

3.

O ser humano aberto ao Mistério

Introdução

Rahner dialoga com a Modernidade, a partir daquilo que lhe é mais característico: a virada antropológica¹. Como a razão humana se tornou a medida de todas as coisas, nosso autor demonstra que é justamente partindo da razão e da liberdade, duas instâncias altamente valorizadas pelos modernos, que se pode fazer um discurso autêntico sobre Deus.

A maneira como Rahner pensa esta relação entre razão, liberdade e Deus, não se configura numa mera aceitação por parte da inteligência de um Deus que venha a ela de uma maneira totalmente exterior.

Neste capítulo pretendemos mostrar como o nosso autor reflete sobre os dinamismos internos da razão e da liberdade. Antes de afirmar que Deus tenha se aproximado do homem e que este deve aceitar esta Revelação, Rahner elucida que, é pelo que o homem é, na sua configuração humana mais profunda, e que se explicita na sua existência mais cotidiana, que existe nele abertura para uma possível Revelação divina, “a segunda condição pressuposta para a possibilidade da Revelação é que a natureza humana deve possuir uma abertura para a completude do ser absoluto... Esta abertura é um pressuposto para se ouvir tal palavra”².

Isto porque o dinamismo que capacita a inteligência (2.1.1.) e a liberdade (2.1.2.) é possibilitado por um horizonte que não se pode conhecer diretamente, embora seja o que possibilita todo o conhecimento e acaba sendo co-percebido nessa dinâmica. Tal horizonte da nossa transcendência é, portanto, Mistério, porém num sentido absolutamente original, uma grande contribuição de Rahner à reflexão teológica, à qual exporemos na parte dois deste capítulo (2.2).

Este termo da transcendência humana, o Mistério, solicita do ser humano uma posição. Pretendemos mostrar que a aceitação ou negação do conteúdo implicado no conceito “Deus” nem sempre corresponde à uma posição semelhante quanto ao horizonte da nossa transcendência (2.2.2). Para compreendermos isto, antes

¹ VORGRIMLER, H. **Karl Rahner**: Experiência de Dios em su vida y em su pensamiento. p. 175

² RAHNER, K. **Hearer of the Word**. p. 31

explicitaremos como se relaciona a experiência de Deus, neste nível mais básico da autotranscendência humana com o conceito “Deus” (2.2.1).

3.1. A estrutura transcendental do sujeito

3.1.1. A estrutura transcendental do sujeito no conhecimento

O dinamismo transcendental do espírito humano revela-se na experiência que o ser humano faz da sua subjetividade. Esta o distingue de todos os entes mais simples, que podem ser descritos como sistemas finitos, plenamente decodificáveis se descobirmos os elementos que os compõem e as leis que os regem. Ao contrário destes entes, o ser humano é pessoa, o que significa alguém que se autopossui de forma consciente e estabelece uma relação livre com a totalidade do seu ser³.

O ser humano é capaz de reconhecer, até certo ponto, os elementos objetivos da sua história de vida que o condicionam de determinada forma e que são estudados, por exemplo, pelas ciências sociais. No entanto, mesmo que fosse possível a ele unir todos estes elementos, ainda assim o ser humano não se identificaria por completo nessa figura. Ele se apresenta sempre maior, mais amplo, do que a síntese objetiva dos elementos que o constituem⁴. Não dá para dizer de uma vez por todas o que é o ser humano. E até mesmo se ele fizesse tal síntese, esta só seria possível, pois quando ele se “autoexplica”, ele está se autoafirmando como o sujeito que realiza isto, e ao fazê-lo ele “se experimenta a si mesmo como algo necessariamente prévio e mais original do que esta pluralidade”⁵.

Esta característica do ser humano de ir além, de ultrapassar os dados objetivos, de compreender realidades como finitas, porque possui uma dimensão mais abrangente do que essas é o que o torna “sujeito”, porque o distingue fundamentalmente da mera objetividade. A experiência da subjetividade no conhecimento se dá porque neste somos postos ante um outro⁶. Tomamos

³ RAHNER, K. *Foundations of Christian Faith*. p. 30.

