta na economia da salvação e vice-versa. Assim acontece toda uma possibilidade de ler a doutrina trinitária antropologicamente sem a falsear.

Só neste exemplo já se pode perceber com toda a clareza o que, de fato, significa a teologia de Rahner, a chamada teologia antropológica. É assim denominada devido à própria Revelação! Por mais mistério que contenha a Revelação não aconteceu para Deus mesmo, ou em um outro plano, mas na história da salvação onde se encontra o ser humano. Em outras palavras, também pode-se dizer que se Deus se revelou em Jesus usando toda a condição humana da caminhada histórica para manifestar seu amor e seu plano de redenção, enfim, seu Reino eterno, tornando este Reino compreensível ao ser humano pela Palavra e pelos fatos (na história), fica bastante claro que é a pessoa humana a destinatária dessa autorrevelação para que se torne participante desse plano divino, por isso é uma teologia antropológica, pois é o ser humano o único capaz de compreender e acolher a Revelação. Ora, se é o ser humano o único destinatário da Revelação divina, Rahner entendeu que, partindo deste e conhecendo a sua transcendentalidade, é possível chegar ao Absoluto.¹¹²

Seguindo por esse caminho, Rahner desenvolve uma orientação antropológica para a teologia, seja por uma razão interna mesma da teologia, pelo seu objeto de estudo, seja por outras razões mais ligadas ao nosso tempo e que decorrem da apologética e da própria teologia fundamental. Na razão interna ou intrínseca da teologia, é onde Rahner busca as fundamentações da filosofia para poder aprofundar o sujeito que desenvolve a reflexão teológica sobre o objeto da teologia, por isso essa reflexão é, sem dúvida, a mais importante para este estudo transcendental do ser humano; na segunda orientação, na qual Rahner procura situar a teologia num diálogo com o tempo atual, que respostas e contribuições a

¹¹² RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 123. “El ser absoluto de Dios, que como último término a que apunta la absoluta transcendencia humana está ya siempre manifiesto, está a la vez manifiesto como el libre poder de voluntad que sustenta al ser finito y que con la sola posición del espíritu finito no ha dado todavía claramente por terminada la manifestación personal de sí mediante su libre acción con la criatura”.

teologia dá nos dias de hoje? A pregação está sendo útil? Que método usar? Essa segunda situação da teologia só pode ser aprofundada tendo como bases as reflexões e o conhecimento da primeira orientação.

Aprofundar a razão intrínseca da teologia significa entrar no próprio conhecimento teológico e seu objeto. Toda questão que envolve o objeto mesmo da teologia, envolve igualmente a questão sobre o Ser do sujeito conhecedor. É um ponto muito particular da teologia, porque não é qualquer ciência particular que se deixa levar por um questionamento fundamentalmente filosófico, uma vez que cabe à filosofia examinar a estrutura e o modo de ser do sujeito que faz ciência. Por isso, quando uma ciência, seja qual for seu objeto de estudo, torna-se filosófica, é então que toda questão relativa a qualquer objeto implicará formalmente uma questão relativa ao sujeito do conhecimento de tal objeto. E a teologia deve seguir esse caminho em razão de sua própria natureza.

Seu objeto de estudo – Deus – é, obviamente, seu fim último e é, justamente, esse interrogar sobre as razões últimas a respeito do seu objeto de estudo, que a interrogação se torna filosófica. Portanto, a natureza da teologia é o perguntar-se visualizando a totalidade do seu objeto de estudo. Totalidade significa que a teologia não pode deixar de colocar na sua análise a questão do sujeito interrogante: o ser humano. Significa que esse sujeito não fica implicado na questão unicamente por ser parte do todo, mas porque é unicamente no sujeito como tal que o todo é dado e pode ser dado, pois isso só pode ocorrer por causa da subjetividade desse sujeito, que remete a uma dimensão transcendental. Portanto, quando é elaborada uma pergunta sobre um objeto determinado e colocada em termos filosóficos, necessariamente há de se preocupar com o sujeito do conhecimento, porque é ele que, *a priori*, abre o horizonte de possibilidade de tal conhecimento e, por isso, já se encontram colocadas *a priori* as estruturas transcendentais correspondentes ao objeto.¹¹³

Deve-se perceber aqui como é importante a dimensão da filosofia na teologia, ao ponto de que esta, para fazer uma pergunta que seja verdadeiramente teológica e válida, tem que ser, ao mesmo tempo, compreendida filosoficamente, ou seja, a pergunta só é teológica quando coloca cada objeto particular como originário de Deus e dirigindo-se a ele, o que não significa que Deus é mais um objeto ao lado dos demais que possa se enquadrar no domínio

¹¹³ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 124. “El hombre es el ente que, em virtud de su constitución esencial de espíritu finito, pregunta y debe preguntar por el ser, que se halla ante el Dios libre, cuya libertad afirma el la peculiaridad de su pregunta por el ser y, consiguientemente, debe contar con la libertad divina, con la cual puede Dios descubrir rostro personal en forma de una revelación de su ser, revelación que no se puede deducir a priori desde ningún otro punto de referencia”.

da experiência *a posteriori* da pessoa, mas é o fundamento original e o absoluto porvir de toda a realidade. É dessa maneira que ele pode ser tomado unicamente como correspondência absoluta à transcendentalidade do ser humano, estando aí a teologia como antropologia transcendental.

Alguém poderia observar essa antropologia como uma teologia natural-filosófica separada e diferente de uma teologia da Revelação, mas não é nesse patamar de paralelismo que Rahner desenvolve sua teologia, ao contrário, a concepção antropológica transcendental que se viu acima vale igualmente para uma teologia da Revelação, pois a Revelação é parte intrínseca da teologia e, por isso, possui uma condição de possibilidade, ela comporta o horizonte transcendental e ilimitado do espírito humano, único capaz de compreender um objeto tal como Deus. Portanto, para Rahner, uma teologia natural-filosófica não é uma visão paralela a uma teologia da Revelação de tal maneira que cada uma poderia ser manejada de forma independente da outra, ao contrário, a natural-filosófica é parte integrante da própria teologia revelada, por isso, tanto uma quanto a outra é uma antropologia transcendental.

A essência da Revelação é a salvação, ou se se preferir uma definição mais clara, Revelação de Deus é revelação da salvação, do ser humano, é óbvio. Teologia é, então, teologia da salvação e aquilo que é revelado e que é objeto da reflexão teológica, não é uma coisa qualquer, mas a que se refere à salvação da pessoa. Por outro lado, fazer essa afirmação não significa excluir outros objetos que também estão no domínio de uma possível Revelação, pois aquilo que a salvação é realmente não está determinado materialmente, a não ser no próprio acontecimento da Revelação.

No entanto, entre tantas coisas ou objetos que possam pertencer à salvação, não tem como entrar neste espaço aquilo que fere o ser mesmo da pessoa humana colocando-a num estado de perdição. Algo que leve à perdição é logicamente contrário à salvação e se tais objetos estivessem no campo da salvação, a pessoa poderia serenamente renunciar a ela sem, com isso, encontrar-se num estado de perdição. Ao refletir essa dimensão humana em relação à salvação, Rahner está contemplando a pessoa na sua essência abstrata, transcendental, considerando-a unicamente em sua estrutura formal, em que coloca um significado histórico da salvação deduzido dessa essência, nem mesmo a experiência *a posteriori* pode dar tal significado. É uma dedução que faz com que Rahner remonte à essência transcendental tudo aquilo que tem significado para a salvação. Reduzir a essa essência não tem um significado de abreviação, mas de refundação. Ou seja, se a salvação é também acontecimento histórico,

deve dizer respeito, de uma forma ou de outra, à própria essência do ser humano. Para Rahner, é justamente esta essência humana que é levada para a salvação ou a perdição.¹¹⁴

Portanto, se a salvação é a questão fundamental da Revelação e, automaticamente, da teologia, sua estrutura exige, então, que diante de qualquer objeto se coloque a questão do Ser da pessoa humana que se pergunta em que medida esse objeto pode ter algum significado para sua salvação. Ou seja, não se pode encontrar um significado salvífico de uma questão teológica sem se perguntar pela receptividade que apresenta a pessoa humana diante de um objeto tendo em vista sua salvação. É conforme essa receptividade que se concretiza todo e qualquer objeto em vista da salvação, caso contrário, permaner-se-ia em questões muito abstratas e genéricas na significação salvífica. É no objeto concreto e sua recepção no ser humano que se adquire um sentido teológico da salvação e, ao mesmo tempo, a própria recepção fica especificada pela resposta da pessoa.

Em toda essa dimensão interior da pessoa humana de acolhida da salvação em seu Ser mais íntimo, deve-se acrescentar um ponto exterior e decisivo segundo Rahner. Considerando o que sublinha o documento sobre o ecumenismo do Concílio Vaticano II em relação à fé, diz este documento que nem todas as proposições de fé têm a mesma proximidade de ligação ao fundamento da fé cristã quando observada a hierarquia das verdades.¹¹⁵ Com isso, o decreto manifesta que existe, na realidade da fé, um núcleo íntimo ao qual se referem todas as outras realidades. Esse núcleo, ou fundamento que concentra todas as realidades, não pode ser outra coisa senão Deus mesmo, enquanto absoluta comunicação que faz de si mesmo, pois aí consiste a salvação do gênero humano, e que, se chama, em teologia, de graça incriada. A salvação é dada nela e só com ela pode acontecer, por isso, é inevitável que ela pertença a esse núcleo da realidade salvífica revelada, e nisto ela consiste num objeto externo, mas real e necessário.

¹¹⁴ RAHNER, K. *Curso Fundamental da Fé*, 1989, p. 171. “O cristianismo não é ensinamento sobre condições, fatos, realidades que sempre se apresentam iguais, mas é a proclamação de uma história da salvação, de um agir salvífico e revelador de Deus para o homem e com o homem. E ao mesmo tempo (porque esse agir de Deus se dirige ao homem como sujeito livre) é também a proclamação de uma história da salvação e não-salvação, da revelação e sua interpretação, que é feita também pelo próprio homem, de tal sorte que essa história singular da revelação e salvação, portada pela liberdade de Deus e do homem ao mesmo tempo, forma uma unidade”.

¹¹⁵ CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, *Unitatis Redintegratio*. N.11. “Ademais, no diálogo ecumênico, os teólogos católicos, sempre fiéis à doutrina da Igreja, quando investigarem juntamente com os irmãos separados os divinos mistérios, devem proceder com amor pela verdade, com caridade e humildade. Na comparação das doutrinas, lembrem-se que existe uma ordem ou «hierarquia» das verdades da doutrina católica, já que o nexo delas com o fundamento da fé cristã é diferente”.

A proveniência dessa graça é de Cristo, e isso é o que completa a inteligência do conceito, por quê? Porque, provindo de Cristo, ela é extrínseca, e no seio de sua história, que não é outra coisa senão a comunicação que Deus faz de si mesmo num livre agir histórico, é a própria história da humanidade que atinge sua própria culminância histórico-escatológica em Cristo numa manifestação irreversível.¹¹⁶ Deve-se notar a evidente implicação da encarnação do Filho de Deus nessa graça incriada e da própria Trindade, o que torna essa graça não apenas o núcleo da realidade revelada e salvífica, mas ela mesma constitui esse núcleo. É claro que se pode dizer que a Trindade, enquanto se manifesta na economia da salvação, e Cristo mesmo, são a culminância da comunicação que Deus faz de si ao mundo e, por isso, essas três realidades estão implicadas reciprocamente, não há separação entre elas, mas complemento entre si.

Portanto, o significado que se deve dar a essa graça não pode ser outro senão o do interior de uma problemática antropológica e transcendental. É algo externo, mas é nesse âmbito antropológico que toma sentido, essa é uma característica própria de Rahner e essa leitura que ele faz, no seu ver, não prejudica absolutamente a comunicação de Deus, porque essa graça não é qualquer coisa, mas, enquanto graça comunicada, é uma determinação do sujeito espiritual como tal, porque abre esse sujeito, de imediato, a Deus, ou seja, aquilo que é mais objetivo na realidade da salvação (a graça) é também, e necessariamente, o mais subjetivo porque exige que o sujeito espiritual seja algo presente a Deus de forma imediata pelo fato de que o próprio Deus é causa: “Assim o homem é a transcendência para o bem absoluto, que é o Ser absoluto, em uma palavra, Deus”.¹¹⁷

Não conceber a graça a partir do sujeito, correr-se-ia o risco de cair num verbalismo mitológico e, o pior no pensamento de Rahner, transformar a graça em algo estranho a toda experiência. Para não incorrer nesse abismo, deve-se conceber a graça a partir do sujeito e de sua transcendentalidade e, junto a isso, concebê-la da experiência que ela há de estar referida ao verdadeiro absoluto, ou melhor, de uma liberdade que lhe confere um valor absoluto e ao amor absoluto. O que significa em Rahner que é necessário compreender a graça em toda sua profundidade, isto é, como presença imediata ao mistério absoluto de Deus, que não é outra

¹¹⁶ Só em Jesus Cristo há certeza histórica desta graça porque conforme Rahner só Nele acontece a verdadeira presença de Deus extrínseca ao homem. RAHNER, K. *Curso Fundamental da Fé*, 1989, p. 193. “Em Jesus Cristo crucificado e ressuscitado temos um critério para discernir, na história religiosa concreta, entre o que é mal entendido humano da experiência transcendental de Deus e o que é legítima explicação dela. Somente partindo de Jesus, é possível realizar em última análise semelhante discernimento dos espíritos”.

¹¹⁷ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 135.

coisa senão a transcendentalidade da pessoa humana encontrando seu complemento absoluto em Deus que se abre e se comunica com o ser humano através da graça.

Está claro que em Rahner uma transcendentalidade, ou melhor, uma ontologia do sujeito transcendental é essencial não só para a teologia da graça, mas em toda a teologia, para poder ser compreendida e aceita nos dias de hoje. Só nesse âmbito é que a teologia poderá manifestar-se como uma experiência transcendental e manifestar-se nessa experiência é enfrentar a questão do ser humano moderno, pois, quando este ser humano irá se perguntar sobre a divinização, sobre a filiação, a inabituação de Deus etc., a pessoa não se deparará apenas com uma poesia ideológica ou de mitos inalcançáveis. Sem uma ótica transcendental, a teologia permaneceria fixada apenas em imagens, ou em estudos de imagens pré-teológicas, sem conseguir alcançar o sujeito destinatário da graça. Na mesma linha, Rahner reclama da cristologia, que de ôntica deve ser transformada em cristologia ontológica, pois só assim esse estudo poderá, desde o primeiro contato e desde a primeira experiência concreta, apontar a sua natureza e poderá ser assumida não como coisa, mas como espírito transcendental, uma vez que, nessa categoria, essência e ser não se limitam a possuir, mas são presença e transcendência, ou seja, a unidade substancial com o Logos deve poder se expressar usando conceitos de presença em si e de transcendência.¹¹⁸ Seria a maneira de se ter uma clareza suficiente e eficaz da realidade da união hipostática, evitando uma interpretação errônea que também seria transformar em mito tal união.¹¹⁹

Toda essa visão interna da teologia à luz da transcendentalidade de nada serviria sem uma utilidade prática na vida de fé do cristão. Portanto, é necessário dar um verdadeiro significado de todas essas concepções de Rahner, verificando sua visão teológica transcendental externa. Em poucas palavras, o que diz a teologia fundamental ou dogmática para os dias de hoje, pois justamente o esforço de colocar a teologia em diálogo com o mundo contemporâneo foi o grande intento do nosso autor. Ainda não se estudará a prática do ser

¹¹⁸ É conceber conceitos tão caros à teologia a partir da essência transcendental do ser humano. Nessa dimensão é que a pessoa, para Rahner, assumirá verdadeiramente os conceitos teológicos e, nesse caso, da cristologia. Essência também explicitada por Manfredo de Oliveira: OLIVEIRA, M. *Filosofia Transcendental e Religião*, 1984, p. 148, 149. “Precisamente enquanto referido ao mistério absoluto é que o homem se manifesta ele mesmo, como o ente do mistério, pois o homem só é autopresença, subjetividade, iluminidade na medida mesma em que esta autopresença é mediada pelo encontro do outro em si... Dizer que o homem é, essencialmente, um ser espiritual significa dizer, que, no meio do mundo físico, o homem, sempre, transcende não só este ou aquele ente, mas a dimensão de finitude enquanto tal e se põe sempre diante da Infinitude em si, não como um objeto, de que ele pode dispor, mas como a fonte última de toda e qualquer objetivação e, por isso, essencialmente, Mistério”.

