A FUNDAMENTAÇÃO FILOSÓFICA NA TEOLOGIA TRANSCENDENTAL DE KARL RAHNER

THE PHILOSOPHICAL FOUNDATION IN KARL
RAHNER'S TRANSCENDENTAL THEOLOGY

José Edmar Lima Filho^()*

RESUMO

Neste artigo pretendemos apresentar a justificativa de um fundamento filosófico para a Teologia com base no pensamento de Karl Rahner, além de expor como o problema da relação entre Filosofia e Teologia constitui a condição de possibilidade de credibilidade da mensagem cristã, o que, no limite, leva à compreensão de que a própria Teologia precisa reformular seu *modus operandi* para falar ao homem hodierno. A necessidade de repensar a linguagem teológica, nesse sentido, passa por uma adequação às condições daquele a quem a mensagem divina se destina, o que significa, antes de mais, que a Teologia não pode absolutamente prescindir do elemento humano e, portanto, da pré-compreensão que o homem tem de si e do mundo, logo da Filosofia, ao mesmo tempo em que não pode abdicar igualmente da Antropologia para a realização de seu intento. **Palavras-chave:** Filosofia. Teologia. Antropologia. Rahner.

ABSTRACT

In this article we intend to present the justification of a philosophical basis for Theology based on the thought of Karl Rahner, and show how the problem of the relationship between philosophy and theology is the condition of possibility for the credibility of the christian message, which, in limit, leads to the understanding that theology needs to revamp its modus operandi to talk to the man of today. The need to rethink the theological language, in this sense, goes through an adjustment to the conditions of the one whom the divine message is intended, which means, first, that theology can not completely ignore the human element and therefore the pre-understand that man has of himself and the world, and thus of Philosophy, while it also can not abdicate from Anthropology to carry out his intent.

KEYWORDS: *Philosophy. Theology. Anthropology. Rahner.*

(*) Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará – UECE. Bacharel em Teologia pelo Instituto Teológico-Pastoral do Ceará – ITEP e Licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA. Professor do Curso de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA, vinculado a Grupo de Pesquisa do CNPq sobre Filosofia da Religião. E-mail: semcedmar@yahoo.com.br.

Adentrar a teologia de Karl Rahner é arriscar-se em um terreno árido, como comumente se comenta; mas é também, e sobretudo, vislumbrar uma reviravolta pragmático-antropocêntrica dentro da própria Teologia, onde o ser humano é visto como “condição de possibilidade” de Deus, sendo o destinatário por excelência da autocomunicação divina. Para que se possibilite uma compreensão do pensamento de Rahner é preciso, contudo, situar sua teologia no cenário da contemporaneidade e realizar breves acenos biográficos, ressaltando, sobretudo, a necessidade de se estabelecer uma fundamentada filosofia na qual se sustentará toda a sua construção teológica¹.

Rahner nasceu em Friburgo, na Alemanha, no ano de 1904. Depois de toda instrução escolar primária, ainda jovem (18 anos) ingressa na Companhia de Jesus no dia 20 de abril de 1922. Com o correr dos anos, ao tomar contato com a Filosofia em Feldkirch e depois em Pulach (entre 1924 e 1927), desperta sua admiração por Kant e Maréchal, que tinham um pouco em comum quanto ao método transcendental². Realizou os estudos teológicos em Valkenburg, na Holanda, sendo ordenado padre no ano de 1932. Em seguida, Rahner retorna a Friburgo, sua terra natal, a fim de obter o título doutoral em Filosofia.

A volta a Friburgo marcaria a produção intelectual de Karl Rahner, sobretudo após seu encontro com Martin Heidegger, de quem foi aluno, apesar de não ter encontrado a aprovação da tese doutoral em Filosofia, cujo tema dizia respeito à metafísica do conhecimento em Santo Tomás (a mesma fora publicada em 1939 sob o título de *Geist in Welt*, que de pronto chamou para si grande admiração, sobretudo quanto à escrita especulativa que apresentava). Em 1936, Rahner inicia sua preparação para o doutorado em Teologia, trabalhando em sua tese a origem da Igreja no lado aberto de Cristo e obtendo o título láureo em 19 de dezembro do mesmo ano, em Innsbruck.