⁴ RAFFELT, A.; RAHNER, K. *Fé Cristiana y Sociedad Moderna*. Tradução Alfonso Ruano. Madrid. SM. 1987. p 7. Título Original: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft.

⁵ RAHNER, *Foundations of Christian Faith*. p.31

⁶ Rahner, K. *Hearer of the Word*. p . 38-39

conhecimento que estamos presentes a nós mesmos pelo fato de nos encontrarmos opostos a um outro que é o objeto do nosso conhecimento.

Esta experiência da própria subjetividade não se dá num espaço etéreo, a partir de uma rebuscada reflexão metafísica. Ela se realiza no conhecimento que o ser humano adquire para além de si, no mundo das coisas, “No conhecimento não apenas algo é conhecido, mas o sujeito que conhece é sempre coapreendido”⁷. Este conhecimento que o sujeito tem de si, não é de modo algum um saber reflexo, como se ele, enquanto sujeito, tivesse se posto como o objeto do seu refletir. Em todo saber reflexo sobre qualquer objeto categorial, acontece também um conhecimento primário, não objetivado do sujeito que conhece⁸.

Conhecer algo a fundo é captar a sua essência, o que nos permite distingui-lo de outros. Significa assim formular uma “de-finição” (conhecer é perceber a finitude do ente). Ao percebermos algo como finito, já o superamos, já o ultrapassamos. Tal ato de conhecimento só é possível porque nosso intelecto possui uma dimensão maior, mais abrangente, infinita.

Quanto mais respostas encontramos mais este horizonte se amplia⁹, é ele que dá os contornos, a identidade de determinado finito, distinguindo-o de outros. Assim a ilimitação positiva do horizonte transcendental do conhecimento humano mostra, a partir de si mesma, a finitude de tudo aquilo que não é capaz de preencher este horizonte. É a própria infinitude do ser, que é a condição de possibilidade da emergência da finitude, do dado, imediatamente, em nossa experiência¹⁰.

O que nos permite conhecer é este horizonte ilimitado ao qual estamos abertos e no qual transcendemos todas as possíveis realidades categoriais concebíveis¹¹. Por isto temos de admitir que tal horizonte da transcendência humana se encontra presente em todo ato de conhecimento e liberdade.

A relação entre horizonte transcendental e realidades categoriais é uma das grandes riquezas do pensamento de Rahner. O homem mergulhado na pluralidade de objetos, ciências, sentimentos de sua vida cotidiana faz uma experiência transcendental. Ele, necessariamente, experimente em si uma dinâmica para algo

⁷ RHANER, K. *Foundations of Christian Faith*. P.18

⁸ Ibid. p. 30

⁹ Ibid, p.32

¹⁰ OLIVEIRA, M. *Filosofia Transcendental e Religião*. São Paulo: Loyola. 1984. p.136

¹¹ RAHNER, k. *Hearer of the Word*. p.50

mais, algo além do categorial, que por outro lado, é o que permite conhecê-los como tais¹². Isto traz uma contribuição valiosa na medida em que o termo da transcendência humana é identificado com o próprio Deus, pois então, é no mundo, nas coisas, até nas mais “profanas” que se dá uma primeira e atemática experiência de Deus, donde “só experimentamos de modo não temático este dinamismo divino no trato temático com os seres criados”¹³.

O horizonte para o qual tende a nossa inteligência está presente em todo ato de conhecimento e liberdade numa experiência que se dá nos mesmos moldes da experiência da subjetividade, de maneira atemática. Ignazio Sanna compara tal atuação deste horizonte no ser humano, com a da luz, que possibilita a visão de todas as coisas, mas que, normalmente, não pensamos objetivamente nela enquanto aquilo que torna possível a nossa visão¹⁴.

Deste modo, num único ato de conhecimento há sempre duas maneiras de conhecer e três realidades conhecidas: Conhecemos o dado objetivo, categorial, através da reflexão temática. Nesta experiência, descobrimo-nos como sujeitos, como aquele em quem está se realizando o conhecer, possibilitado pelo horizonte desta transcendência, que assim como a nossa subjetividade, está presente ao ato de conhecimento de maneira irreflexa.