¹¹⁹ Sobre esse âmbito transcendental da cristologia ver: RAHNER, K. et alii. Teologia transcendental. In: *Sacramentum Mundi*, v.6, 1976, p. 614 e 615.

humano, mas se espera uma preparação para esse estudo que ocorrerá mais adiante quando se verá a dimensão pessoal do ser humano.

Para começar a verificar essa dimensão mais externa da transcendentalidade, pode-se iniciar com uma indagação que o próprio Rahner faz sobre sua teologia, ou sobre a importância desse novo método antropológico transcendental. Por ser algo novo, há de se perguntar se a teologia anterior, ou os métodos teológicos antes usados valiam menos. Ou, se pouco serviram porque só agora se faz boa teologia.

Analisar algumas dimensões da teologia se faz necessário para compreender a questão. Uma dessas dimensões que Rahner observa é uma diferença essencial entre pregação e teologia, apesar de toda pregação trazer um elemento teológico, mesmo assim não se dilui completamente na reflexão teológica, mantendo sempre uma exterioridade. Isso não significa que Rahner não perceba o estudo e o esforço teológico para a pregação, ao contrário, confirma que muito se pensou, falou e escreveu para fazer uma sistematização, mas isso não conseguiu provar um degrau de conceitualidade e de reflexão que deve marcar a distinção entre a pregação e a teologia. Para Rahner só um pensamento claramente transcendental ultrapassa realmente esse degrau, porque para cada objeto da fé são tomadas em consideração as condições *a priori* do conhecimento e da realização, nesse caso da pregação. É este *a priori* transcendental que realmente contribui para compreender os conceitos teológicos objetivos correspondentes e co-determinados derivantes de uma determinada questão teológica.¹²⁰

Posta essa importância do método antropológico transcendental como um instrumento de compreensão e aprofundamento, Rahner não tem a pretensão de dizer que tal método tenha sido uma falta indispensável na teologia. O que se percebe no autor, é uma extrema vontade de dar uma contribuição para melhor apresentar as questões teológicas, tanto antigas como novas, no momento histórico atual, ou seja, fazer dos conceitos teológicos mais compreensíveis neste momento histórico, ou na situação de época atual, que, para Rahner, exige esse método antropológico transcendental.¹²¹ Ou seja, Rahner não despreza métodos

¹²⁰ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 138, 139: “El conocimiento concreto de Dios está en todo caso determinado de antemano por el modo como el hombre ama y valora las cosas que se le ofrecen. Es que el conocimiento metafísico no tiene nunca ante sí un objeto en su propia identidad, sino únicamente lo conocer por la propia transcendencia del sujeto mismo, por la orientación del hombre hacia él”.

¹²¹ Em artigo enciclopédico, o próprio K. Rahner explica o que é a teologia transcendental: “...no puede y no quiere ser la teología sino un momento de ella, porque la teología (o mejor y más exactamente: la fe, que en sus momentos de reflexión y en su último estrato imposible de someter a reflexión es objeto sobre el que reflexiona la teología) debe decir siempre lo históricamente concreto en su carácter inductible, y hacer comprensible precisamente que esto concreto de la historia puede afectar realmente al hombre en su última existencia y subjetividad”. RAHNER, K. et alii. *Sacramentum Mundi*, v.6, 1976, p. 613.

usados em outras épocas, quando certamente responderam ao momento histórico, mas são métodos que na atualidade e seus avanços tanto científicos quanto humanos, não servem mais para dar um sentido ao papel da teologia e do próprio cristianismo para o ser humano moderno.

Para a teologia conseguir ter um significado para as pessoas dos dias atuais, Rahner não abre mão da necessidade da teologia falar com a linguagem da filosofia existencial moderna. É claro que aqui, como apenas se viu, também não despreza o antigo, como Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino. Deve-se sempre aprender com essas filosofias, na realidade foi com base no pensamento desses antigos, especialmente a metafísica de Santo Tomás, que Rahner desenvolve essa orientação antropológica transcendental e é categórico em afirmar que para hoje não se pode voltar atrás porque esse método segue a linha filosófica moderna de Descartes, Kant, o idealismo alemão e a própria fenomenologia; caminhos que muito delinearão a filosofia existencial e a ontologia fundamental. Sabendo que é esta filosofia que mais marca o espírito humano contemporâneo, Rahner procura utilizar justamente esse método para apresentar os conceitos cristãos hoje, por isso também acredita ser inviável voltar para outros métodos já questionados e superados por essa filosofia.¹²²

Muitas dessas filosofias transcendentais são concebidas e consideradas não cristãs, ou seja, filosofias em que o sujeito faz a experiência de si mesmo e se fecha ao transcendental, em que o sujeito se vê como um projeto indo de uma origem a um fim. Mesmo com essa conotação, Rahner a considera não apenas cristã, mas profundamente cristã, isso porque numa visão radicalmente cristã, o ser humano não é elemento de um mundo de coisas ou algo suscetível e submetido a um sistema de conceitos ônticos, proveniente deste mundo, mas é o sujeito à liberdade, caso contrário, a história da salvação e da perdição não teria nenhum sentido para o mundo, aí, sim, cristologia seria um belo mito.¹²³ Interessante é que esse tipo de dialética é próprio do interior da filosofia de qualquer época, não seria diferente na

¹²² Para Manfredo de Oliveira, este caminho ontológico de Rahner é uma ligação bastante forte com a filosofia da religião, aliás, filosoficamente é filosofia da religião, pois este é o caminho de estudar teologia ao lado das ciências porque se transforma em antropologia transcendental: OLIVEIRA, M. *Filosofia Transcendental e Religião*, 1984, p. 149. “Uma pergunta se põe, agora, diante deste resultado: que tem a ver tudo isso (Deus como objeto teórico e prático de estudo) com a filosofia da religião? Por que razão a filosofia da religião é a ontologia e a antropologia transcendentais? Que entende K. Rahner por filosofia da religião e qual sua tarefa? Para K. Rahner, a melhor maneira de determinar o que seja filosofia da religião é compará-la com outra ciência, com a qual ela tem íntima relação, isto é, com a teologia”.

¹²³ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 138: “Pero con esto queda dicho que la trascendencia concreta del hombre concreto hacia Dios implica siempre como momento intrínseco una decisión libre. La decisión, u opción, libre no es simplemente una consecuencia del conocimiento, sino que contribuye también a determinar el mismo conocimiento. Lo cual equivale a decir que la verdad más profunda es también la más libre”.

modernidade, por isso esse âmbito da filosofia não deve impedir ou ser um motivo de a pessoa ver aquilo que é cristão na situação histórica do momento e, muito menos, de assumir aquilo que é próprio e que unifica uma filosofia cristã de uma teologia.

Mas nesta relação de filosofia e teologia, Rahner faz uma observação importante para a teologia, a de sempre considerar o avanço que o caminhar da filosofia faz. Não significa que a filosofia se molda pelos modismos, mas que ela vai superando a si mesma conforme surge uma nova filosofia, por isso não há de se estranhar quando se diz que tal teoria ou pensamento está em declínio, pois algumas filosofias desistem em favor de uma nova em uma nova época. É, portanto, também tarefa da teologia de recolher aquilo que está passando e acolher o espírito do novo período. Mas seja qual for o enfoque, ou a nova experiência, sempre é o ser humano o tema próprio da filosofia, sempre é a essência da pessoa libertando-se ela mesma do projeto e também de qualquer delimitação. Em suma, é pelo ponto de vista da forma que revestirá a filosofia que se exigirá da teologia uma orientação em direção a uma antropologia transcendental.

Como fundamentar melhor essa teologia com bases antropológicas transcendentais? Para Rahner um fato é muito claro: o sentimento de muitas pessoas de hoje é que muitas afirmações teológicas são mito e que, por isso, não se deve acreditar nelas. É evidente que Rahner considera uma impressão errada, mas como responder a indagações que são fortemente baseadas no racionalismo que, por sua vez, tomou força no iluminismo?¹²⁴

Essa linha racionalista leva, inevitavelmente, a muitas pessoas de hoje a se verem em meio a muitas dúvidas diante de questões que para um cristão são uma verdade de fé. É interessante ver um exemplo que Rahner dá para justificar essa dificuldade, para alguém que vive este momento atual que não possui uma significativa educação cristã e ouve dizer que “Jesus é Deus feito homem”, ele vai rejeitar, já de saída, porque não lhe será mais do que um mito, afinal não é nada lógico que Deus se transforme em homem e, portanto, é uma colocação que não deveria ser tomada a sério.¹²⁵ Para verificar como isso de fato é

¹²⁴ É nessas situações que Rahner apresenta a teologia transcendental como uma resposta iluminadora para a época atual. Manfredo de Oliveira exprime este espírito rahneriano em seu artigo na revista *Theologica*: “...na realidade ela (teologia transcendental) exprime uma dimensão sempre presente na teologia, embora só na modernidade tenha sido explicitada e nomeada precisamente porque a situação epocal exige uma teologia transcendental capaz de dizer o especificamente cristão no contexto cultural da modernidade e assim apresentar o evangelho não como um conjunto de mitos inaceitáveis, mas como algo digno de fé também para o homem de hoje”. OLIVEIRA, M. Teologia e Modernidade em Karl Rahner. In: OLIVEIRA, P.; TABORDA, F. *Karl Rahner 100 Anos*, 2005, p. 25

¹²⁵ OLIVEIRA, M. Teologia e Modernidade em Karl Rahner. In: OLIVEIRA, P.; TABORDA, F. *Karl Rahner 100 Anos*, 2005, p. 28. “Se a teologia pretende ir ao encontro das questões que o homem de hoje se põe e evitar

problemático para uma pessoa de médio conhecimento, mas fora de uma total vivência cristã, Rahner dá outro exemplo envolvendo exatamente o cristão: como é para este acreditar que o Dalai Lama se tem como uma reencarnação de Buda? Para os budistas é uma questão serena e resolvida, mas para nós cristãos não é algo tão tranquilo. Enfim, é apenas um exemplo dado por Rahner para demonstrar que a tarefa da teologia não é pequena diante, não só deste simples exemplo, mas de muitas outras dificuldades para as pessoas deste tempo de modernidade.

Tudo isso está sendo colocado como questões teológicas justamente para se refletir que método a teologia deve seguir para acompanhar o momento histórico. Fica claro que esta é uma especial preocupação de Rahner e onde ele quer dar sua contribuição com seu método antropológico transcendental, pois está convencido de que a pedagogia de reflexão que a teologia vinha realizando até então, não era nada eficaz para responder às inúmeras dificuldades surgidas nos últimos tempos. Um exemplo clássico para Rahner é tentar explicar muitas das dúvidas atuais com uma apologética que apela ao mistério que Deus teria revelado. É um recurso que não encontra mais fundamentos, principalmente psicológicos, e, se as pessoas de hoje não percebem uma profunda coerência no que diz a teologia, põem em dúvida até mesmo o fato da Revelação. As dificuldades que as pessoas de hoje experimentam podem estar relacionadas a enunciados teológicos que são formulados de tal maneira que o ser humano moderno não consegue ver neles uma referência à compreensão de si mesmo ou de uma maneira que a pessoa possa vivenciar sua própria experiência.

É justamente onde Rahner tenta colocar um sentido, pois procura considerar esta natureza humana de vivência de si mesma nas várias experiências; é claro que Rahner tem a consciência de que a experiência não é e nem pode ser a única fonte para a teologia, lembra que a experiência da graça constitui uma realidade em si mesma e é fundamental para o cristianismo. Mas tomando a experiência humana de si numa relação com os enunciados dogmáticos, não se deve conceber como uma simples relação lógica, dedutiva ou explicativa. Antes de qualquer relação que se possa pensar, existe aquela constituída pelo fato de que a natureza (considerada aqui espiritual, pessoal e transcendental) é um elemento intrínseco, constitutivo e necessário da realidade e do acontecimento nos quais a graça pode ser efetivamente dada, tornando a graça não como algo abstrato, mas concreto na vida da pessoa

que ele entenda como mitologia o que no passado foi dito, por exemplo, a respeito da encarnação, da divinização do ser humano, da filiação divina, da habitação de Deus, ela se põe na obrigação de traduzir este conteúdo em conceitos transcendentais”.

porque esta a vive na sua experiência. Nessa perspectiva, os próprios enunciados dogmáticos deixam de ser uma simples pedagogia religiosa, mas fatos dignos de crença. Por isso, descobrir essas relações entre os conteúdos dos enunciados dogmáticos e a experiência humana de si não é mais do que tomar a visão de um método antropológico transcendental que, segundo Rahner, se impõe à teologia contemporânea. Este seu método que envolve a pessoa em si nas problemáticas teológicas é chamado de ‘reviravolta antropológica’, que só acontece com o auxílio da filosofia da religião.¹²⁶

Isso é uma afirmação da necessidade, na teologia moderna, de tal método. Entretanto, é também importante encontrar, em Rahner, os fundamentos do seu método e, nessa busca, poder-se-ia perguntar por que o método deve ser antropológico e transcendental. Como já se viu acima, não é um método usado na teologia antiga, e nem nos séculos do surgimento do racionalismo, iluminismo etc., e nem por isso a teologia deixou de ser teologia. Mas também é verdade que em cada época os teólogos procuraram respostas segundo cada realidade que se apresentava. No século XX de Karl Rahner, a realidade imposta pelas pessoas é uma busca da centralidade humana, a pessoa quer ser o sujeito e o protagonista da história, e, por isso, não aceita facilmente algo que esteja fora do âmbito de sua natureza mesma, ou fora dos limites do seu conhecimento.

Não é um retorno ao antropocentrismo em forma de geocentrismo (a terra é centro do universo), mas uma antropologia que contempla o ser humano como centro conhecedor de si e de tudo que o cerca, por isso capaz de conhecer Deus e sua Revelação. A proposta de Rahner para a teologia é não ignorar essa dimensão muito própria da pessoa humana atual, caso contrário a mensagem que a teologia quer transmitir não só ficará incompreensível, mas, principalmente, será rejeitada.

Buscando fundamentos para o método de Rahner, já que ele coloca como uma exigência na teologia moderna, talvez deva-se começar fazendo outra pergunta: que resultará desta orientação para a teologia mesma? Para Rahner, o auxílio do método não é um só, mas múltiplo e faria do ser humano uma dedução transcendental, transformando-o participante da ação de Deus. Seria essencialmente ouvinte de Deus na história e, na essência transcendental,

¹²⁶ OLIVEIRA, M. *Filosofia Transcendental e Religião*, 1984, p. 152. “A intenção fundamental de K. Rahner, com sua filosofia da religião, é apresentar uma ontologia do ser humano, como aquele ente, que pode e deve ouvir uma revelação livre do absoluto transcendente e isto visto não como algo secundário em sua vida, mas antes como, precisamente, aquilo que o constitui como homem e por isto o distingue de tudo mais... A filosofia da religião é, portanto, uma antropologia ontológica: trata-se de mostrar uma abertura essencial do homem à revelação enquanto tal de Deus e as estruturas desta abertura”.

a pessoa pode examinar em si mesma o fato de que a Palavra de Deus só pode, ao mesmo tempo, aparecer, se percebida pelo ouvido e pela fé e, não obstante, permanecer Palavra de Deus. É claro que a Palavra de Deus acontece numa história, na verdade está dentro da História da Salvação e, por força, envolve a pessoa na sua historicidade; fato que se espera aprofundar mais adiante no âmbito pessoal do ser humano. No momento, o interessante é verificar a ligação que Rahner faz da transcendentalidade com a História da Salvação, pois, segundo ele, se esta é necessária para a salvação humana, então a historicidade transcendental e *a priori* do ser humano constitui um tema que a teologia deve tratar. De fato, até então, a teologia escolástica não apresentou nenhum aprofundamento da historicidade do homem considerado do ponto de vista da salvação; falava-se, sim, sobre a história da salvação, mas não quanto às estruturas formais dessa história, e, menos ainda num aprofundamento da sua necessidade transcendental.