¹ Vale ressaltar que aqui não faremos uma biografia de Rahner em pormenores. Ao contrário, estabeleceremos apenas alguns pontos relevantes para nossa abordagem. Para maiores detalhes biográficos, vide SESBOUË, B. *Karl Rahner: itinerário teológico*, São Paulo: Loyola, 2004; VORGRIMLER, H. *Karl Rahner: experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento*, São Paulo: Paulinas, 2006; SANNA, I. *Karl Rahner*, São Paulo: Loyola, 2004.

² São amplamente difundidos comentários sobre a fundamentação do método transcendental em Filosofia que condiciona a base do sistema crítico kantiano, expresso prioritariamente na primeira de suas três grandes *Críticas*, qual seja a *Kritik der reinen Vernunft* [1781/1787]. Maréchal aproveitou o modelo desenvolvido pelo criticismo de Kant e, sobretudo a partir dos cadernos sobre *O ponto de partida da metafísica*, aplica o método transcendental à doutrina tomista do conhecimento, em forma de síntese entre ambas.

Depois de ministrar várias palestras e conferências tratando da antropologia como ponto de partida para a reflexão teológica – desde a ocupação alemã em 1938 da Universidade austríaca de Innsbruck –, cujos princípios estavam escritos desde 1937 em *Hörer des Wortes* – sua obra filosófica mais importante –, Rahner se dedica a escrever seus estudos tanto filosóficos quanto teológicos, sendo-lhe atribuída uma vastíssima bibliografia. Em 1960 é nomeado consultor da comissão preparatória *De Sacramentis* para o Concílio Vaticano II, contado pelo Papa João XXIII entre os 195 peritos primeiros³. Após o concílio, o Papa Paulo VI o recebe em audiência particular para revelar sua gratidão pelos trabalhos realizados em favor da Igreja. O mesmo *Pontifex Maximus*, em 1969, o nomearia membro da Comissão Teológica Internacional, cujo intuito fundamental era a manutenção da fecunda colaboração entre magistério eclesial e teólogos já apresentada no Concílio, da qual Rahner se demitiria em 1973.

Após essas primeiras considerações sobre a biografia de Rahner, é preciso que nos detenhamos em alguns aspectos particularmente importantes, dentre os quais estão a questão da influência recebida de Heidegger e a necessidade de uma reflexão filosófica segura para uma boa especulação teológica, bem como da antropologia como ponto de partida para a Teologia.

Quanto à influência heideggeriana nas construções de Rahner, devemos considerá-la como fato. Essa influência se revela em três pontos primordiais no pensamento rahneriano, a saber, na *terminologia*⁴, na própria *orientação antropocêntrica*⁵, assim como na *temática*⁶. Rahner, por seu turno, considera que recebeu influência de Heidegger mais da ordem de um estímulo ao ato de pensar do que da ordem de conteúdo, como ele mesmo o diz: “Talvez devamos dizer que não retomei nenhuma doutrina particular sua [de Heidegger], mas que tomei um estilo de pensamento e de pesquisa que se revelou extremamen-

³ Quanto à questão, ao terem atribuído, em entrevista, certa influência de Rahner no Concílio Vaticano II, o teólogo comenta: “Eu lhe peço perdão, mas não se pode dizer que tive grande influência sobre o concílio. Seria falso afirmar algo deste gênero. [...] É verdade que participei da maior parte das comissões teológicas e que colaborei com os outros teólogos” (RAHNER, K. *Le Courage du théologien*. In: SESBOUÉ, B. *Karl Rahner: itinerário teológico*, São Paulo: Loyola, 2004, p. 24). Entretanto, é certo que ele “participou sobretudo da preparação da *Lumen Gentium* e da *Dei Verbum*, onde podem ser encontradas algumas de suas idéias, e em certa medida da preparação da *Gaudium et Spes* [...]” (SESBOUÉ, B. *Karl Rahner: itinerário teológico*, p. 24)

⁴ É certo que Rahner se utilizará repetidas vezes no seu vocabulário expressões tais como “existencial”, “fenomenologia” ou mesmo “luz do ser”, bastante encontradas na filosofia de Heidegger.

⁵ Heidegger também o fizera em relação à sua especulação metafísica.