Há um co-experimentar, constitutivo do ser humano que possibilita o conhecimento objetivo. E isso é verdade mesmo quando este mesmo ato de transcendência torna-se o objeto da investigação humana. O que possibilita a objetivação do horizonte é a presença atemática, transcendental do mesmo horizonte, já que “o ato da transcendência é algo diferente da descrição deste ato; pois esta descrição é devida a uma reflexão sobre este ato, que lhe é sempre posterior e nunca o alcança perfeitamente”¹⁵.

Esta abertura que possibilita a transcendência do finito não pode se dar a partir do nada, do vazio, visto que não se pode superar o ser, transcendendo-o num dinamismo proporcionado pelo não-ser¹⁶.

¹² Id.. Esperienza di Dio oggi in **Scienza e Fede Cristiana**. Roma: Paulinas. 1972. p. 221

¹³ FRANÇA, M. **Karl Rahner: Da experiência de Deus à Teologia**. Disponível em: http://www.cesjesuit.br/html/serviço_online.html. Acesso em: 20 out. 2004.

¹⁴ SANNA, I. **Teologia come Esperienza di Dio**. p 108-109.

¹⁵ RAHNER, K. Conceito de Mistério na Teologia católica in **O Dogma Repensado**. Tradução: Hugo Assmann São Paulo: Paulinas. 1970 p. 163

¹⁶ Id. **Hearer of the Word**. p.49

O conhecimento dos seres como finitos, tem como condição de possibilidade a autotranscendência humana em direção não à uma totalidade de objetos concebíveis, o que ainda implicaria uma finitude, embora mais abrangente¹⁷, mas é possibilitado pelo ser em plenitude, ocorre uma antecipação (*Vorgriff*) em relação ao ser absoluto.

Observe-se que o conhecimento do finito nos faz atingir a realidade de um ser absoluto em si mesmo. Este ser é afirmado na medida em que, somos capazes de reconhecer, e assim, transcender a finitude das realidades categoriais: ou seja, é reconhecendo a finitude dos objetos que chegamos ao ser infinito¹⁸.

Este vasto horizonte que é condição de possibilidade de todo o conhecer, se está implicado na subjetividade humana, também não pode ser o próprio ser humano. Todo desejo humano de conhecer implica uma pergunta fundamental pelo ser dos entes¹⁹. O homem quer conhecer justamente porque não é o ser em plenitude, ao perguntar pelo ser de cada coisa, mostra-se como finito, contingente²⁰. “Mas, justamente enquanto ele pergunta pelo ser, revela-se como não sendo simplesmente o ser; a questionabilidade implica distância e, portanto, o ente que pergunta não é o ser”²¹.

Por isto, apesar de presente ao homem, este horizonte não se identifica com ele. O ser humano se compreende como sujeito finito, porém habitado por um desejo infinito, tanto no seu conhecer quanto na sua vontade²². É necessário assumir a contingência e a finitude do nosso próprio ser, embora ao fazê-lo, já as ultrapassamos em direção ao ser em plenitude que não pode ser outro senão Deus²³.

Ao identificarmos o termo da transcendência humana, do horizonte apriorístico de todo conhecimento e liberdade com Deus, é necessário muito cuidado. Em primeiro lugar para respeitarmos o caráter específico da experiência transcendental. Nessa experiência, Deus é o já co-percebido, co-apreendido em todo conhecimento dos entes²⁴.

¹⁷ SANNA, I. *La Cristologia Antropológica de Karl Rahner*. Roma: Paoline. 1970. p 89

¹⁸ Ibid. p. 59.