Para Rahner, essa despreocupação com a transcendentalidade foi também a causa de uma eclesiologia fraca e medíocre¹²⁷ e a queixa principal de Rahner é quanto à falta de interesse da eclesiologia em refletir sobre o lugar histórico da Igreja em relação à salvação e à escatologia, lugar que tem caráter de necessidade na essência inteira da própria escatologia. A falta de compreensão dessa fase escatológica da história da salvação reflete claramente, para Rahner, uma enorme falta de reflexão transcendental sobre a historicidade da salvação e de suas fases. Ou seja, para que as transformações históricas, que vão marcando a Igreja e que são importantes para a salvação, tenham credibilidade e sejam consideradas dignas de fé pelas pessoas, especialmente na atualidade, é necessário fazer que a pessoa, pela sua essência, compreenda que ela tem uma história de salvação¹²⁸ e, para isso, não deve contar somente com as estruturas eclesiais, que são obviamente sempre válidas, mas a própria pessoa humana nos fatos históricos em suas fases sucessivas, o que implica e envolve a transcendentalidade humana nas decisões e definições da Igreja e, com isso, tornariam as tantas definições mais acessíveis e compreensíveis às pessoas.

Com esse mesmo método transcendental, Rahner também procura, além da eclesiologia, tornar mais acessíveis outras disciplinas da teologia. No intento de colaborar, ele

¹²⁷ RAHNER, K. *Teologia e Antropologia*, 1969, p. 37. “A fundação da Igreja – em sua autoridade e sua estrutura formais – é tratada correntemente de tal maneira, que, aparentemente, Deus teria podido criar esta forma de Igreja em qualquer época, se ele assim o tivesse decidido”.

¹²⁸ Ao falar da antropologia metafísica, Rahner coloca essa dimensão histórica como uma das formas do ser humano. A primeira ele diz que o homem é espírito e depois: “Precisamente en esto es el hombre un *ser histórico*, incluso en cuanto espíritu – y precisamente en cuanto espíritu –, de modo que no sólo en su existencia biológica, sino también en la motivación de su existencia espiritual está obligado a volverse hacia su historia”.

propõe este passo transcendental também na compreensão dos sacramentos, da moral e, especialmente, da escatologia por envolver mais profundamente o absoluto.

Na doutrina dos sacramentos, que para o método transcendental oferece um vasto e importante campo de aplicação, Rahner vê a possibilidade de estudar e aprofundar, com o método, uma maneira correspondente, à sua essência, o símbolo na sua necessidade e aptidão para simbolizar sua função na intercomunicação, onde o sinal tem grande importância e, por isso, conhecer a causalidade deste se faz expressamente necessário. E, uma vez que os sacramentos transmitem a graça de Deus, na doutrina da graça deveria tornar-se evidente que a graça não é uma coisa, mas que tem um caráter ontológico. Vinda de Deus, ela é condição de atos espirituais, pessoais e imediatamente relativos a Deus. Por isso que, nesse sentido, para Rahner o batismo de crianças não pode ser tomado como modelo de um sacramento porque ele entende que o sacramento, na ordem categorial, constitui o intermediário histórico, simbólico, intercomunicativo do oferecimento permanente que Deus faz de si mesmo à livre pessoa humana, ou seja, um oferecimento que se dirige ao ser transcendental da pessoa, pois deve acontecer nos momentos decisivos da vida. Nessa ótica, tirar-se-ia qualquer imagem supersticiosa nos sacramentos e as pessoas descobririam com discernimento os princípios que regem os sacramentos e se justificaria corretamente o seu número em sete, o que não é fácil fazer de forma puramente positiva. E, no sacramento da absolvição, ficaria claro que não se pode pensá-lo senão na linha da caridade do homem vivida com fervor.

Quanto à teologia moral, para Rahner o que mais ela deve tratar é o chamado direito natural, de tal maneira que todo o resto deve referir-se a isso. É claro que não se incluem aqui questões que vão além da teologia como ciência, por exemplo as virtudes teológicas (fé, esperança e caridade) e os próprios mandamentos positivos da Igreja. Os esforços de Rahner nessa teologia, é de que, para caracterizar a relação mais precisa entre esta lei natural e graça, está o fato de que pela dedução transcendental, ou seja, partindo da essência do ser humano e de sua inserção fundamental numa realidade histórica que o engaja, é possível fundar realmente e em si mesmo esse direito natural, entretanto, não reunindo somente *a posteriori* propriedades e situações de sua existência individual e social, pois para Rahner, nem tudo que existe, mesmo as coisas em geral, é algo que deva necessariamente existir (não se deve esquecer a importância apriorica que Rahner dá ao existir das coisas). Portanto, uma teologia antropológica e transcendental poderia, na teologia moral, também atingir conhecimentos com uma importância prática considerável. Fazendo isso, essa teologia inclusive eliminaria questões que, ilegitimamente, se apresentam como sendo de direito natural.

Já a escatologia, para poder responder às exigências que se impõem nos dias de hoje, deve ser fundamentada sobre uma antropologia transcendental, para que a pessoa humana possa tomar em si mesma como ser em tendência para um porvir absoluto. Ou seja, para Rahner uma hermenêutica dos enunciados escatológicos só pode acontecer com princípios fundados numa visão antropológica transcendental. E, para que hoje sejam dignos de fé, devem ser feitos sob uma forma reflexiva para superar a visão escolástica em que o julgamento final ainda está firmado em visões materiais, tiradas das escrituras, como a trombeta do arcanjo. Tais imagens das Escrituras não devem ser colocadas num único plano, é onde Rahner demonstra uma falta de reflexão sobre estas próprias imagens apresentadas. Por outro lado, se se dá uma base transcendental à escatologia, far-se-ia reconhecer que ela nunca é uma imagem antecipadamente reportada dos acontecimentos futuros sob seu aspecto fenomenológico. Se assim acontecesse, tal reportagem emanaria de Deus e seria Ele o controlador dos fenômenos, mas ao contrário, sendo necessária e inseparável da essência da pessoa, ela interpreta, na perspectiva de seu porvir absoluto, a existência presente que é marcada pela graça escatológica.

Fazendo essas leituras teológicas com a orientação antropológica, Rahner intenta focalizar as tarefas de cada área da teologia, sendo uma orientação. Fica excluído o perigo de engano na compreensão antropológica transcendental de fazer uma redução material de toda a doutrina teológica. Os enunciados verdadeiramente teológicos não são suprimidos, mas, com esse método de Rahner, a teologia se torna um pouco mais modesta a respeito do lugar de suas pretensões e, por mais árduo que seja o trabalho de reflexão, ela se reencontrará mais simples, podendo atingir uma relação mais autêntica com o kerigma que, de forma alguma, perde seu valor.

3 O SER HUMANO PESSOAL E HISTÓRICO NO *OYENTE DE LA PALABRA*

Esta última parte da dissertação pretende contemplar, em Rahner, a situação real e concreta do ser humano diante da Revelação de Deus. Na sua metafísica antropológica e transcendental, foi possível perceber, em sua filosofia e teologia, que a pessoa humana não é apenas um ser biológico a mais na natureza, mas alguém que possui uma essência capaz de estar aberto ao que é transcendental, e, mais ainda, é capaz de captar e compreender tal transcendentalidade do Ser, especialmente do Ser Absoluto pelo fato de que o ser humano é ser espiritual. Aqui entra sua capacidade de acolher a Revelação de Deus, Revelação que é concreta, pois ocorreu no tempo e no espaço e, portanto, na historicidade humana.

Como toda reflexão de Rahner se faz partindo da questionabilidade, a pergunta inicial aqui não poderia ser outra senão: onde o ser humano deve escutar a Revelação? Ou ainda mais exato, é seu ponto de partida no *Oyente* ao fazer esta pergunta: “Onde se acha, na existência do homem, o lugar, o ponto concreto em que deva ele situar-se na sua qualidade de ouvinte de uma possível revelação livre de Deus?...”¹²⁹ Esta questão que Rahner coloca, diz tudo; o lugar, o ponto do estar da pessoa humana para que efetivamente acolha a automanifestação de Deus, é o que deve conduzir a busca do sentido pessoal, da concretude do ser humano daqui para frente, ou seja, é o ‘onde’ da pessoa para que aconteça a Revelação.

3.1 Lugar

Uma coisa é clara para Rahner, este ‘onde’ não pode, antecipadamente, restringir a possibilidade da Revelação, situação óbvia, porque, caso contrário, ela simplesmente não aconteceria ou não seria acolhida. Mas a questão principal não é esta, Rahner já parte do pressuposto de uma abertura e aceitação da Revelação por parte da pessoa. Como se viu, a questão é em que situação o ser humano a acolhe, terá ele que estar numa elevação espiritual? Ou aconteceria tal Revelação livre de Deus apenas no interior da pessoa? Ou ainda, só aconteceria numa elevação da mundaneidade, numa elevação acima do tempo e do espaço, acima dos fenômenos e imagens, ou seja, numa dimensão espírito a espírito? Afinal, onde seria este lugar de encontro divino-humano?

Acima se viu que, numa dimensão transcendental, o ser humano é o ente finito, mas aberto e em busca do Ser infinito, ou melhor, um ente capaz de acolher o Ser Absoluto porque, apesar de ser finito, é também espírito. É evidente que Rahner não busca as respostas

¹²⁹ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 145.

fora dessa dimensão real e concreta que é o mundo em que se encontra o ser humano, pois é a realidade pertencente à dimensão do ser humano, mais ainda na pessoa dos dias de hoje que, inclusive, criou uma maior familiaridade científica, existencial e sentimental: é uma maior relação com a história perceptível. É uma dimensão que colocou Rahner numa situação de posicionar Deus “...ali onde o homem se sente em casa e competente, aqui no mundo e não no céu”.¹³⁰ Eis a inversão e a reviravolta antropológica de Rahner: ele procura aprofundar e conhecer a Revelação e o próprio Deus, partindo da realidade história humana. Parte daquele (o ser humano) que é o próprio destinatário da Revelação, daquele a quem Deus dirigiu sua Palavra e seu amor.¹³¹

Um estado mundano é, inevitavelmente, um estado de contingência e facticidade. É nessa realidade concreta e nessa situação contingente que o ser humano pergunta pelo Ser e onde o Ser se manifesta, e é nessa condição fáctica que Rahner vai mostrar como o ser humano está inserido numa dialética de necessidade. Que necessidade? Ora, se a pessoa humana está num estado de contingência, vê-se obrigada a fazer a questão do Ser uma questão que se torna uma necessidade existencial que, entretanto, não pode ser vista nem no Ser Absoluto de Deus, nem somente no puro conceito, mas uma questionabilidade do Ser que a pessoa deve fazer porque ela sempre já é afirmada na própria pergunta que só pode acontecer na existência do ser humano. Ora, como já se viu acima, quando a pessoa pergunta, o faz sabendo ou conhecendo o objeto, ninguém pergunta sobre algo que ignora completamente, é simplesmente impossível, então, ao perguntar pelo Ser, se deduz que exista algum traço deste Ser no humano finito.¹³²

Ao mesmo tempo, todo o perguntar e conhecer só pode acontecer na medida em que a pessoa humana afirma igualmente seu próprio Ser, aliás, a abertura ao Ser só ocorre com a aceitação do Ser da pessoa por si mesma e, recorda-se, que este Ser da pessoa está envolvido na afirmação de uma necessidade, por causa da contingência. E tal necessidade é afirmada porque é dada inevitavelmente com o Ser da pessoa que se manifesta como a dinâmica

¹³⁰ RAHNER, K. *Teologia e Antropologia*, 1989, p. 88.

¹³¹ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 147. “En todos y cada uno de estos casos se parte de una determinada disposición y experiencia religiosa y, en dirección única, ‘desde bajo’, en función del hombre mismo, se define incluso lo que pueda entrar en consideración como contenido de tal posible ‘revelación’, y luego, desde esta posición, se examina críticamente el contenido de una determinada revelación histórica o se descartan [...] por no estar en conformidad con este contenido posible determinado a priori...”

¹³² OLIVEIRA, M. *Filosofia Transcendental e Religião*, 1984, p. 164. “Em cada juízo e em cada ação do homem há um saber implícito do ser enquanto tal, portanto, sempre se põe implicitamente, a pergunta pelo ser. A evidência da metafísica se fundamenta, então, na necessidade que se revela ao próprio ser do homem: o homem é, em todo o ser comportamento teórico e prático, aquele que pergunta pelo ser e, então, em razão disto, sempre afirma, implicitamente, na pergunta e apesar da pergunta, a cognoscibilidade e a iluminidade do ser”.

necessária ao Ser como tal, ou seja, a pessoa é uma pergunta pelo Ser enquanto tal, e, enquanto faz isso, experimenta a contingência,¹³³ pois só pode perguntar pelo Ser e afirmar sua luminosidade no mundo quando se conhece os entes e os objetos concretos e, assim, o Ser se manifesta à pessoa como o indisponível. Entretanto, deve-se recordar que, para Rahner, o ser humano é a transcendência ao Ser em geral, o que significa que a pessoa está aberta ao Ser e “quem está essencialmente aberto ao Ser, não pode por si mesmo determinar o que tem ou não de entrar em consideração como objeto possível de revelação. Deve manter-se aberto ao Ser em geral”.¹³⁴

Sendo aberto ao Ser, não significa para Rahner que o ser humano, enquanto pessoa material, é uma possessão do Ser de forma absoluta, por isso, só resta a outra alternativa: no espírito. Mas mesmo neste, pelo fato da transcendência ilimitada da Revelação, o lugar de uma possível revelação não contém nenhuma lei apriorica que determine as possibilidades do que há de ser revelado. Não são poucas vezes em que, no *Oyente de la Palabra*, Rahner usa claramente a expressão livre Revelação de Deus. Mas independente dessa expressão, o fato é que a Revelação aconteceu e acontece, e o ser humano é aquele que está apto a acolher tal Revelação. Isso ocorre porque só ele será sempre e essencialmente, por causa da estrutura fundamental de seu Ser, aquele que presta ouvido à Palavra de Deus, mesmo não sendo ainda partícipe da visão imediata de Deus, aliás, é por isso que a pessoa deve contar com uma possível Revelação de Deus. De que maneira? Como apenas se viu, Deus não se manifesta direta e imediatamente ao ser humano (que seria sim uma maneira de se revelar, mas não é a escolhida por Deus), mas usou de sinais que demonstram a sua Revelação. É nesses sinais que a pessoa deverá, portanto, contar com aquela sua condição que tanto se aprofundou anteriormente: a sua abertura de espírito ao Ser em geral, sua transcendentalidade ao Ser Absoluto. Nessa dimensão, o ser humano poderá entender a Revelação pelo principal sinal deixado por Deus: a Palavra. Onde? Simplesmente no mundo em que vive.