⁶ Os temas trabalhados por Rahner são típicos das formulações existencialistas.

te precioso”⁷; aliás, Rahner chegou a reconhecer certa vez que Heidegger foi o único “mestre” que havia conhecido⁸. O teólogo ainda sustenta que deve a Heidegger o pouco de filosofia que sua teologia carrega⁹, mas que sua teologia como tal é independente dele.

Ao fato da influência heideggeriana na especulação de Rahner se une a necessidade de uma fundamentação filosófica para a teologia¹⁰. A tese funda-

⁷ RAHNER, K. *Le Courage du théologien*. In: SESBOÜÉ, B. *Karl Rahner: itinerário teológico*, p. 17. Rahner ainda afirmaria: “[...] [Com] Heidegger [...] aprendi um pouco a pensar, e sou-lhe muito grato por isso. Em minha teologia, na medida em que ela é filosófica, certamente não se poderia falar de uma influência sistemática de sua parte que chegue até o conteúdo, mas sim de uma vontade e de uma capacidade de pensar que Heidegger realmente nos inspirava” (RAHNER, K. *Le Courage du théologien*. In: SESBOÜÉ, B. *Karl Rahner: itinerário teológico*, p. 17).

⁸ Sobre a questão, Rahner afirmou: “[...] Devo dizer que Martin Heidegger foi o único professor pelo qual experimentei o respeito de um aluno diante do grande mestre” (RAHNER, K. *Le Courage du théologien*. In: SESBOÜÉ, B. *Karl Rahner: itinerário teológico*, p. 17).

⁹ Ver RAHNER, K. *Le Courage du théologien*. In: SESBOÜÉ, B. *Karl Rahner: itinerário teológico*, p. 18.

¹⁰ Com relação ao problema, temos que “in Rahner si deve riconoscere senz’altro uno sviluppo del pensiero. Tuttavia in linea di massima non si modifica il suo concetto circa il rapporto tra filosofia e teologia. [...] Per quanto riguarda il rapporto tra filosofia e teologia, Rahner afferma che esiste nell’uomo un mutuo rapporto ineliminabile tra gli orizzonti di comprensione e gli oggetti che si comprendono: orizzonte di comprensione e cosa compresa si presuppongono a vicenda. Quindi le premesse del messaggio cristiano sono già date nel profondo dell’esistenza umana e sono create da questo messaggio. Le premesse dalle quali si parte per fare teologia (il messaggio cristiano) sono qualcosa che costituiscono l’essenza dell’uomo, e quindi sono inevitabilmente già oggetto della riflessione della filosofia. Per questo la teologia non può fare a meno di interrogare la filosofia e viceversa. E ciò è comprovato dalla storia della teologia e della filosofia, che da sempre si intrecciano, sin dagli inizi del cristianesimo (cf. Clemente). Come afferma il Concilio Vaticano I, Rahner ricorda che esistono due forme di conoscenza di Dio e del mondo: quello della “ragione naturale” e quello della “rivelazione”. Esistono due forme di sapere, diverse ma non in opposizione tra loro. Quindi, la conoscenza di Dio si dà anche a prescindere dalla rivelazione, anche se non in pienezza con i soli mezzi della ragione. Ora, siccome il luogo in cui Dio entra nel mondo è quello della grazia, significa che l’unità del rapporto tra filosofia e teologia va ricercato proprio nella natura della grazia. Infatti siccome non esiste un soggetto senza la grazia e nemmeno la grazia senza un soggetto, così anche nella rivelazione di Dio all’uomo: la rivelazione di Dio all’uomo è fatta ad un uomo che ha già una conoscenza in precedenza di Dio, anche senza una sua rivelazione positiva (ci sembra che questa posizione richiama l’antica e classica posizione di Scoto tra metafisica e teologia.). Anzi, la rivelazione è possibile proprio grazie a questo sapere “a priori”. E come la grazia e la rivelazione presuppongono un soggetto personale come destinatario, così anche la teologia presuppone una filosofia, cioè una preventiva conoscenza di sé da parte dell’uomo, come condizione di possibilità della rivelazione stessa. [...] Paradossalmente come la grazia per mantenere il proprio carattere di gratuita può essere accettata o rifiutata dall’uomo, così anche la teologia permette che esista una filosofia che possa riconoscerla o rifiutarla. Si può dire che la filosofia, in quanto filosofia prima, non può non rimandare a Dio, ma sempre in modo trascendentale, a-categoriale, senza perciò mai raggiungere adeguatamente la comprensione di Dio. Essa deve limitarsi e lasciarsi superare dalla rivelazione, che giunge al mistero assoluto. Ora la teologia non può ignorare questo anelito della filosofia, che rappresenta la condizione di possibilità della teologia. Tra le due dunque si instaura un circolo ermeneutico, di mutua comprensione” (VV.AA. *Vita e scritti di K. Rahner*. Disponível em: <http://www.rojunga.it/_scritti.htm>. Acessado dia 12/02/2008, p. 3-4) – exa-