¹⁹ RAHNER, k. *Hearer of the Word*. p.40

²⁰ Ibid, p.36

²¹ OLIVEIRA, M. *Filosofia Transcendental e Religião*. p124

²² SESBOÜÉ, B. Karl Rahner y los “Cristianos Anônimos”. *Selecciones de Teologia*. V. 25, n.99, p. 198, Jul/Set. 1986

²³ RAHNER, K. *Hearer of the Word*. p. 67

²⁴ OLIVEIRA, M. *Filosofia Transcendental e Religião*. p. 101

Por isso quando afirmamos Deus como o termo da experiência transcendental, não podemos entender Deus com a densidade de afirmações que seu conceito comporta normalmente, provindas das mais variadas origens. Não podemos pensar nem mesmo em um conceito. O que nós afirmamos com o nome “Deus” é uma realidade já experimentada por nós. Neste nível, a experiência de Deus é atemática, realizada como aquele “para onde” da transcendência humana que possibilita a experiência do próprio sujeito e do conhecimento do categorial²⁵.

Não é o ser humano que faz surgir a realidade, mas esta já se encontra dada, por um outro ser, mais pleno e originário que permite ao homem, fazendo a experiência dos entes, descobrir-se como sujeito Graças à relação com este ser. Esta relação originária não é de identificação, nem de posse, mas de abertura ilimitada para o ser em plenitude que se evidencia na abertura a todo o ser. Esta abertura ilimitada do ser humano a todo ser como momento da sua abertura ao ser absoluto é o que caracteriza segundo Rahner, o ser humano como espírito²⁶.

Tal dinamismo transcendental verifica-se também na liberdade humana. Porém para compreendê-lo é preciso antes de tudo, perceber o que Rahner entende por este termo.

3.1.2.

A estrutura transcendental do sujeito na liberdade

Liberdade, numa primeira compreensão, pode parecer a capacidade de escolher entre opções, de se realizar isto ou aquilo. Caracterizaria-se assim uma ação “para fora” de si mesmo, que atinge o sujeito somente a partir das conseqüências, positivas ou não do uso da sua liberdade. Nessa perspectiva, parece que também há uma multiplicidade de objetos sobre os quais a liberdade se lança²⁷.

Rahner, no entanto, entende a liberdade, antes de tudo, não só como algo que o sujeito realiza, mas como a capacidade de auto-realização do sujeito, é a liberdade que desencadeia a autodeterminação do sujeito. O objeto da liberdade

²⁵ LAVALL, L. A afirmação de “Deus Pai” na Teologia rahneriana In: OLIVEIRA, P.; PAUL, C. (org.) **Karl Rahner em Perspectiva**. São Paulo. Editora Loyola. 2004. 270p. p. 32

²⁶ RAHNER, k. **Hearer of the Word**. p. 28

²⁷ Id. **Teologia da Liberdade**. São Paulo: Paulinas 1970. p 94

não é algo exterior ao homem, mas o próprio sujeito. É a capacidade que o homem tem de dispor de si mesmo como um todo, de uma vez por todas²⁸.

Todas as realidades categoriais que compõem a vida cotidiana dos homens servem para mediatizar o ser humano finito, no tempo e no espaço, para si mesmo, para o sujeito que tem o poder de decidir sobre si e realizar a si mesmo²⁹.

Como o ser humano não é o ser por antonomásia, que tem a si mesmo e a toda a realidade à sua disposição, mas é um sujeito finito que se encontra permanentemente diante de Deus, horizonte final da sua transcendência, toda a capacidade de se autodeterminar, que é a sua liberdade, se faz diante deste horizonte.

A liberdade não se relaciona com Deus, num campo particular da existência que ganhe o nome de “religião” ou algo assim, a liberdade diz respeito a Deus como parte da sua própria natureza³⁰.

Mais uma vez chama-se a atenção para não se tomar “Deus” na experiência da liberdade originária, transcendental, como um conceito definido. Ele permanece sendo aqui o horizonte último de realização diante do qual o ser humano pode transcender as realidades categoriais, percebendo-as como o “ainda não” da saciedade definitiva do seu desejo. Sendo finitos e reconhecendo finitas as realidades em que vivemos, “a ‘realidade absoluta’ é susceptível de ser desejada, escolhida e amada pelo ato da vontade humana”³¹.