Com tudo isso colocado, já se poderia, sim, situar um lugar de uma possível Revelação, mas não de maneira que se possa definir, de antemão, uma forma que se designe uma parte determinada da estrutura fundamental do ser humano, parte que talvez se entendesse que já fosse o lugar indicado da Revelação. Para Rahner é claro que “Deus só pode

¹³³ Essa experiência contingente é, de certa forma, uma transformação do próprio mundo numa dimensão de dar um sentido histórico porque transformado pelo ser humano. Nas palavras de Manfredo de Oliveira: “O mundo, no qual o homem desde sempre se encontra inserido, não é facticidade pura, realidade pura, um mundo-em-si sem a marca do homem, mas um mundo histórico, um mundo trabalhado pelo homem no processo de autogênese”. OLIVEIRA, M. *Filosofia Transcendental e Religião*, 1984, p. 216.

¹³⁴ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 149

revelar o que o homem pode ouvir”.¹³⁵ Mas isso não significa que toda a Revelação está restringida a esse nível, que todo e qualquer outro objeto possível esteja excluído. Tal dimensão da Revelação se evidencia quando ficou estabelecida a transcendência do espírito humano em relação ao Ser em geral, mais ainda, essa transcendência do ser humano ao Ser geral se torna também um momento intrínseco do lugar de uma possível revelação. Fica claro que, por mais que a pessoa mude seus comportamentos e sentimentos, é ela, no mundo em que vive, o lugar de uma possível Revelação, pois o ser humano é o único capaz para uma transcendência.

Partindo dessa essência do ser humano, Rahner quer determinar sua forma mais ampla, sem se limitar à simples definição de que o ser humano é espírito finito, seu desejo agora é ir além deste enunciado, quer perguntar pela forma concreta em que o homem é espírito. “...diremos que o homem é espírito como ser *histórico*. O lugar de sua transcendência não pode ser menos que o lugar histórico. E assim, o lugar de uma possível revelação é sempre e necessariamente a história do homem”.¹³⁶ É necessário perceber claramente aqui o rumo que Rahner começa a tomar. Mais da metade de sua obra, *Oyente de la Palabra*, foi dedicada a aprofundar e conhecer o ser humano na sua essência transcendental, na sua abertura ao Ser. Já na segunda parte da obra, é como se ele perguntasse: Onde se localiza esse ser espiritual? Onde acontece o encontro com o Ser Absoluto? A história que esse ser desenvolve no mundo é a grande condutora daqui para frente, pois é a própria história que surge com a ação do ser humano como ser pessoal e espiritual no mundo.

3.2 História como lugar da Revelação

Se o ser humano é, por excelência, o destinatário da livre Revelação de Deus, melhor se compreenderá essa reviravolta antropológica de Rahner, analisando onde se situa esse destinatário, para melhor verificar como acontece a revelação. Se a vivência e a ação do ser humano inevitavelmente criam uma história, então o operar livre de Deus já é essencialmente um operar histórico e nem poderia ser diferente, já que o destinatário é um ser histórico e livre, aliás, é justamente o operar livre que faz história,¹³⁷ pois só dessa maneira o fato histórico é singular, irrepitível, só livre se torna um ato essencial em si e não algo que pode

¹³⁵ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 150.

¹³⁶ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 151.

¹³⁷ OLIVEIRA, M. *Filosofia Transcendental e Religião*, 1984, p. 181. “Ora ação livre é, sempre, num sentido fundamental, uma ação histórica, pois uma ação histórica, num sentido primeiro, geral e metafísico, só existe, onde há posição livre, isto é, onde um acontecimento, não pode, simplesmente, ser deduzido e esperado a partir de uma causa universal, que o antecede”.

ser reduzido a um simples caso de uma lei universal. É onde os acontecimentos históricos se contrapõem a um acontecimento natural, o que explica que a Revelação não é um fato natural, ou um acontecimento da natureza (teria uma explicação causal), mas um evento da história. Obviamente uma história humana, aliás, Rahner faz questão de acentuar essa característica histórica, ou seja, a Revelação como um acontecer histórico, não se deve entender num sentido metafísico geral da história, mas no sentido da história humana. Por outro lado, o significado de história humana não se pode fixar em forma definitiva, mas, no dizer de Rahner, é algo “que deve descobrir-se mediante a comprovação da historicidade do homem dentro de sua transcendência”.¹³⁸ Portanto, não é de forma empírica, ajuntando dados concretos, que pode acontecer tal comprovação, mas a partir daquilo que forma parte da estrutura fundamental do ser humano.¹³⁹

Essa dimensão da historicidade é tão importante que Rahner chama a atenção do perigo que o ser humano corre ao não considerar a história a partir do seu próprio Ser. Isso porque, sendo espiritual, a pessoa humana pode acreditar que tem condições de tentar elevar-se, como espírito, acima de sua própria história, de emancipar-se dela e acabar dispensando-a, de antemão, como possível lugar de uma Revelação. Como espírito, o ser humano pode tentar isso, sim, mas o convite de Rahner é que, sendo espiritual, pode-se mostrar à pessoa que tem a possibilidade e a condição de assumir e tornar-se a sua própria história, é fazer acontecer um momento intrínseco da sua condição espiritual. Conseguir isso significa, automaticamente, que se pode demonstrar o lugar de uma possível Revelação de Deus. Resumindo, seria a prática da abertura do ser humano ao Ser em geral e, abertura que ocorre dentro da história humana.

Para fazer essa história, volta-se aqui à questão do conhecimento do Ser. Novamente Rahner pergunta o que é o Ser do ente. Nesta altura, perguntar pelo Ser e pelo próprio ente não significa fazer todo um retorno à questão metafísica, é que, em qualquer dimensão, a pessoa tem que perguntar pelo Ser de tal modo que conheça e estabeleça a diferença entre Ser e ente. Ou seja, o conhecimento do Ser do ente faz com que o ser humano assimile o que está ao seu redor com sua essência, fazendo, assim, história. Mas vale aprofundar que o conhecer

¹³⁸ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 152.

¹³⁹ Também a filosofia da religião usando a metafísica não deve estabelecer definitivamente o conceito de história humana, mas apenas de forma especulativa a partir da transcendência humana para o Ser enquanto tal. Nesta dimensão filosófica, Manfredo de Oliveira dá a seguinte definição de historicidade no seu *Ensaio sobre a Filosofia da Religião em Karl Rahner*: OLIVEIRA, M. *Filosofia Transcendental e Religião*, 1984, p. 181 e 182: “A historicidade, portanto, para a filosofia da religião não pode ser, apenas, um fato, mas algo, que pertence à própria essência do homem, pois enquanto o homem não se entender como, essencialmente histórico, ele será, sempre, tentado a buscar sua salvação fora da história”.

não é a apropriação de um objeto ou um relacionar-se intencionalmente com outro, mas é autorreflexibilidade do Ser que cada ente possui. Assim, o conhecimento humano sempre é um conhecimento receptivo, isso significa que o ser humano não conhece por sua própria essência, não é um possuidor independente do conhecimento, ao contrário, ele o tem só quando um objeto se manifesta a ele, de tal maneira que essa manifestação é sempre uma volta do ser humano a si mesmo a partir da objetividade mundana. Esse retorno leva à reflexão da autopresença, que constitui a própria essência do conhecimento e só ocorre uma autopresença através de uma saída do ser humano para o outro de si.¹⁴⁰ Esta saída e volta a si é o específico da espiritualidade humana e explicar sua especificidade é mostrar a necessidade transcendental.

3.3 A materialidade do Ser Humano

A transcendentalidade é, sem dúvida, para Rahner, o ponto de partida da essência e da história humana. É o início de todo questionamento e, ao mesmo tempo, o ponto de chegada: “Perguntamos pelo lugar do encontro com o Deus que possivelmente se revele. Este lugar é a transcendência do homem em sua peculiaridade especificamente *humana*”.¹⁴¹ Mas a transcendência acontece num ser humano concreto e palpável, situado no tempo e no espaço, ou seja, no mundo. Que encontramos em Rahner sobre esse aspecto humano?

O ser humano é espírito ou espiritual, afirmou-se acima, obviamente Rahner não faz este conceito colocando a pessoa como um espiritual sem lugar, numa situação vaga, mas inteiramente junto com o que é material, aliás, os dois, o material e o espiritual, são uma criação do mesmo Deus, ou seja, para Rahner o mundo é um lugar de múltiplas diversidades e no próprio ser humano se encontra essa diversidade, todavia não uma diversidade toda disforme e disparatada, mas o que é múltiplo e diverso forma uma unidade na origem, na criação, tornando-se autorrealização e determinação: o mundo uno. E, por isso, uno é o material e o espiritual no ser humano. Deve-se notar aqui que se está falando de duas dimensões, mas de uma essência, a humana. “Assim, pois, será compreensível que, em última instância, se saiba somente a partir deste homem uno e sua autorrealização também una, o que é espírito e o que é matéria”.¹⁴² Eis o ponto por onde se deve começar: a pessoa, o ser humano

¹⁴⁰ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 155. “Acerca de este conocimiento uno del hombre hacemos primeramente la comprobación de que es un conocimiento receptivo. Esto quiere decir que el hombre no está de antemano em virtud de su esencia en posesión de conocimiento, sino que sólo lo tiene en el caso en que se le muestra por sí mismo un objeto y por el hecho de mostrarsele así”.

¹⁴¹ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 157.

¹⁴² RAHNER, K. *Teologia e Antropologia*, 1989, p. 91.

em si. Aliás, novamente aparece a forte característica da teologia de Rahner: partir de baixo, do ser humano para descobrir e se chegar à Revelação de Deus.

Ao estudar a matéria, a ciência da natureza adquire o saber ‘sobre’ a matéria, mas não o saber ‘a’ matéria, quando vista de forma isolada. Ao se estudar a matéria como tal, tem-se uma situação que leva a ciência ao conhecimento dos complexos funcionais e temporais, e que leva o ser humano *a posteriori*. Mas, segundo Rahner, o que é matéria só pode ser dito a partir do ser humano, recorda-se, não as particularidades da matéria e suas funções, mas como essência, e o que é espírito só se pode saber a partir da matéria, ou melhor, é a partir do ser humano que se fala aqui, é dele como matéria que se parte para chegar ao espírito.¹⁴³ Situação que evidencia a experiência original que o ser humano tem de si mesmo, é nisso que se pode dizer que espírito é o homem uno, enquanto chega a si em um absoluto estar-dado-a-si-mesmo, como está sempre referido ao absoluto da realidade em geral e a Deus que é o fundamento unitário, esse regresso a si mesmo e a orientação para a totalidade da realidade possível, condicionam-se reciprocamente.¹⁴⁴

Como matéria, o ser humano experimenta-se a si mesmo e ao mundo que o circunda e que, inevitavelmente, lhe pertence e, na sua experiência de polarização para o mistério, experimenta-se como ser amorosamente aceito, algo que se verifica sempre e de forma primária somente no encontro com o Ser singular, o Ser concreto, o Ser que não pode simplesmente dispor, um Ser que, embora finito, está dado de forma inevitável. Como matéria, o ser humano é um ser dado de fato, a ser aceito como é, como pré-fabricado e ainda não iluminado na sua pré-constituição, pois na sua autopossessão ainda se encontra algo de estranho e cada ser humano permanece estranho e indisponível a si mesmo porque, como matéria, está condicionado à possibilidade para o objetivamente outro, que é o mundo e o homem mesmo. Isso porque o ser humano como matéria é para Rahner conhecimento receptivo, conhecimento que o impulsiona a uma necessidade de sair ao mundo, de apreender algo de outro estranho e distinto dele. Deve ser um ente cuja realidade atual do Ser é o de ser uma potência de ser distinta dele mesmo.¹⁴⁵ Enfim, matéria é o condicionamento de alteridade

¹⁴³ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 163. El ser hombre, al que escolásticamente se llama también forma (actual), es por tanto, el ser de esa determinada potencia real, a la que se llama materia”.

¹⁴⁴ A reflexão e explicação de Manfredo de Oliveira deixa um pouco mais clara esta definição: OLIVEIRA, M. *Filosofia Transcendental e Religião*, 1984, p. 187. “Do ponto de vista antropológico, nossa reflexão nos leva ao seguinte: o homem é espírito de tal modo que para tornar-se espírito ele, ontologicamente, já sempre, é ser-no-outro, na matéria, no mundo. Portanto ele só é espírito enquanto ser-no-outro, ser-na-matéria”.

¹⁴⁵ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 165. “Con otras palabras: El hombre es un cognoscente receptivo y, por cuanto su conocimiento es la recepción de un objeto, no la posesión apriórica de un conocimiento que le venga de sí mismo, es ser de la materia”.

que aliena o ser humano de si mesmo e, por isso, o faz voltar a si mesmo, o que também acaba determinando um condicionamento da possibilidade de uma intercomunicação imediata com outros seres espirituais existentes no espaço, no tempo e na história, ou seja, a matéria, nesta concepção de Rahner, é o fundamento da pré-constituição do outro como material da liberdade.

A materialidade temporal, concebida como pré-história do ser humano e da sua liberdade reflexa, pois enquanto espírito que se volta sobre si mesmo, experimenta seu pré-estar-dado na alteridade, deve ser entendida como materialidade orientada para a história do espírito do ser humano. Que significa? Procuramos compreender espírito e matéria, sem separá-los, como momentos do ser humano uno, e são correlativos e inseparáveis, mas não reduzíveis um ao outro. Este pluralismo inevitável na vida humana, pode também ser expresso de tal maneira que se afirme uma diversidade essencial entre espírito e matéria. Afirmar essa diversidade é de importância e significação absolutas, já que só assim fica aberto o olhar a todas as dimensões do ser humano. Por outro lado, essa diferença essencial não pode ser compreendida como contraposição ou indiferença mútua de ambas essas realidades.

Ora, essa vivência material e ativa do ser humano está intimamente ligada ao desenvolvimento da história, aliás, sendo matéria e espírito, o ser humano é autoconsciente e, sendo autoconsciente, é autotranscendente, autotranscendente da matéria viva e, dessa maneira, a história natural e a do espírito formam uma íntima unidade. É o que faz continuar a história, pois a história natural evolui em direção ao ser humano, nele continua e é conservada. Ao ser superada em cada passo, chega, dessa maneira, à história do espírito do ser humano e aí atinge sua própria meta. Ou seja, a história da natureza é elevada à liberdade do ser humano e alcança sua última meta na livre história do espírito.¹⁴⁶

Aqui se deve dar um passo importante na interação que Rahner dá entre matéria e ente espiritual, nesse aspecto toma a concepção escolástica em *anima forma materiae*, e a inteligência da matéria prima está na sua potência vaga e indeterminada da possessão do Ser, ou do múltiplo princípio da individualização do Ser. Vista dessa maneira, a essência de um ente material se formula na visão em torno do ser humano correspondente à sua qualidade de cognoscente receptivo. Como também dos primeiros objetos, enquanto se mostram por si a

¹⁴⁶ RAHNER, K. *Teologia e Antropologia*, 1989, p. 100. “Enquanto o homem não é somente o espectador espiritual da natureza, porque faz parte dela e porque deve também continuar a história da mesma, sua própria história não é somente uma história da cultura como uma história ideológica sobreposta à história natural, mas é também uma ativa modificação deste mundo material. Somente através da ação que é espiritual e da espiritualidade que é ação, tanto o homem como a natureza atingem seu único fim comum”.

um conhecimento receptivo. A partir dessas concepções, Rahner deduz que a matéria é o princípio da espacialidade e da temporalidade. Toda a matéria, toda a natureza que está em torno do ser humano forma, com ele, uma unidade e uma história, mas deve-se recordar que é ele, como ente material e espiritual, que dá real sentido a tudo.¹⁴⁷

Por outro lado, é a matéria o princípio de espacialidade do ente. A base disso é a condição de quiddidade, ou seja, o objeto de conhecimento aparece por si como o universal, indiferente a um determinado uno, ou seja, é uma determinação que quantas vezes queira, pode vir a subsistir na matéria como também em seu sujeito. Se essa quiddidade subsiste de fato uma e outra vez na matéria e pode repetir-se, pode-se somar e numerar o que se repete. Ora, a matéria se mostra claramente como o princípio de repetição, por isso deve-se considerá-la como princípio do número e, onde se dá o número, dá-se o quantitativo, cujo princípio também é a matéria. Vista essa dimensão da matéria, Rahner também percebe que a matéria não é só princípio de múltiplos entes distintos entre si, mas deve possuir esta função essencial também dentro do ente individual, aquele que intervém como princípio individual, o que significa que ela constitui o ente individual como quantitativo em si. Essa repetição dentro de um ente individual não é outra coisa que sua espacialidade, sua capacidade essencial de *quantum*. Assim, um ente, tendo a matéria como princípio essencial intrínseco, devido à sua constituição, é um ente que ocupa espaço, ou seja, sua espacialidade é sua primeira característica. Manfredo de Oliveira expressa, aqui, a ideia de corporalidade do ser humano como sua constituição no espaço e como relação de alteridade.¹⁴⁸

A sua segunda característica é a temporalidade intrínseca que também está atrelada à matéria, inevitavelmente. Por quê? Porque a matéria em si não tem sentido próprio, não se preenche em sua amplitude, apesar da quiddidade determinada que nela subsiste. Por isso, um ente material, devido à sua amplitude não completa, é sempre maior que a sua matéria, está sempre em movimento, em direção a um futuro de novas determinações. Ou seja, o ente tem sempre diante de si um futuro, como um movimento intrínseco, a inteira realização de suas possibilidades. Esse movimento não é outra coisa senão a temporalidade. Explica Rahner que

¹⁴⁷ RAHNER, K. *Teologia e Antropologia*, 1989, p. 101, 102. “Se o homem existe, se ele é o produtor por antonomásia da natureza, se ele não apareceu em qualquer momento, senão ao fim de uma evolução que inclusive agora ele mesmo, ao menos parcialmente, pode conduzir, enquanto enfrenta o agente que o produziu objetivando-o e reconfigurando-o; se tudo isso é assim, então é ‘nele’, no homem, que a natureza chega a si mesma, é para o homem que ela está dirigida [...] Se não se consideram (os cientistas da natureza) essas coisas assim, não existe de antemão nenhum sentido em considerar a história do cosmos e do homem como uma história uma”.