mental para sustentá-la se baseia na ideia de que se a mensagem cristã dirige-se a um ouvinte, como o ser humano, devemos buscar o sentido ontológico-existencial das implicações desta mensagem no homem. Isso se justifica em função de que

essa mensagem [cristã] age no sentido de situar o homem perante a verdade real e profunda do seu ser; verdade a que permanece inevitavelmente preso, ainda que tal prisão seja, em última análise, a infinita ampliação do incompreensível mistério de Deus. (RAHNER, 1989, p.37).

O trecho mencionado sugere exatamente a filosofia como momento interno da teologia, e por isso surge a necessidade de se “[...] filosofar no seio da teologia”¹¹. Nesse sentido, uma teologia absolutamente “autônoma” da filosofia degeneraria em uma teologia banal, criticamente não verificada¹². Alia-se a isso, ainda, a ideia de que se a mensagem cristã se dirige ao ser humano, ela não pode prescindir de uma orientação antropológica, de modo que o homem é, por conseguinte, o pressuposto fundante para tal mensagem, uma vez que a filosofia, existencial e transcendental, ocorre dentro da história humana, história do espírito:

[...] jamais podemos filosofar pressupondo que o homem não tenha feito aquela experiência que é própria do cristianismo (o que é verdade pelo menos com referência ao que chamamos de graça, embora essa não precise ainda ser refletida, entendida e objetivada como experiência da graça). Em nossa situação histórica, de forma alguma é possível filosofar absolutamente livre de teologia. [...] E, em sentido contrário, a teologia dogmática pretende dizer ao homem o que ele é e permanece sendo, mesmo quando, na incredulidade, rejeita essa mensagem do cristianismo. 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, 1989, p. 38)¹³.

tamente o tema de “*Uditori della Parola*”: o homem é abertura à revelação do Espírito Absoluto.

¹¹ OLIVEIRA, M. A. de. É necessário filosofar na teologia: unidade e diferença entre filosofia e teologia em Karl Rahner. In: OLIVEIRA, P. R. F. de & PAUL, C. *Karl Rahner em perspectiva*, São Paulo: Loyola, 2004, p. 201.

¹² Alguns comentadores sustentam que “Rahner pensava que quando a teologia non si fonda su una filosofia rationale volta a dimostrare una constitutiva apertura dell'uomo a Dio, la teologia stessa rischia di fare della fede qualcosa di ‘campato per aria’” (VV.AA. *Karl Rahner; il teologo del Concilio (1904-1984)*. Disponível em: <http://www.tconcil.it/rk_teol.htm>. Acessado dia 20/12/2007, p. 2)

¹³ Quanto a essa questão da relacionabilidade entre filosofia e teologia é interessante notar que desde as origens do cristianismo esta questão já se punha, exatamente porque, para que obtivesse possibilidade de credibilidade no contato com o mundo pagão, completamente envolvido pela

Rahner julga que a filosofia mais adequada para uma interpretação correta da Revelação seja a de Santo Tomás. Como aprendeu com seu mestre em filosofia Joseph Maréchal, o qual encaminhava sua filosofia entre a crítica kantiana e o ontologismo tomista¹⁴, Rahner compreende a necessidade de uma configuração nova para a filosofia de Tomás, a qual levava em conta a urgência da aplicabilidade do método crítico de Kant e até Fichte, os filósofos transcendentais. Herdeiro de toda esta estruturação, Rahner faz uma análise do conhecimento em Santo Tomás, procurando abrir o pensamento cristão ao contato com a filosofia moderna, diante do que iria surgir posteriormente aquilo que ficou conhecido como “tomismo transcendental”.