¹⁴⁸ OLIVEIRA, M. *Filosofia Transcendental e Religião*, 1984, p. 235. “A corporalidade é o próprio homem e, ao mesmo tempo, é, justamente, o homem no seu envolvimento no mundo da alteridade [...]. Por isto a corporalidade não é uma parte do homem, mas o homem todo enquanto expressão de si mesmo na alteridade”.

essas realizações da matéria estão sempre pendentes, não se dá tudo de uma vez. Na verdade, a total realização das possibilidades de um ente material só é possível na sucessão do movimento que é intrínseco a este ente, por isso o ente é temporal. Temporalidade aqui, num sentido original, não como uma medida, mas como o estender-se do ente mesmo a uma total realização de suas possibilidades, e essas possibilidades vão acontecendo e sucedendo uma à outra de forma dinâmica, ou seja, uma dependendo da outra de forma ordenada.

Com isso, Rahner detecta as seguintes notas da matéria: ela é o princípio da repetibilidade fática do ente; a matéria dá, como elemento essencial do ente, uma espacialidade e temporalidade intrínsecas. E para dar um melhor sentido à matéria de que se falou até aqui, é interessante colocá-la ao lado do conceito metafísico de ser humano.

Para Rahner, dizer que o ser humano é um entre muitos iguais, sempre está, com todos, no espaço e no tempo. Significa o mesmo que dizer que ele é essencialmente histórico.¹⁴⁹ Ao dizer que o ser humano é uno dentro de um gênero, Rahner não está se referindo, ou reduzindo a mera questão biológica ou generativa com deduções aprióricas da metafísica. Na dimensão metafísica e apriórica, Rahner está buscando o sentido ôntico da estrutura do ser material da pessoa humana, que é repetível em sua quiddidade, ou seja, seres humanos existem vários, mas atenção, Rahner está referindo-se a vários seres materiais, é evidente que existe uma diferença na dimensão ontológica de cada pessoa.

Mas aonde Rahner quer chegar com essa unidade de quiddidade? De matéria? Ao se expor a questão da temporalidade, atrelada à matéria, é evidente a impossibilidade de que algo material não pode realizar, de uma só vez e de forma total, a amplitude sempre maior de suas possibilidades que estão atreladas à materialidade. Da mesma forma, o ser humano não pode realizar exaustivamente, e de uma vez, as possibilidades que lhe correspondem como um ser material. Daí a importância de considerar outros como ele, que possuem a mesma essência humana e, que, por isso, formam uma humanidade e, só assim, em conjunto, podem realizar o que é como essência em cada ser humano particular, isso é, suas possibilidades humanas. “O homem só se realiza em uma humanidade”.¹⁵⁰

¹⁴⁹ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 173. “El hombre es uno entre muchos. Por razón de su esencia, se halla en el espacio y em el tiempo. Por cuanto su quiddidad es quiddidad de la materia y es tal por sí misma, es una ent-idad que puede fundamentalmente repetirse como idéntica. El hombre particular es por principio uno dentro de un género”.

¹⁵⁰ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 174.

Isso significa que o caráter espaço temporal do ser humano é algo intrínseco nele, que lhe pertence de forma essencial e que não está no mundo apenas de forma posterior a essa essencialidade. Ele não foi simplesmente posto no mundo, ele é do mundo, e em vista da matéria que o constitui como elemento essencial. Ora, é algo óbvio, ninguém pode dizer que não possui um corpo formado pela matéria, e só materializado é que o ser humano é espiritual: “O espírito do homem, para ser espírito, tem de se materializar: para chegar ao ser enquanto tal, ele tem que ir ao mundo, isto é, ele só transcende a Deus na medida em que encontra o ente material no espaço e no tempo”.¹⁵¹

Com o que se viu até aqui, novamente se pode afirmar que o ser humano é histórico, mas não sozinho, e esta é mais uma luz que Rahner coloca na caminhada humana, ou seja, mesmo dizendo que o ser humano é essencialmente uno entre muitos e, nessa dimensão, se encontra com todos num espaço e no tempo, está afirmando que a pessoa é histórica no sentido concreto de uma história humana, e, de fato, ninguém faz história sozinho, só há história porque há humanidade onde cada ser humano está inserido.

3.4 Liberdade e Responsabilidade fazem a História

Pois bem, será interessante voltar novamente o olhar para um fator individual de cada ser humano que, no conjunto, é vital para existir ou construir uma história: a liberdade, ou o operar livre da pessoa, que, inevitavelmente, implica também a reflexão da responsabilidade, aliás, Rahner faz uma união das duas por *autonomasia*: não fala de uma sem se referir à outra. E é na liberdade e na responsabilidade que o ser humano faz com que sua transcendência chegue a Deus, ao Ser Absoluto.¹⁵²

Ou seja, a liberdade faz com que a transcendência do ser humano se torne história, e a história é, para Rahner, o lugar antropológico, o lugar da Revelação. A que serviria apenas uma visão da humanidade supramundana? Um estudo do ser humano apenas no seu nível transcendental? Mas não, essa transcendentalidade deve, obrigatoriamente, levar à prática concreta, porque, como se aprofundou na transcendência, o ser humano se encontra numa abertura total ao transcendente e, ao fazer isso, ele não está parado, mas em ação, melhor ainda, fazendo história, por isso, é também responsável por si, pois está entregue a si, não só quando conhece (o transcendente), mas também quando age. Quando se entrega a si mesmo

¹⁵¹ OLIVEIRA, M. *Filosofia Transcendental e Religião*, 1984, p. 192.

¹⁵² RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 175. “El hombre es histórico por el hecho de ser alguien que obra libremente, libremente incluso y hasta fundamentalmente em su trascendencia hacia Dios y por tanto en la determinación de su posición para con el absoluto”.

na ação e no conhecimento do Ser, percebe-se como responsável e livre, e não o faz ligado definitivamente a seu mundo porque vai além do mundo determinado, pois “a transcendência ao mundo histórico específico constitui a primeira face da liberdade que o homem é, e é, nesse sentido, que o homem se revelou um ser não-pronto, mas uma tarefa permanente”.¹⁵³ Dentro disso, Rahner tenta mostrar uma experiência transcendental na história, experiência que não é uniforme, não é igual em cada pessoa e nem na própria pessoa nos diversos momentos ou etapas da sua história, portanto, não é uma liberdade que se enquadra nas categorias empíricas, nem mesmo na psicologia empírica.¹⁵⁴

Ao contrário, segundo Rahner a liberdade e a responsabilidade na pessoa humana são o que integra os existenciais da vida, ou seja, é uma dimensão que se insere no que é subjetivo da experiência humana e não na base dos dados categoriais.¹⁵⁵ Dessa maneira, a liberdade é uma faculdade particular do ser humano, mas não uma simples faculdade ao lado de outras, em que, se poderia usá-la para fazer ou deixar de fazer isto ou aquilo numa escolha arbitrária. Rahner chama a atenção, quando se segue esta concepção, para o perigo de se cair numa interpretação muito fácil da liberdade, compreendendo-a de forma pseudoempírica, uma interpretação que afasta a ação livre do ser humano da sua própria essência. Por isso diz Rahner: “Na realidade, a liberdade é, antes de tudo, o estar entregue do sujeito a si próprio, de tal maneira que a liberdade, em seu ser fundamental, tem que ver com o sujeito como tal e como todo”.¹⁵⁶ Ou seja, o ser humano não faz algo, mas faz a si mesmo, pois, numa liberdade verdadeira, ele acaba visando a si mesmo e compreendendo-se a si mesmo.

¹⁵³ OLIVEIRA, M. *Filosofia Transcendental e Religião*, 1984, p. 212 – 213.

¹⁵⁴ RAHNER, K. *Curso Fundamental da Fé*, 1989, p. 50, 51. “Inclusive quando dizemos em nossa vida cotidiana que em tal ou qual ocasião fomos livres e em outra possivelmente não o fomos, não se trata de fenômeno setorial que se possa encontrar claramente no espaço e no tempo lado a lado com outros fenômenos, mas se trata na melhor das hipóteses da aplicação e concretização de experiência transcendental de liberdade, algo bem diverso da experiência com que se ocupam as ciências particulares e setoriais”. Para uma dimensão transcendental da liberdade e a relação entre liberdade e Deus em Rahner, ver: SILVA, Natanael G. da. *Liberdade Transcendental: uma Análise a partir da Antropologia-Transcendental de Karl Rahner*. Disponível em: http://www.revistatheos.com.br/Artigos%20Anteriores/Artigo_01_03.pdf, p. 6-11.

¹⁵⁵ No verbete *liberdade* em *Sacramentum Mundi*, Max Müller contrapõe com uma liberdade transcendental, diz: “Es básica para toda a l. humana aquella l. que llamamos *transcendental*. Consiste en la propiedad fundamental del hombre por la que sólo él tiene capacidad de decir ‘es’. El hombre puede poner todas las cosas frente a él, entendiéndolas en ‘el ser’. Y a la vez puede ponerse a sí mismo frente a todo lo demás, entendiéndose como realidad diferente. Tiene la capacidad de ‘distanciarse’ de todo e incluso de sí mismo, la de objetivarlo todo y hasta de objetivarse a sí mismo. Esta distancia universal es a la vez transcendencia: ‘un estar por encima de’ todo lo individual y incluso por encima de sí mismo como individuo; es la posibilidad de la reflexión absoluta, posibilidad que presupone un estar en lo absoluto. Tal l. se identifica con la *espiritualidad*. MÜLLER, M. et alii. *Sacramentum Mundi*, v. 3. 1973, p. 293 e 294.

¹⁵⁶ RAHNER, K. *Curso Fundamental da Fé*, 1989, p. 118.

É então que se encontra a transcendentalidade nos atos livres da pessoa humana. Nessa experiência transcendental, da subjetividade e da liberdade, é que ocorre também a experiência a nível categorial, seja na vida civil, seja na vida particular da pessoa. São questões em que o ‘eu’ do ser humano sempre se percebe como sujeito que está entregue a si mesmo e, só nessa experiência de subjetividade real e responsabilidade de si mesmo, tanto no conhecer como no agir, está presente a experiência transcendental apriorística da liberdade. É dessa maneira que a pessoa pode saber que é livre e responsável por si mesma, e isso para Rahner acontece no ser humano, mesmo que ele não perceba, ou não descubra como dado particular na experiência categorial, que se encontra na dimensão do espaço e do tempo. Por isso, mesmo que a pessoa o faça, ou viva, essa dimensão de forma inconsciente está fazendo história, porque mesmo nessa condição, “a liberdade é a capacidade de o sujeito uno decidir sobre si próprio como todo uno”.¹⁵⁷ Ou seja, a liberdade se refere ao todo uno da existência humana e esse ‘todo uno’ exerce sua atividade no tempo e no espaço, ainda que a concepção seja transcendental, mas é no mundo e na história que a pessoa exerce e vive sua transcendentalidade.¹⁵⁸ Significa que essa liberdade transcendental – juntamente com uma responsabilidade da pessoa por si mesma – que, além de envolver a autoconsciência, envolve também a autorrealização, não pode permanecer oculta, apenas na disposição interior do ser humano, pois, só considerando o homem concretamente e em sua realidade real, é que uma antropologia pode ser considerada genuína.

Mesmo pertencendo ao cerne humano, mesmo sendo transcendental, a liberdade sempre é mediada pela realidade concreta do tempo e do espaço pela corporalidade e pela história da pessoa humana, pois é justamente pela sua situação mundana que a liberdade se torna objeto de interesse para o cristianismo. Ao falar nessas perspectivas de liberdade, ficam bem visíveis aqui dois tipos de liberdade, a liberdade transcendental e a liberdade concreta, histórica. Rahner distingue em liberdade de origens e liberdade enquanto se insere no mundo; o conceito fica ainda mais claro quando Rahner fala de liberdade originante e liberdade originada, ou liberdade em sua fonte e liberdade em sua encarnação concreta no mundo. Esta última fica mediada em si mesma, a sua polaridade está em sua objetivação categorial e, por isso, está sempre e necessariamente oculta em si mesma porque só pode refletir diretamente sobre sua objetivação, uma objetivação que sempre permanece ambivalente. Apesar dessa

¹⁵⁷ RAHNER, K, *Curso Fundamental da Fé*, 1989, p. 119.

¹⁵⁸ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 176. “La historicidad en sentido humano sólo se da allí donde la acción de la libertad en un conjunto de personas libres en su pluralidad se despliega en un mundo, es decir, en espacio y tiempo; allí donde las acciones inteligibles de la libertad deben prolongarse em espacio y tiempo, donde necesitan espacio y tiempo, para poder ser ellas mismas”.

distinção, é importante lembrar que não existe uma separada da outra, essas dimensões não constituem duas coisas independentes entre si, mas dois momentos da liberdade que integram a sua realidade única.

Isso tudo integra, em seu conjunto, a pessoa humana, pois a responsabilidade e a liberdade são realidades da experiência transcendental, na mesma medida que a subjetividade e a personalidade são características intrínsecas do ser humano e de suas experiências, fazendo com que a pessoa se experimente como sujeito que se percebe em si mesmo. E, quando o sujeito se percebe como sujeito, ou seja, como ente que, na sua transcendência, possui originária e indissolúvel unidade e presença de si mesmo perante o Ser, isto é, sua ação como ação subjetiva, ele está fazendo experiência da responsabilidade e liberdade no fundo da sua existência. Essa experiência vivida no mundo é marcada pela multiplicidade de atos concretos que são realizados na diversidade de espaço e tempo, como também nos diversos envolvimento e fatos da história e da própria sociedade, ou seja, a ação livre da pessoa humana não ocorre apenas nas suas profundezas ocultas fora do mundo em que está inserida e nem mesmo da história que vai construindo e praticando suas ações livres. Mas é sempre partindo da própria pessoa e, por isso, a liberdade é algo que se constitui como uma peculiaridade transcendental do ser humano como tal, transformando-o em sujeito, pois é percebendo-se como sujeito e pessoa que se percebe como ser livre, um ser dotado de uma liberdade que se refere ao sujeito inteiro e uno, nunca num fato psíquico isolado, mas na totalidade de sua existência.