Nessa empreitada, Rahner estabelecia versões do pensamento metafísico clássico, articuladas com base no modelo transcendental de pensar. Para hoje o desafio permanece: devido à concepção antropocêntrica de autoconhecimento do homem hodierno, deve-se adaptar esta filosofia tomista (com esta nova configuração) de sua concepção originariamente cosmocêntrica para pôr no próprio homem seu foco¹⁵ – o que justifica o antropocentrismo na teologia que também Rahner leva em conta.

Vale salientar que Rahner tinha duas preocupações em foco quando da fundamentação desta urgência em se filosofar na teologia. Inicialmente, queria rebater duas questões que eram postas, uma na linha da teologia protestante, outra na própria teologia católica. A primeira, levantada preferencialmente por Karl Barth, radicalizava a compreensão da razão como *prostituta*, compreensão

atmosfera da filosofia grega, a mensagem cristã deveria se fundamentar racionalmente. A consequência é que, ao contrário do que muitos podem inferir, a urgência de uma fundamentação filosófica para a teologia é tarefa, antes de tudo, pastoral e missionária e, por isso, pode-se dizer que já existe filosofia no Novo Testamento, tal como Rahner sustenta. Na medida em que a filosofia é reflexão metódica, sistemática, que o homem tem de si e do mundo, ela coincide fundamentalmente com a própria existência do ser humano como tal, posto que o homem, ser da pergunta sobre si e sobre a totalidade, abre-se em uma perspectiva de animal metafísico.

¹⁴ Maréchal afirmava que, embora Santo Tomás tivesse importantes teses perfeitamente adequadas ao mundo de hoje, tais teses deveriam ser reeditadas na linguagem própria da filosofia atual.

¹⁵ Mondin salienta que “é precisamente uma filosofia tomista deste tipo, uma filosofia que não se limita a ser a conservação da tradição, mas que também leva conscientemente adiante algumas instâncias que já se encontram em Tomás de Aquino, compreendendo no íntimo a filosofia moderna e colocando-se em confronto com ela, é exatamente essa a filosofia que Rahner elabora em suas primeiras duas obras: *Geist in Welt* (“O Espírito no mundo”) e *Hörer des Wortes* (“O homem à escuta do Verbo”). Em ambas as obras, o problema que o preocupa é o mesmo: dar um *fundamento* racional à teologia” (MONDIN, B. *Os grandes teólogos do século XX: Teologia contemporânea*, São Paulo: Paulus & Teológica, 2003, p. 517).

assumida pelo próprio Lutero, que, de algum modo, levava ao descredenciamento do pensamento humano diante da Revelação divina, que deveria ser meramente acolhida, negando a capacidade intelectual própria deste ser humano (a teologia luterana mesma, da qual Barth é representante sobresselente, entretanto, não assimilou a concepção radical de Lutero quanto a este ponto). Do lado da teologia católica, Rahner considera o fato de que nela havia sido desenvolvido um certo positivismo teológico (ou positivismo dogmático), que tinha no seu alicerce o reducionismo da teologia a apenas repetir o que dizia o Magistério da Igreja, de maneira que esta ficaria privada de sua essencialidade mesma, isto é, não era mais concebida como responsável por compreender a autocomunicação de Deus ao homem, sendo uma “teologia que não pensa”.

Nesse sentido, a tarefa de lançar um fundamento filosófico para a teologia é uma tarefa fundamentalmente pastoral. Em outros termos: se a Igreja é a presença sacramental da verdade e do amor de Deus no mundo e a ação pastoral é fundamentalmente ação eclesial, a pastoral nada mais é do que a forma de a Igreja realizar aquilo que ela é, ou seja, é a proclamação da verdade e do amor de Deus aos seres humanos. Mas não se pode esquecer que esta mensagem é dirigida a seres humanos concretos, vinculados à história, que possuem uma certa compreensão de si e do mundo de maneira histórica; conseqüentemente, ou a teologia leva em conta esta compreensão de si e do mundo que o ser humano possui, ou acaba falando descredenciadamente, de maneira sem sentido, puro nefelibatismo. Dessa feita, a teologia – que é em si mesma teoria, por dever esforçar-se e empenhar-se na busca dessa verdade e do amor de Deus ao homem – tem uma missão pastoral; e a teologia, pois, é tanto mais pastoral quanto mais teórica for, já que fará com que essa verdade e esse amor de Deus sejam mais inteligíveis ao ser humano.

A filosofia, pois, não é apenas um elemento instrumental para o teólogo; ela é antes um constitutivo interno da teologia (Rahner diria que o que o filósofo faz, em última análise e do ponto de vista teológico, é anunciar o Evangelho com as palavras do homem), por duas razões essenciais, a saber: 1) o teólogo que faz teologia permanece ser humano – ela é, pois, um discurso humano; e 2) não há uma neutralidade absoluta na investigação teológica, já que o ser humano que faz teologia leva para sua especulação teológica certa compreensão de si e do mundo que possui. Por essa razão, é necessário haver

filosofia para a sadia especulação teológica; há uma filosofia existencial (não confundir com “existencialista”) já que o ser humano existe no mundo como ser de compreensão; a teologia, pois, tem uma filosofia implícita em si, posto que os homens que a fazem, como seres de compreensão, carregam para dentro dela sua própria compreensão de si e do mundo.

Essas preocupações de Karl Rahner podem ser vistas inicialmente em suas obras filosóficas, sobretudo em *Geist in Welt* – preocupando-se da abordagem epistemológica – e *Hörer des Wortes* – partindo da metafísica. Na última delas, principiando em três teses fundamentais, o autor interroga sobre o ser, mas não partindo do mundo, e sim do próprio homem¹⁶:

- a) **Primeira:** *A transcendência do conhecimento do ser em geral constitui essencialmente o homem enquanto espírito.*

Ao observar o questionamento existencial-metafísico do ser humano acerca do sentido do ser e do que seja o ser do ente, Rahner chega à formulação de que o homem é espírito, já que ao perguntar-se sobre o ente, o homem pergunta-se reflexivamente sobre si mesmo, o que demonstra a unidade primeira entre Metafísica e Antropologia, lembrando o problema do primado ôntico-ontológico do *Dasein* no que toca à questão sobre o ser¹⁷. Nesse sentido,

O homem é o espírito que se percebe como tal à medida que não se experimenta como espírito puro. O homem não é a infinitude não-questionada, dada sem problematizações, da realidade. Ele é a pergunta que se levanta perante ele, vazia, mas de forma real e inevitável, e que ele nunca pode superar nem dar resposta adequadamente. (RAHNER, 1989, p.46).

O fato de que o ser humano indaga-se sobre o ser em geral faz que este tenha certa abertura e certa transcendência ao ser em geral, à qual Rahner conceitua sob o signo da “antecipação do ser”¹⁸ (*Vogriff auf Sein*), enquanto

¹⁶ Seguimos aqui a redação apresentada em MONDIN, B. *Os grandes teólogos do século XX: Teologia contemporânea*, São Paulo: Paulus & Teológica, 2003, obra em que as três teses são postas à mostra como se segue: a) A transcendência do conhecimento do ser em geral constitui essencialmente o homem enquanto espírito; b) O homem é o ente que, amando livremente, encontra-se diante do Deus de toda possível revelação; c) O homem é o ente que, na sua história, deve estar atento a uma eventual revelação histórica de Deus através da palavra humana.

¹⁷ Ver HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 34-42.

¹⁸ Com relação a esta “antecipação do ser” há de ser esclarecido o que se segue: na verdade, há dois momentos no processo de abertura do ser humano, a saber: a abertura ao ser (primeiro) e, no ser, a Deus (segundo); noutros termos temos que: na minha abertura à totalidade implicitamente (e

estrutura antecipativa do conhecimento¹⁹, o que seria um critério de prova da espiritualidade essencial do homem.

- b) **Segunda:** *O homem é o ente que, amando livremente, encontra-se diante do Deus de toda possível revelação.*

Se o homem é essencialmente espírito, participa, como ente, de um ser absoluto, de Deus. De fato, a existência de Deus fica implicada naquela “antecipação do ser” da qual o homem partilha. Mas vale dizer que esta antecipação do ser não representa imediatamente Deus, mas remete a Deus como sua condição de possibilidade.