Quando se diz que liberdade e responsabilidade fazem parte da totalidade da existência, significa para Rahner que tal dimensão da pessoa não é uma faculdade neutra, que a pessoa possa carregar ou não, mas é próprio do existencial. No fundo, é uma experiência de autopossessão porque a liberdade se torna uma ação no tempo, uma realidade temporal e, como tal, exige do sujeito a responsabilidade. Por outro lado, justamente por causa dessa dimensão transcendental de liberdade, a pessoa humana pode, diante de algo que lhe pareça estranho, negá-lo, inclusive o Ser em sua transcendência, e mesmo, fugir de sua responsabilidade e liberdade, passando a se interpretar como produto do que lhe é estranho. Interessante é que, mesmo que a pessoa faça essa auto-interpretação, não deixa de ser um ato do sujeito que se nega a si mesmo ou que interpreta sua liberdade como condenação àquilo que lhe é estranho, tornando-se, inevitavelmente, um sujeito livre, mesmo com um não a si mesmo. Ou seja, o ser humano sempre está em jogo na liberdade, seja no uno, seja no todo da pessoa: o objeto da liberdade em seu sentido originário é o próprio sujeito. Todo o resto no

mundo concreto em que vive, não passa de objetos em função dessa liberdade. “Quando se entende realmente a liberdade, compreende-se que ela não é a faculdade de fazer isto ou aquilo, mas a faculdade de decidir sobre si mesmo e construir-se a si mesmo”.¹⁵⁹

Por não ser uma faculdade de fazer isto e depois aquilo, a liberdade não é a capacidade de continuar eternamente em um processo de dispor e redispor, como se uma segunda ação anulasse a primeira, por isso, a liberdade comporta em si uma necessidade que não se encontra no que é fisicamente necessário porque ela é a faculdade da subjetividade, ou seja, do sujeito que não é um simples acidente em meio a todas as causas que possam, indefinidamente, se estender, seja para frente ou para trás. Dessa forma, a liberdade não é algo que sempre possa ser revisado, mas a capacidade de fazer algo definitivo, é a faculdade de um sujeito que, pela liberdade, deve atingir sua identidade final e irrevogável. Só nessa identidade o sujeito usa a liberdade para estabelecer algo de necessário, que perdura, algo final e definitivo. Então, sim, a liberdade é a faculdade do eterno, um evento do eterno em que a pessoa humana não assiste como mera espectadora externa, ao contrário, é ela que faz parte do acontecer da liberdade. Um acontecer inserido na temporalidade com suas multiplicidades, mas, ao realizar o evento da liberdade, constitui a eternidade.

3.5 Historicidade: uma Obra Humana

Depois de aprofundar a materialidade que envolve o ser humano, fazendo-o presente e concreto na história e também sua característica de liberdade e responsabilidade que criam as condições de um desenvolvimento histórico, faz-se necessário um entendimento do fato histórico com a essência transcendental do ser humano. Ou, se se quiser inverter, o Ser do ser humano que, como se viu acima, é um finito aberto ao Ser Absoluto e sua Revelação, por seu conhecimento receptivo, vai criando e transformando a história concreta. Ou seja, o transcendental humano fazendo história real.

Rahner chega à historicidade humana e faz a devida conexão entre a transcendência do espírito humano e a história humana, e é pela peculiaridade do espírito transcendental da pessoa humana que ele desvela a historicidade. Para ele, a historicidade é o resultado da condição especificamente humana do espírito, por isso é historicidade do espírito humano em si. A questão que surge aqui é qual o sentido e a concretude dessa história.¹⁶⁰

¹⁵⁹ RAHNER, K, *Curso Fundamental da Fé*, 1989, p. 54.

¹⁶⁰ São interessantes aqui as palavras de Manfredo de Oliveira que, em sua tese sobre a filosofia de Rahner, ao falar de história coloca-a como lugar específico do ser humano e onde ele mesmo se encontra e, principalmente,

Pelo fato de o ser humano ter sua transcendência voltada ao Ser, possui um conhecimento receptivo e, ao dizer receptivo, se entende, ao mesmo tempo, um conhecimento sensitivo; conseqüentemente, o conhecimento, que o ser humano tem do Ser em geral, até onde ele conhece, é de forma sensível. Rahner deixa claro que esse conhecimento sensível não quer dizer uma possessão anterior do conhecimento que, ao observar os objetos, já seria algo captado. O conhecimento sensível aparece numa condição sensível material e, inclusive, essa condição é necessária para uma transcendência ao Ser. Portanto, para poder entender bem a sensibilidade humana, deve-se concebê-la como algo que emana do espírito e de sua necessidade de conhecimento, pois o espírito humano, em si mesmo, em sua transcendência, é uma *tabula rasa*, que, para alcançar seu próprio Ser, deve emanar de si mesmo uma sensibilidade como faculdade que seja própria. É assim que um espírito se introduz na matéria e pode ser considerado realmente espírito; e assim é o ser humano ao se introduzir no mundo para encontrar-se diante do Ser em geral, ou seja, é na sua realidade mundana que encontrará, ou alcançará, o verdadeiro conhecimento do Ser e não de outra forma ou outra dimensão.¹⁶¹

Essa sensibilidade foi concebida pela metafísica tomista como uma faculdade que dimana do espírito no seu ir e vir em direção à própria essência que lhe é particular, essência que consiste em ser abertura ao Ser em geral. No entanto, pelo fato de conceber a sensibilidade no ser humano não simplesmente como uma faculdade que age por sua própria conta, mas, acima de qualquer coisa, uma faculdade do espírito em si para a realização de sua própria essência. Com isso, chega-se ao fato de que o espírito em si possui sua abertura ao Ser em geral e conseqüentemente ao Ser Absoluto de Deus, mas isso, enquanto que, ao ter o contato com a matéria, se faz capaz de tal contato com os seres materiais no tempo e no espaço.

Justamente pelo fato de só acontecer tal contato com a matéria, no tempo e no espaço, o ser humano, como espírito finito dentro deste limite mundano, é também um espírito receptivo de uma transparência do Ser em geral no contato com o que é material. Em suma, na condição mundana, a pessoa só chega ao Ser em geral dirigindo-se a entes materiais; assim também com Deus, só se vai em sua direção entrando no mundo. Para explicar melhor essa

se experimenta: “O homem se experimenta engajado num mundo determinado, isto é, numa determinada situação, num modo específico de ser-homem, numa maneira concreta de relacionar-se com as coisas e com os outros homens, num modo específico de interpretar o todo concreto de sua vida, o sentido do todo da realidade”. OLIVEIRA, M. *Filosofia Transcendental e Religião*, 1984, p. 202. Ver páginas seguintes.

¹⁶¹ OLIVEIRA, M. *Filosofia Transcendental e Religião*, 1984, p. 203. “...o homem se manifesta como um ser ‘carente’, pois, fundamentalmente, depende do ‘mundo’ e do que no mundo se revela, as coisas, os outros homens, a expressão simbólica de sua experiência”.

importância do mundo para o encontro do ser humano com Deus, Rahner usa as expressões ‘introversão’ e ‘extraversão’,¹⁶² ou seja, um encontro com Deus só se dá na estrutura apriorica do ser humano como espírito, em sua própria transcendência, dimensão que Rahner coloca como introversão. Mas a possibilidade de uma introversão que manifesta o Ser e nele a Deus, a pessoa só tem na extraversão do mundo de que faz parte e que, ao mesmo tempo, é o mundo que o rodeia como seu ambiente. O transcendente, o interior do ser humano, que é o lugar do encontro com Deus, é também dependente do mundo que o rodeia (*Umwelt*). Porém, deve ficar claro que, ao falar de entes materiais, Rahner não está se referindo apenas e simplesmente a objetos ou coisas materiais e presentes à pessoa, mas representa tudo o que se refere de forma imediata ao conhecimento receptivo, a um conhecimento que capta um objeto singular real. Assim, não se refere apenas aos objetos externos e sensíveis, mas também à pessoa humana em si na condição de conhecimento e ação com o mundo de que faz parte e o rodeia, pois é neste que a pessoa se compreende a si mesma em sua concretude.

Tudo isso, ou toda essa relação da pessoa humana com seu conhecimento receptivo com os objetos e coisas do mundo que, por si mesmos se manifestam em seu próprio Ser, pode-se designar de fenômeno ou manifestação sensível, não num sentido em que seja uma manifestação ou fenômeno de pura aparência, mas para Rahner a palavra manifestação quer expressar o que de imediato os objetos manifestam ou o que eles mesmos aparecem em sua própria identidade.¹⁶³ A partir disso, deduz-se que nestes objetos imediatos de um conhecimento receptivo (o conhecimento de um espírito), o Ser em geral, em virtude da antecipação, chega à datacidade (ou datação): modo que aparece ou se manifesta neles e só neles. Por isso, no conhecimento receptivo se manifesta o mundo em sua própria identidade e faz com que no Ser venha a se manifestar na identidade do mundo tanto quanto é possível ao espírito humano finito, que possui caráter receptivo.

Com tudo isso que se viu até aqui, chega-se a um certo núcleo da questão histórica como obra humana.¹⁶⁴ Como se viu acima, para Rahner tudo está relacionado com a

¹⁶² Rahner usa a palavra *Mitwelt* (mit = com; Welt = mundo) para a relação de extraversão do ser humano com o mundo; e *Umwelt* (um = entorno, cerca de) para a relação de introversão. Ver RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 186 e 187.

¹⁶³ Depois de explanar a etimologia da palavra fenômeno, Heidegger resume seu significado dizendo: “...‘os fenômenos’, constituem, pois, a totalidade do que está à luz do dia ou se pode pôr à luz [...] a totalidade de tudo que é”. HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 1989, p. 58.

¹⁶⁴ OLIVEIRA, M. *Filosofia Transcendental e Religião*, 1984, p. 212. “O homem como indivíduo, já se encontra desde sempre, inserido num mundo, que não é apenas um conjunto de fatos independentes do agir humano, mas um mundo humano, construído historicamente, que o condiciona e, ao mesmo tempo, constitui um apelo ao homem no sentido de que se apresenta como uma possibilidade a ser assumida ou rejeitada em sua construção futura”.

transcendentalidade do ser humano, mesmo o concreto do mundo e a história. Agora é o momento de se perguntar pela relação entre fenômeno e a abertura do Ser em geral nessa transcendência do espírito, pois “a verdadeira transcendência é aquela que se exprime na limitação de uma forma determinada, que ultrapassa o plano das possibilidades puras e ‘realiza’ uma alternativa, objetiva-se e se revela num determinado mundo”.¹⁶⁵

Para isso, deve-se começar partindo da transcendência e é de grande ajuda relembrar seu significado em relação ao ser humano situado no mundo, pois a pessoa humana não se encontra em um mundo ambiente como algo à deriva deste mesmo mundo, mas como alguém que está em si mesmo, que se enfrenta com um mundo de objetos do qual faz parte e, ao mesmo tempo, é seu mundo ambiente, por isso deve fazer uma “revolução das velhas instituições e criação de novas”. Dessa maneira, “o homem produz a história, mas, sempre, a partir de um determinado contexto, que, por sua vez, o produz e seu produzir nunca é isolado”.¹⁶⁶ Porém permanecendo em seu ‘em si’ e atuando ou julgando os objetos em certa distância de si, podendo, dessa maneira, ter a possibilidade de voltar sobre si mesma, pois é neste estar, ou neste voltar sobre si, que capta os objetos e seus conceitos, este permanecer em si é uma condição da própria humanidade da pessoa e sua finitude.¹⁶⁷ Nisso, a antecipação do Ser em geral é a condição transcendental da possibilidade desse estar em si mesmo e a captação dos entes dos objetos se oferece como algo mundano.

Essa antecipação não pode ser concebida como uma ideia inata do Ser em geral e muito menos como uma intuição objetual de uma ideia do Ser, subsistente por conta própria, muito menos do Ser absoluto de Deus. Isso tudo estaria em contradição com a tese de que o conhecimento do ser humano é, em sua origem, receptivo. Ou seja, se fosse a antecipação assim concebida, o ser humano estaria, então, em posse de um saber material que seria plenamente independente do conhecimento sensivelmente receptivo de um objeto particular do mundo, automaticamente independente do fenômeno ou da manifestação. Portanto, a antecipação não é um saber apriorístico de um objeto, mas o horizonte da recepção de um objeto sensível dado *a posteriori*, ou seja, a condição apriorística do conhecimento de uma manifestação aposteriorística. Por isso não é uma captação autônoma do Ser em geral, mas uma antecipação do Ser, que só acontece com a apreensão da manifestação.

¹⁶⁵ OLIVEIRA, M. *Filosofia Transcendental e Religião*, 1984, p. 232.

¹⁶⁶ OLIVEIRA, M. *Filosofia Transcendental e Religião*, 1984, p. 233

¹⁶⁷ OLIVEIRA, M. *Filosofia Transcendental e Religião*, 1984, p. 207. “Em todas as dimensões, o homem experimenta sua finitude, como realidade de sua liberdade histórica, de uma transcendência, que emerge no seio do condicionamento histórico. É, portanto, na história assim entendida, que o homem emerge como homem, e nesta história, ele toma consciência de sua verdade, isto é na sua historicidade radical de seu ser”.

O que isso ajuda na busca da relação entre transcendência e fenômeno? Primeiro, deve-se considerar o próprio fenômeno como tal, como objeto mundano sensível que, com sua própria ação e por si mesmo, imprime sua imagem em nossa receptividade sensível material. Em segundo lugar, deve-se considerar que a visão sobre o Ser em geral se abre na antecipação, o objeto sensível singular é captado, desde um seu princípio, pelo conhecimento do ser humano na tendência dinâmica do espírito em direção ao Ser em geral. Conseqüentemente, na captação do objeto sensível, entra em atividade a própria antecipação; ela se faz consciente e, dessa maneira, com sua amplitude ilimitada, desvela ao espírito o âmbito sem limites do Ser enquanto tal. Ou seja, na apreensão do fenômeno, o Ser mesmo se apreende em forma de ‘antecipação’ em sua amplitude cada vez maior. Por fim, deve-se considerar o fenômeno enquanto ele mesmo é captado através da antecipação, mas no sentido do Ser em geral. Não, no entanto, no sentido de que o fenômeno está presente na consciência humana apenas como dado sensível, produzindo como um acessório uma visão antecipada do Ser em geral. Ao contrário, o objeto sensível é informado pela antecipação e pelo saber, ou pelo conhecer do Ser em geral. Desta maneira, produz-se uma síntese entre o simples fenômeno sensível e o saber em torno do Ser em geral que surge da antecipação. Assim, o fenômeno, enquanto tal, é captado pela razão do ente e só, enquanto é apreendido como ente, produz-se no ser humano um saber em torno do Ser em geral.

Com isso, têm-se três elementos que fazem, intrinsecamente, parte da vida e da história do ser humano: o fenômeno ou manifestação sensível enquanto tal; o saber acerca do Ser; e o ente como síntese do fenômeno sensível e do saber em torno do Ser em geral. O fenômeno, enquanto tal, e o saber sobre o Ser são os que primeiramente aparecem no conhecimento imediato como síntese no ente. Com efeito, se não fosse assim, o conhecimento sensível e a antecipação deveriam representar duas faculdades no ser humano, em que cada uma apreenderia, de forma imediata, um objeto por si mesma e independentemente da outra. É algo que deve ser descartado na antecipação por causa do caráter receptivo do conhecimento humano e, também, por causa da sensibilidade, reconhecida como algo que não só dimana do espírito, mas que lhe é próprio.