O ser humano, contudo, apresenta-se diante de Deus não podendo compreendê-lo sob o prisma da imobilidade, mas como *pessoa de livre poder*, “[...] porque não há nada no ente finito que exija que seja colocado em existência pelo ser absoluto; sua existência é fruto da livre ação criadora de Deus” (MONDIN, 2003, p. 519). A criação é, portanto, a primeira automanifestação desse *Esse absolutum*, mas não a manifestação em plenitude, o que faz do ser humano o ente que está à espera de uma possível e total autocomunicação de Deus.

- c) **Terceira:** *O homem é o ente que, na sua história, deve estar atento a uma eventual revelação histórica de Deus através da palavra humana.*

Sabemos que o discurso apofático (*via negationis*) é um caminho do qual o homem pode se servir para a obtenção da determinação da natureza de qualquer ser ultramundano, a partir da negação²⁰; mas sabemos também ser impossível se chegar a uma determinação precisa desta natureza. Mesmo assim, a **palavra** seria o único meio para chegar a tal fim, o que faria do homem “[...]

num segundo momento) está a abertura ao Ser que tem a posse absoluta do ser, de sorte que se poderia chegar à percepção de que tal “antecipação do ser” remete a Deus como sua condição de possibilidade.

¹⁹ “O homem é o ser de transcendência à medida que todo o seu conhecimento e ato de conhecer se fundam na *pré-apreensão* do ‘ser’ em geral, em um saber atemático mas sempre presente acerca da infinitude da realidade. [...] [De fato,] onde quer o homem se experimenta em sua transcendência como interrogante, como inquietado por esse surgir do ser, como exposto ao inefável, não pode conceber-se como sujeito no sentido de sujeito *absoluto*, mas somente no sentido de alguém que recebe o ser e, em última instância, graça. ‘Graça’, na presente referência, significa a liberdade do fundamento do ser que dá o ser ao homem, liberdade de que o homem faz experiência com sua finitude e contingência, e significa também o que denominamos ‘graça’ em sentido teológico mais estrito” (RAHNER, K. *Curso Fundamental da Fé*, p. 47-49).

²⁰ Há ainda o discurso dito “catafático”, que versa positivamente sobre a divindade. Mas não nos deteremos demoradamente nessa questão; mostramo-la apenas a título de informação.

o ser que tem o dever de ouvir uma revelação desse Deus livre em uma *palavra humana*²¹. Em *Geist in Welt* Rahner procurará mostrar, fazendo referência a Tomás de Aquino, o fundamento de tal tese, o que seria a temática central de *Hörer des Wortes*: o homem como capaz de ouvir toda palavra de revelação que se manifeste a ele:

*O homem interessa ao teólogo Tomás na medida em que ele é o lugar no qual Deus se mostra de tal modo que pode ser ouvido em sua palavra de revelação: ex parte animae. Para que possamos ouvir se Deus fala, devemos saber que ele existe; para que sua palavra não toque um homem já instruído, ele deve ser oculto para nós. Para que ele fale a homens, sua palavra deve nos atingir ali onde já estamos, em um lugar terrestre, em uma hora terrestre. Enquanto o homem se engaja no mundo convertendo se ad phantasma, a abertura do ser em geral e nele o conhecimento da existência de Deus já estão completados, mas também esse Deus já está oculto de nós como estando além do mundo. A abstractio é a revelação do ser em geral, que coloca o homem diante de Deus, a conversio é o comprometimento no lugar e no presente concretos desse mundo finito, comprometimento que torna Deus o Desconhecido longínquo. A abstractio e a conversio são para Santo Tomás a mesma coisa: o homem. Quando o homem é assim compreendido, ele pode estar à escuta para saber se Deus não falaria por acaso, porque ele sabe que Deus é; e Deus pode falar porque ele é o Desconhecido. E se o cristianismo não é a idéia do espírito eterno, sempre presente, mas Jesus de Nazaré, a metafísica tomista do conhecimento é cristã quando ela recorda o homem no presente concreto de seu mundo finito, pois o Eterno entrou nesse mundo para que o homem o encontre e nele se encontre uma vez a si mesmo*²².

Desse modo, estariam lançadas as bases da metafísica antropocêntrica de Rahner, no intuito de sustentar a teologia criticamente, mediante as condições de possibilidade *a priori* para a mesma teologia. É a partir daqui que se encetará aquela separação entre “metafísica transcendental” – de especulação estritamente filosófica – e “teologia transcendental” – onde se porá o foco na existência de verdades *de fato* reveladas, isto é, a existência de uma Revelação como fato consumado.

De acordo com esses pressupostos, a análise do homem e, portanto, a antropologia, deve servir de base filosófica para uma segura especulação teológica²³. Rahner busca vincular reflexivamente a teologia à filosofia, de sorte

²¹ RAHNER, K. *Hörer des Wortes*. In: MONDIN, B. *Os grandes teólogos do século XX*. p. 520.

²² RAHNER, K. *L'esprit dans le monde*. In: SESBOÜÉ, B. *Karl Rahner: itinerário teológico*, p. 62. cf. GS 22 – “Cristo mostra ao homem quem é o homem”.

²³ O problema de “dar razão da esperança cristã” (cf. IPd 3,15) se põe aqui desde a sua formulação imediata, a saber, de perceber a relação entre filosofia (no caso específico aqui, filosofia da religião) e teologia, que ruma para o horizonte “[...] de uma metafísica aberta a uma possível revelação, isto é, que mostre o ser humano como espírito na história” (TABORDA, F. *Ouvinte da Palavra: introdução à sua leitura*. In: OLIVEIRA, P. R. F. de & TABORDA, F. (Orgs.) *Karl Rahner 100 anos: Teologia*,

que esta última é vista como imprescindível àquela. Não que se queria utilizar essa filosofia como mera servidora da teologia, como no medievo, mas apenas mostrar que, a partir de si mesma, essa teologia suscita a filosofia como sua condição de possibilidade. E se a teologia é “[...] aquela reflexão do ser humano aberta pela auto-revelação de Deus” (VORGRIMLER, 2006, p. 215), a filosofia é vista como uma ciência fundante na qual se articula “[...] a autocompreensão que o ser humano possui de si mesmo” (p. 215). A teologia rahneriana se nos apresenta não como teologia filosófica, mas como uma teologia que reflete de maneira filosófica. Se assim o é, essa teologia deve ter em conta o pressuposto da pergunta por si mesmo que o homem carrega em seu cerne como algo permanente, o que vincula indissolivelmente a reflexão teológica tanto à filosofia (sobretudo ao método transcendental) quanto à antropologia.

REFERÊNCIAS

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. bras. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005.

MONDIN, B. *Os grandes teólogos do século XX: Teologia contemporânea*. São Paulo: Paulus & Teológica, 2003.

OLIVEIRA, M. A. de. É necessário filosofar na teologia: unidade e diferença entre filosofia e teologia em Karl Rahner. In: OLIVEIRA, P. R. F. de & PAUL, C. *Karl Rahner em perspectiva*. São Paulo: Loyola, 2004.

RAHNER, K. *Curso Fundamental da Fé: introdução ao conceito de cristianismo*, São Paulo: Paulinas, 1989.

SANNA, I. *Karl Rahner*, São Paulo: Loyola, 2004.

SESBOÛÉ, B. *Karl Rahner: itinerário teológico*. São Paulo: Loyola, 2004.

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

VV.AA. *Karl Rahner, il teologo del Concilio (1904-1984)*. Disponível em: <http://www.tconcil.it/rk_teol.htm>. Acesso em 20/12/2007.

VV.AA. *Vita e scritti di K. Rahner*. Disponível em: <http://www.rojunpa.it/_scritti.htm> Acesso em: 12/02/2008.

filosofia e experiência espiritual, São Paulo: Loyola, 2005, p. 98): de fato a filosofia da religião deve ser vista como “ontologia da potência obediencial para a revelação” (TABORDA, F. *Ouvinte da Palavra: introdução à sua leitura*. In: OLIVEIRA, P. R. F. de & TABORDA, F. (Orgs.) *Karl Rahner 100 anos: Teologia, filosofia e experiência espiritual*, p. 98).