Além disso, um outro aspecto da pergunta geral sobre o Ser consiste no fato de que o Ser é concebido como entidade de um ente, num referimento do Ser a um sujeito distinto dele, cuja entidade é ele – o Ser. Essa concepção é uma das maneiras de Rahner expressar o fato de que a pessoa, ao apreender o Ser na antecipação, só o faz apreendendo um determinado ente singular dado sensivelmente. O Ser e o ente não são o mesmo; dado que o Ser é o ‘último’ a

se alcançar, é o termo em que tende o espírito em sua transcendência absoluta, pelo qual, sendo a condição da possibilidade do conhecimento do ente em sua diferença entre entidade e sujeito. Entretanto, o que é o Ser só se manifesta no conhecimento finito e receptivo do ser humano, ou seja, é na recepção de um objeto sensível que é apreendido como momento do automovimento do espírito até o Ser em geral.

Já sobre a antecipação, a que Rahner tanto faz referimento no conhecimento humano, é forma do fenômeno e só assim se pode conhecê-la, pois ela constitui o horizonte, sob o qual, se vê o fenômeno e, na sua experiência negativa de limite, se manifesta precisamente como rebaixando constantemente o âmbito dos possíveis fenômenos. Este essencial rebaixamento do conhecimento espiritual por cima do âmbito do fenômeno, mas voltando-se a ele, responde à modalidade ôntica de estar em si mesma precisamente essa realidade ôntica, que é a realidade da matéria.

Resumidamente, pode-se deduzir que a história só acontece como um fenômeno pertencente ao ser humano porque este é o único capaz de abrir-se ao Ser. E Rahner termina acentuando três dimensões importantes do fenômeno que, segundo ele, demonstra essa construção histórica que envolve fenômeno e transcendentalidade do ser humano: 1) o Ser só se revela ao ser humano no fenômeno; 2) no fenômeno se desvela ao ser humano o Ser em geral; 3) todo ente pode fazer-se presente no horizonte do fenômeno humano mediante a palavra.¹⁶⁸

No primeiro caso, o Ser só se revela no fenômeno, envolve o fato de que o conhecimento do sujeito humano tem por fim os objetos da experiência sensível e, ao enfrentar-se com a modalidade de estar em si mesmo, é algo condicionado pela antecipação. Isso significa que, em tais conhecimentos e em tal modo de atuar com seu mundo, o ser humano já tem noções do Ser em geral. Tais noções só acontecem enquanto tal saber é a condição prévia, é o horizonte do conhecimento objetual, conceitual das coisas materiais recebidas, que se tornam (tais coisas materiais) o primeiro ponto de partida e o fundamento permanente de todos os conhecimentos da pessoa. Ou seja, deste ponto de partida do conhecimento, o ser humano, incluída sua reflexão transcendental sobre as condições de seu conhecimento objetual imediato, é plenamente dependente como ser cognoscente.

¹⁶⁸ Esta reflexão de Rahner sobre fenomenologia e o fenômeno como lugar da manifestação do Ser, em que o ser humano faz a história, encontra-se no final do capítulo XII e no capítulo XIII do *Ouvinte da Palavra*. O que se pretende fazer aqui, no final desta dissertação, é um apanhado destas ideias de Rahner.

Independente do objeto, o que não pode mudar é a estrutura e nem a forma de como há de se apreender os objetos.

E o Ser, que também está incluído na apreensão humana, mas não restringido ao mundo como possível totalidade do fenômeno, tem seu saber mediante a antecipação, é condição do conhecimento objetual do fenômeno, portanto, é representado objetivamente, o que quer dizer que o Ser deve ser representado à maneira de um objeto do mundo, em suma, à maneira de um fenômeno. Vale acentuar que por fenômeno Rahner entende toda classe de manifestações experimentáveis a nível de mundo, aqui entendido como aquele que forma parte do ser humano e onde acontece a metafísica, mais ainda, é onde se pratica primeiramente ontologia, voltando-se aos fenômenos possíveis de observar no ser que é ontologia: o ser humano mesmo.¹⁶⁹ Não é um olhar abstrato da essência humana, pois “é através da construção de seu mundo, com todas as suas dimensões, que o homem se humaniza”.¹⁷⁰ Portanto, é necessário um volver-se ao ser humano como fenômeno concreto que encarna toda a plenitude de sua história, uma plenitude que contém um movimento em direção ao futuro, que ainda está pendente.¹⁷¹

Portanto, para Rahner, todo o Ser em geral, e até o imaterial, é representado pelo material, como um ente que tem Ser, e, por isso, o ser humano não se acha, de forma alguma, em condições de representar de outra maneira algo que subsiste em si, algo que é em si. Nessa perspectiva, quando se trata de pensar o Ser em geral e na sua absolutez, mostra-se como os conceitos procedem, inevitavelmente, do conhecimento sensível receptivo. É uma definição em que Rahner novamente resgata uma concepção tomista, a qual coloca o ser humano como centro da ontologia: nada acontece sem o intelecto da *anima*. Uma manifestação não pode existir sem que o próprio ser humano seja, ele mesmo, um fenômeno, só assim o que é manifestável se torna datável. Portanto, seja no conhecimento direto, seja no metafísico reflexo, o Ser só se pode apreender em um fenômeno.

Na segunda dimensão, é no fenômeno que o Ser em geral se manifesta ao ser humano, e Rahner deixa claro que não é em qualquer ente, com qualquer possessão do Ser, mas o Ser

¹⁶⁹ Na sua obra *Curso Fundamental da Fé*, Rahner, ao tratar da história, também aprofunda a relação desta com a metafísica. Ao escrever sobre história e transcendência, começa dizendo: “Ao tratar da nossa problemática da história da revelação e salvação, partimos de um enunciado de antropologia metafísica segundo o qual o homem enquanto sujeito e pessoa de tal sorte é ser histórico que precisamente como sujeito da transcendência é que é histórico, o seu ser subjetivo de ilimitada transcendentalidade é mediado historicamente para ele próprio no que respeita ao seu conhecimento e livre exercício”. RAHNER, K, *Curso Fundamental da Fé*, 1989, p. 173.

¹⁷⁰ OLIVEIRA, M. *Filosofia Transcendental e Religião*, 1984, p. 209.

¹⁷¹ Essa dimensão humana, Johann B. Metz aprofunda em sua obra *Christliche Anthropozentrik*, p. 43ss e 97ss.

só manifesta sua identidade a um conhecimento receptivo, que, essencialmente, é sensível e, portanto, requer também um objeto sensível, material que o determine. Um objeto material é espaço-temporal, de tal maneira que o que não é espaço-temporal não pode fazer-se manifestar em sua identidade a um conhecimento receptivo enquanto tal. Note-se que aqui Rahner faz referência ao conhecimento dos objetos, do que é perceptível, que se manifesta materialmente e o Ser se manifesta nisso tudo. E o próprio ser humano, enquanto matéria, e só assim, consegue apreender a si mesmo e o mundo que, necessariamente lhe pertence, e não só apreende, mas experimenta a si mesmo e tudo o que o circunda.¹⁷²

Um ente que em si não tem manifestação alguma, que não se mostra como fenômeno na sua identidade, pode ele ser sabido por um conhecimento que tem as estruturas do conhecimento receptivo que faz parte da espiritualidade humana? Ou seja, um ente que em si não se manifesta, pode fazer-se manifesto no fenômeno intramundano só com suas estruturas gerais e indeterminadas, ou também na sua determinação particular? Certo, diz Rahner, “temos conhecido já um determinado ente não manifesto, em um conceito que só a ele, e a nenhum outro, corresponde: Deus”.¹⁷³ É o ente de absoluta ‘possessão do Ser’, conceito que só a um, só a Deus corresponde e, olhando em tudo que se aprofundou, é possível verificar sem dificuldade que foi possível conhecer Deus dentro de uma ontologia e metafísica do conhecimento, como condição da possibilidade e da afirmação de um ente que é finito: a pessoa. Por causa dessa finitude, deste limite, tem-se um conhecimento de Deus em função do mundo e do que nele está contido. Não num sentido de que Deus é sujeito de uma ciência particular que se ocupe diretamente dele, mas, no caso da ontologia, é princípio do sujeito.

Como Rahner está mostrando que é por meio do fenômeno que tudo se manifesta ao ser humano e é pela fenomenologia que a pessoa faz história, surge outra questão: já que Deus é Ser imaterial e um ente imaterial não se manifesta fenomenologicamente, pode, apesar disso, manifestar, através do fenômeno, as particularidades de seu Ser e de seu operar? Rahner lembra que até o momento se tem dito que no ser humano o lugar de uma possível Revelação de Deus é sua transcendência, que, enquanto tal, é historicidade,¹⁷⁴ mas isso não diz tudo, ou

¹⁷² Sobre a importância da dimensão material do ser humano e sua relação com tudo que é matéria ver Rahner, K. *Teologia e Antropologia*, 1969. p. 92ss.

¹⁷³ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 195.

¹⁷⁴ Ou seja, Deus entra na história pela transcendência do ser humano e sua liberdade em fazer comunhão com o divino, isso fica mais claro quando diz: “Se o homem é dessa forma o ser que se caracteriza pela subjetividade, pela transcendência, pela liberdade e pela orientação a entrar em comunhão de aliança com o mistério santo, que chamamos Deus; se ele é o evento da absoluta autocomunicação de Deus, e tudo isso sempre e inevitavelmente e desde o início; se ele, porém, ao mesmo tempo, como tal ser de transcendência divinizada, é o ser da história individual e coletiva, então esse existencial sempre presente e sobrenatural da referência ao mistério santo e à

não explica tudo. Com a entrada de Deus na caminhada humana e no mundo, deve-se perguntar se o fenômeno não acaba por permitir simplesmente uma vaga visão das estruturas gerais do Ser em geral e, conseqüentemente, do ente que não se manifesta, ou há uma possibilidade de conhecê-lo por notas distintivas que possui mediante o fenômeno.

De qualquer maneira, nessa questão, Rahner não está preocupado com a possibilidade de o ser humano poder conhecer, mediante o fenômeno, algo ultramundano em sua peculiaridade concreta. Ao contrário, o ser humano deve se perguntar, ainda que seja por meio do fenômeno, se ao menos por parte de Deus é possível que se descubra um ente ultramundano e não por parte da pessoa. Em outras palavras, o ser humano deveria verificar se o fenômeno, além de mostrar o Ser em geral, pode ser utilizado por um ente, ainda que ultramundano, para desvelar ulteriormente sua própria peculiaridade, ou só é possível descartando o fenômeno e, conseqüentemente, a maneira normal do conhecimento humano. Só tendo em mãos a resposta dessa questão, o divino pelo fenômeno, é que o ser humano pode e deve aguardar uma Revelação de Deus em seu próprio ambiente. E que ambiente? Da transcendência e da historicidade. Uma resposta que se espera encontrar na terceira reflexão de Rahner: todo ente pode fazer-se presente no horizonte do fenômeno humano mediante a palavra.

Para melhor compreender essa terceira dimensão, Rahner relembra que, na antecipação se abre o horizonte do Ser em geral e, depois, nem todo ente pode fazer-se presente como dado em sua identidade a um conhecimento receptivo. Ora, é também importante recordar que não se deve conceber um ente como uma suma de propriedades concluídas em si mesmas. Propriedades de um ente são, sensivelmente, mais a expressão da maneira da possessão do Ser por tal ente. Essa possessão do Ser só se pode determinar por meio de uma negação, dessa forma é que se pode também alcançar um determinado ente fora do mundo do fenômeno. Ou seja, mediante a negação do limite de determinada possessão do Ser que seja imediatamente acessível, ou ainda, mediante a delimitação do limite acima, em direção do Ser Absoluto de Deus, pode-se comprovar entes extramundanos. Além disso, Rahner acentua a possibilidade de o ente crescer interiormente sem acrescentar propriedades externas, o que é uma dinâmica interna no sentido da perfeição da possessão do Ser em Deus.

absoluta autocomunicação de Deus como oferta à liberdade do homem, possui, ele próprio, uma história coletiva e individual, e esta a um só tempo é história da salvação e revelação". RAHNER, K, *Curso Fundamental da Fé*, 1989, p. 174 – 175.

Não se quer dizer, com isso, que o ser humano, por si só ou partindo de objetos diretamente acessíveis, possa dar-se conta da existência efetiva ou da intrínseca possibilidade de todo ente no campo extramundano das possibilidades do Ser. Isso não é possível pela simples razão de que a existência efetiva de entes extramundanos depende de uma posição livre de Deus, o que descarta uma dedução por cálculos puramente humanos.

Ficou até aqui claro que todo ente tem a possibilidade de determinar-se a partir do campo do fenômeno e essa determinação só pode efetuar-se mediante uma negação. Também ficou claro que tal determinação não implica que possa efetuar-se por parte do ser humano de tal forma que ele possa conhecer todo ente enquanto sua possibilidade interna, mas por sua existência efetiva. Por outro lado, ficou evidenciado que um ente extramundano não pode oferecer-se em sua identidade a um conhecimento receptivo enquanto tal. Pois bem, tudo isso dá a entender que um ente extramundano pode oferecer-se a um espírito humano mediante a palavra, palavra não como sinal com função secundária, mas no sentido conceitual do espírito e diretamente para este, pois uma negação tem seu único lugar possível na palavra que não equivale a um som fonético. Portanto, é na palavra que se pode apreender todo ente extramundano. Mesmo que a palavra não possa representar o ente em sua identidade, por outro lado, a palavra tem a possibilidade de determinar, em função do fenômeno, todo ente, mesmo fora do campo do fenômeno. Nesse campo, uma vez ouvida como pronunciada por Deus, a palavra pode revelar a existência e a possibilidade interna desse Ente. Portanto, recompilando as três proposições, pode-se dizer que no mero fenômeno, mediante a palavra humana, portadora de um conceito de um ente supramundano, pode, este ente, mostrar-se ao ser humano.

Por sua vez, o ser humano aparece, dentro desse contexto, como quem necessariamente deve prestar ouvido a uma possível Revelação de Deus. Que opera livremente e, nessa dimensão do ente extramundano, é demonstrado mediante a palavra humana em sua unidade de fenômeno negado e de transcendência negante. Também fica claro que o ser humano é o ser que deve prestar ouvido à Revelação em forma de palavra humana desse Deus que assim se manifesta. Fica claro que, no pensamento de Rahner, está na palavra o lugar de um possível encontro com Deus livre e é diante deste Deus que o ser humano sempre se encontra situado graças à sua transcendência.

E quanto à relação entre transcendência e historicidade? O que é chamado fenômeno, é para Rahner tudo o que vai ao encontro do ser humano em sua história. Significa que todo o

ente intramundano, não só os objetos possíveis de conhecimento pelos sentidos, mas também o próprio ser humano, em todo o seu ser e operar, no conhecimento e no trato com o mundo que o rodeia e de que faz parte, pode captar seu próprio ser histórico.¹⁷⁵ Quanto ao supramundano, pode-se novamente reafirmar que este pode representar a si mesmo ao ser humano em suas mais profundas notas ontológicas e, além disso, em suas características concretas, ou seja, negativamente por meio desse fenômeno histórico chamado palavra. É claro para Rahner que a palavra também cria a objetividade histórica intramundana, e onde é possível uma negação transcendental. Essa negação consiste, antes de qualquer coisa, na possibilidade da palavra ‘não’, demonstrando propriamente que, por si, esse não só na palavra pode se dar objetivamente. Além do que, ao negar, tematiza-se a questão e se colocam em evidência algumas notas ou conteúdos do que está sendo negado. Tal negação acontece de forma positiva na experiência transcendental do limite, ou seja, o ser humano como ente finito, ao dizer ‘não’ termina por trazer presente a própria positividade.

Voltando à questão da Revelação, ela se torna história porque, independente da maneira ou forma como procede, tem que se traduzir em palavra humana, e acontece sem subtrair o ser humano de seu pensar e operar livre e natural. Portanto, a livre Revelação de Deus só pode aparecer como um ponto, ao menos dentro da existência humana individual. Dessa forma, todo o tempo restante de sua vida poderá conservar a Revelação unicamente em forma de palavra humana e, ao fazê-lo, deverá, com um olhar retrospectivo, referir-se a esse ponto determinado e destacado de sua história individual. É assim que a Revelação se produz em história humana, pois não pode coexistir sempre igualmente com todos os momentos particulares de uma história humana individual. Só assim o ser humano deverá captar a Revelação em um conhecimento histórico: retornando àquele ponto. É por isso que a historicidade da possível Revelação por razão da Revelação mesma, tem de se considerar também historicamente no sentido de uma história humana, ou seja, deve-se levar em conta toda história da humanidade.

¹⁷⁵ Essa relação profunda entre essência humana e mundo é manifestada nos ensinamentos de Rahner no seu *Curso Fundamental da Fé*: RAHNER, K, *Curso Fundamental da Fé*, 1989, p. 173. “Se de fato o exercício da transcendentalidade ocorre historicamente, e se, por outro lado, historicidade verdadeira, que não deverá confundir-se com espaço e tempo físicos e com o fluir cronológico de fenômenos físicos ou biológicos nem com uma sequência de atos livres que permaneçam em sua particularidade – encontra na própria transcendentalidade do homem seu fundamento e a condição de sua possibilidade, então a única possibilidade de reconciliar estes dois dados é entender que a história é precisamente em última análise a história da própria transcendentalidade. E, vice-versa, não se pode entender transcendentalidade do homem como faculdade que seja dada, vivida e experimentada e refletida independentemente da história”.

Enfim, dentro dessa história humana, o ser humano está na qualidade de ouvinte de uma Revelação de Deus, e, nessa condição de ouvinte, por que ele tem a necessidade de prestar ouvido à sua história? Porque a pessoa humana é um ser histórico, e o é por razão de sua abertura transcendental ao Ser, abertura orientada a Deus e, assim, a uma possível Revelação. E para se situar diante do Ser, o ser humano deve voltar ao fenômeno, não só o fenômeno dos objetos particulares, mas principalmente ao ente intramundano que envolve também a história do ser humano e, automaticamente, a história da humanidade, pois é onde está inserido o ser humano. Portanto, esse voltar não é uma atitude que dependa do livre arbítrio da pessoa, mas, por razões de sua espiritualidade humana, é algo que se impõe desde sua origem, ao ponto de que, se alguém quisesse tentar conscientemente se desligar de sua história, estaria em contradição com sua própria essência (essência aqui espiritual ou transcendental). Por isso, para Rahner todo pensamento que procura explicar a existência humana, não se entendendo com a história, deve ser tratado como algo não humano. E o fenômeno é o ato humano em particular que constrói a história e, cada vez que o ser humano vai ao encontro do fenômeno (essencial ao conhecimento humano), encontra algo que sempre é histórico, uma vez que o fenômeno é, enquanto fato concreto e efetivo na pessoa humana, sempre algo fático e único.

Então existe, segundo Rahner, uma unidade intrínseca entre ser humano e fenômeno, ou seja, para ser um Ser de espírito, o ser humano deve voltar-se ao fenômeno. Sendo assim, ele também não deve desinteressar-se do maior fenômeno possível de sua história, pois, quanto mais fenômenos, mais aparece a meta do espírito humano: o Ser. Por isso, o fenômeno maior é o próprio ser humano, mais ainda, é o fenômeno por si mesmo. E o que é o ser humano, só se manifesta no desenvolvimento real e efetivo da possibilidade de ser pessoa, e o momento da pessoa ser pessoa de espírito é quando, em sua história, presta ouvido à Revelação histórica de Deus, feita em forma de palavra humana. Por isso:

“Se o homem se acha defronte ao Deus de uma possível revelação, se esta revelação, caso tenha lugar, deve produzir-se na história humana – a tal ponto, que se não tivesse lugar, o mais essencial na história do homem seria o silêncio de Deus nela perceptível –, e se o homem está por princípio orientado à história dentro da qual há de produzir possivelmente esta revelação, então é realmente o homem em sua essência mesma o ente que desde o centro de seu ser mesmo está com o ouvido atento a uma possível revelação de Deus na história humana mediante a palavra. Só quem assim escuta, e enquanto assim escuta, é propriamente o que deve ser: homem”.¹⁷⁶

¹⁷⁶ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 213.

CONCLUSÃO

Ler e interpretar os caminhos da teologia de uma forma e método diferentes: eis o desafio que Rahner assumiu quando escreve *Hörer des Wortes*. Seguindo os passos filosóficos que já havia desenvolvido em *Geist in Welt*, Rahner vê na filosofia transcendental uma janela que possibilitaria um método antropológico de conceber a teologia. Isso começa com um resgate e aprofundamento da metafísica de S. Tomás de Aquino, uma metafísica que realça o ser humano e, portanto, antropológica. Mas, ao mesmo tempo que usar essa metafísica era um resgate antropológico, a sua linguagem era distante, não condizia com o século XX, pois era medieval.

Entretanto, como filósofo (Filósofo aqui quer mais expressar ‘conhecedor da filosofia’, pois o próprio Rahner se definia assim),¹⁷⁷ Rahner não demorou em encontrar os caminhos para comunicar essa riqueza antiga na atualidade. Mas, para isso, havia questões também na filosofia moderna a serem superadas, pois o que se viu em Kant, com sua reviravolta transcendental do conhecimento humano, ainda está impregnado pelo objeto em sentido positivista. Rahner alcança a superação dessa visão com a ajuda de J. Maréchal que reinterpreta o pensamento de Tomás à luz da problemática da filosofia moderna, ou seja, na filosofia de Kant mesmo, conseguindo abrir caminho para uma reconciliação entre o pensamento católico com a filosofia moderna. Este caminho acontece quando Maréchal percebe a parcialidade do método transcendental de Kant que o transforma num método muito estático, pois não analisa o fundamento do ato da consciência e suas características. Para Maréchal, o ato está condicionado, antecipadamente, na consciência humana.

Seguindo esse caminho ontológico, Rahner busca em Heidegger o sentido do Ser. É uma pergunta (pelo Ser) que Rahner faz em *Oyente de la Palabra*, mas ficou claro que é uma pergunta existente no *Ser e Tempo* de Heidegger, que parte da fenomenologia de E. Husserl. A diferença surge quando Heidegger não aceita uma fenomenologia do eu transcendental e absoluto, mas da vida fática, do mundo concreto do Dasein (na tradução portuguesa a expressão usada é pre-sença). Por ser uma busca do sentido do Ser, Heidegger transforma a fenomenologia em hermenêutica, pois é necessário compreender o mundo em que estamos inseridos para chegar ao sentido do Ser. Com isso, Heidegger não procura o sentido do ente em outro ente que pode levar a um esquecimento do sentido do Ser; buscar o sentido do Ser

¹⁷⁷ Cf. RAHNER, K. *Schriften* 12, 599. In: OLIVEIRA, P.; TABORDA, F. (orgs). *Karl Rahner 100 anos*, 2005, p.91.

do ente se faz pela elucidação do Ser. E só quem tem a capacidade de fazer essa busca e perguntar por esse sentido, é o ser humano.

Tomando o caminho desta ontologia hermenêutica, na qual Heidegger quer desvelar a transcendência, é que Rahner buscou um sentido antropológico para a teologia. Isto não foi uma diminuição da teologia, Rahner não a transforma em simples essência humana, mas, ao contrário, pressupõe a Revelação cristã como sempre foi entendida. A novidade que se encontrou já nos primeiros capítulos do *Oyente*, e que foi a proposta de estudo neste trabalho, é o lugar da pessoa humana nessa Revelação histórica. Para isso, fez-se necessário verificar a contribuição da filosofia da religião e, mais precisamente, a metafísica, para se chegar à essência e à natureza do ser humano. A partir dessa essência transcendental, Rahner percebe que no ser humano existe, inevitavelmente, a pergunta metafísica pelo Ser. Por isso a metafísica, vista a partir de Rahner, é essencialmente uma análise do ser humano, dimensão intrínseca nele. Mesmo que alguém não tenha plena consciência dessa dimensão, não significa que não a possua, pois toda pessoa pergunta e quer conhecer, de modo particular, sobre a existência. Por mais simples que possa ser essa pergunta, ela é metafísica. Ao perguntar, a pessoa já tem em si alguma possibilidade da resposta: ninguém pergunta sobre algo que desconhece totalmente.

Isso demonstra a transcendentalidade do ser humano, que, por sua vez, o revela como um ser espiritual, um ser aberto ao Absoluto, ao infinito. É um conceito colocado por Rahner que independe da vontade ou do saber da pessoa. Para ele é a possibilidade de o ser humano ser o que de fato é: "...a absoluta abertura ao Ser..."¹⁷⁸ Isso o faz possuir um horizonte ilimitado para uma possível Revelação. É desta maneira que o ser humano se torna um lugar da Revelação de Deus, já que sendo uma abertura ao Ser em geral, a pessoa é espiritual. É nessa dimensão que existe a possibilidade, ou um lugar, para Deus se revelar. Note-se bem que não é uma redução da Revelação como algo dedutível do ser humano, mas, possuindo a transcendentalidade, o faz aberto ao infinito, um ser para o transcendente, condição de possibilidade da Revelação. Uma vez que possui essa abertura ao horizonte infinito, é levado a questionar sempre mais sobre essa infinitude, e é o que põe a pessoa em ação. No entanto o ser humano não é o absoluto, pois só o fato de ter de perguntar, mostra que ele não é o Ser Absoluto, tampouco a luz deste Ser. Na sua ação é que demonstra a luminosidade do Ser.

¹⁷⁸ RAHNER, K. *Oyente de La Palabra*, 1967, p. 89.

Ficou evidente, então, que a visão antropológica de Rahner não nega em nada a Revelação histórica de Deus, mas, demonstra que o ser humano é interlocutor, pois foi para a pessoa humana que Deus se manifestou, especialmente na encarnação. Por causa da dimensão transcendental da pessoa, ela é capaz de, na liberdade, acolher e entender a Revelação. Portanto, uma antropologia teológica não nega a Revelação divina, mas opera uma mudança de foco: o ser humano se torna o destinatário da manifestação de Deus. Entender essa condição do destinatário é o projeto de Rahner. Através da filosofia transcendental, da metafísica antropológica, descobre que, pela sua dimensão transcendental, o destinatário é um ser espiritual.

A ligação tão íntima entre Deus e a pessoa humana não significa uma limitação da liberdade de Deus, e nem deixa de ser mais divino por relacionar-se com o ser humano. Deus faz uma revelação plena e total de si pela palavra, o que não substitui aquilo que Deus é em si mesmo. Apropriando-se dessa particularidade humana, Deus se revela na forma que o ser humano pode ouvir como ser histórico e material.

Com isso, também se pode concluir que o lugar da Revelação ou da comunicação de Deus ao ser humano tem uma importância singular, pois tal comunicação de Deus para a salvação da pessoa humana não acontece onde esta não possa estar. Como o mundo e a história são o lugar da Revelação, o espaço e o tempo no qual Deus se manifesta, é nessa dimensão que pode haver um intercâmbio entre o ser humano e o divino. Ou seja, o ser humano está na condição de contingência e facticidade; esse andar e envolver-se pelos fatos cotidianos é a construção de uma história que não para, e é justamente nesse caminhar que a pessoa pergunta pelo Ser e onde o próprio Ser se manifesta.

Sendo também material, a pessoa está condicionada ao espaço; sendo histórica, está condicionada ao tempo. Pela condição espiritual está aberto à transcendência e ao seu conhecimento para além do sensível. A sensibilidade é a condição concreta de onde parte o acesso à transcendência. Como se verificou, para Rahner a pessoa pode conhecer pela fenomenologia a possibilidade de uma transcendência, que aparece inicialmente na negação do limite de posse do Ser. Portanto, em Rahner a pessoa se realiza na autotranscendência de si ao encontro na transcendência gratuita que se lhe aparece no mistério divino.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- BIBLIA, Português. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 1962 – 1965, Cidade do Vaticano. Unitatis Redintegratio, In: VIER, Frederico (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 27. ed. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 309 – 332.
- DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. *Compêndio dos Símbolos, Definições e Declarações de Fé e Moral*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2007.
- GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Parte I. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1989.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- LACOSTE, Jean-Yves. Dir. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- MARÉCHAL, Joseph. *La Crítica de Kant*. Buenos Aires: Ediciones Penca, 1946.
- _____. *El Punto de Partida de La Metafísica*. Madrid: Gredos, 1959. 5 v.
- METZ, Johannes Baptist. *Christliche Anthropozentrik: Über die Denkform des Thomas von Aquino*. München: Kösel-Verlag, 1962.
- MIRANDA, Mário de França. *O Mistério de Deus em nossas Vidas: a doutrina trinitária de Karl Rahner*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1999.
- _____. *Karl Rahner e a fé cristã na pós-modernidade*. Teocomunicação, Porto Alegre, v.34, n.145, p.513-532, 2004.
- NASCIMENTO, Abimael Francisco do. *O Não-Divino Assumido pelo Divino*. Disponível em: http://www.itesp.com.br/portal/images/stories/revista/o_nao_divino_assumido_pelo_divino.pdf
- NAVARRO, Juan Bosch. *Diccionario de Teólogos/as Contemporáneos*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Filosofia Transcendental e Religião: Ensaio Sobre Filosofia da Religião em Karl Rahner*. São Paulo: Loyola, 1984.
- _____. *Antropologia Filosófica Contemporânea: Subjetividade e inversão teórica*. São Paulo: Paulus, 2012.
- OLIVEIRA, Pedro R. F. de; TABORDA, Francisco (orgs). *Karl Rahner 100 Anos: Teologia, Filosofia e Experiência Espiritual*. São Paulo: Loyola, 2005.
- PERSPECTIVA TEOLÓGICA. v. 36. n. 98. Belo Horizonte: FAJE, 2004.
- PUNTEL, Lorenz B. *Ser e Deus*. São Leopoldo: Unisinos, 2011.

RAHNER, Karl. *Oyente de la Palabra: fundamentos para una filosofía de la religión*. Barcelona: Herder, 1967.

_____. *Espíritu en el Mundo: Metafísica del Conocimiento Finito Según Santo Tomás de Aquino*. Barcelona: Herder, 1963.

_____. *Geist in Welt: Zur Metaphysik der Endlichen Erkenntnis Bei Thomas Von Aquin*. 3. ed. München: Kösel-Verlag, 1964.

_____. *Teologia e Antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969.

_____. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 1989.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. Vol 2-3. São Paulo: Paulinas, 1990-1991.

REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA. *Filosofia e Cristianismo: Aspectos da Questão no Século XX*. Lisboa: RPF, v. 60, fasc. 2, Abril – Junho, 2004.

SACRAMENTUM MUNDI: *Enciclopédia Teológica*. Vol 3, 4, 6. Barcelona: Herder, 1973-1976.

SAPERE AUDE, Belo Horizonte: PUCMINAS, v. 1, n. 2, Novembro, 2010.

SCHICKENDANTZ, Carlos. *La relación entre Martin Heidegger y Karl Rahner. Una recepción y diferenciación todavía por escribir*. Disponível em: http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0049-34492008000200012&script=sci_arttext

SILVA, Natanael G. da. *Liberdade Transcendental: uma Análise a partir da Antropologia-Trasncendental de Karl Rahner*. Disponível em: [http://www.revistatheos.com.br/Artigos %20Anteriores/Artigo_01_03.pdf](http://www.revistatheos.com.br/Artigos%20Anteriores/Artigo_01_03.pdf)

SOUZA, José Carlos Aguiar de. *Matrizes antropológicas para a compreensão do problema da natureza e da graça em Karl Rahner*. *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v. 3 n. 5 p. 131-141, 2º sem. 2004.

VORGRIMLER, Herbert. *Karl Rahner: experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento*. São Paulo: Paulinas, 2006.