Esta liberdade, se ocorre no mundo, na existência concreta, na história, é mediada por esta. A história na qual o sujeito vai-se construindo a partir da sua liberdade, não é um simples acúmulo de fatos realizados de forma meramente exterior pelo ser humano, pois “nós não apenas realizamos ações boas ou más, nós nos tornamos bons ou maus”³². Deve-se compreender a historicidade como uma dimensão pertencente à natureza humana mais básica e como um momento sempre presente na autotranscendência humana³³.

Esta importância fundamental da historicidade para a experiência da transcendência tanto no conhecimento quanto na liberdade, Rahner explica através

²⁸ Ibid. p.104

²⁹ Id. **Foundations of Christian Faith**. p. 38

³⁰ Id. **Teologia da Liberdade**. p.87

³¹ HIPÓLITO, I. Sujeito, Mistério, Alteridade: Tópicos comuns em Karl Rahner e Emmanuel Levinas. **Brotéria**. V. 147, n. 2-3, p. 150, Ago/Set. 1998.

³² RAHNER, K. **Foundations of Christian Faith**. p. 86

³³ Id. **Hearer of the Word**. p. 95

do conceito de consciência ou conhecimento receptivo: “um conhecimento no qual sair de si é e permanece sendo a condição de possibilidade para o retorno a si”³⁴. O ser humano se descobre como sujeito diante de um objeto diverso de si mesmo. Ao conhecê-lo, o ser humano se percebe diferente de tal objeto que se torna assim, condição de possibilidade para que ele, partindo desse objeto, retorne a si mesmo, descobrindo-se como sujeito .

Deste modo o “retorno a si mesmo” que traz a consciência da própria subjetividade ao ser humano, só é possível porque antes o sujeito aliena-se no objeto, numa realidade categorial distinta de si mesmo³⁵.

Esta consciência receptiva que perfaz o ser humano é necessariamente uma consciência sensível, ou seja, que se encontra a si mesma através da matéria em todas as suas coordenadas espaço-temporais, “por ente material se entende o objeto sensível externo, o homem inclusive, o mundo, as coisas, os fenômenos”³⁶.

Este encontro com o ente material que alimenta a consciência sensível do ser humano e o faz chegar a si mesmo se dá no mundo, é o próprio mundo, entendido aqui não tanto como o cosmos, mas como a realidade marcada pelo ser humano em seu processo de autodesenvolvimento, a história da humanidade.

Isto porque encontrar a si mesmo a partir do ente material significa encontrar-se em algo que, em si mesmo não possui determinação nenhuma é pura possibilidade³⁷. Nem todas as inúmeras possibilidades do ser material se realizam e as que o fazem, não se concretizam num único ato.

Por isto, a temporalidade, na qual as possibilidades se realizam, é uma dimensão constitutiva do ente material que por sua vez é inerente ao conhecimento receptivo do ser humano. A história é o emergir das possibilidades dos entes materiais com os quais o sujeito lida e pelas quais ele se conhece a si mesmo³⁸.

E esta história é sempre também história da humanidade já que tais possibilidades inerentes ao ente material não se realizam todas em um único sujeito³⁹. Se a história é a concretização das possibilidades da matéria que compreende a maneira com que o ser humano se autodefine em sua liberdade, está

³⁴ Ibid. p. 98

³⁵ Ibid p. 97

³⁶ SANNA, I. *La Cristologia Antropológica de Karl Rahner*. p 66

³⁷ RAHNER, K. *Hearer of the Word*. p. 109

³⁸ Ibid p. 110

³⁹ Ibid p. 111

claro que este processo não se realiza isoladamente, mas coloca em rede todos os homens, pois as opções de cada um se tornam a “alteridade” a partir da qual o outro ser humano descobre e constrói a sua própria subjetividade. Este é o específico da historicidade humana: estar numa comunidade de pessoas unidas espaço-temporalmente. Tempo, mundo e História são mediações do sujeito para si mesmo e para o horizonte da transcendência⁴⁰.

O mundo e a história, com sua teia de relações, não são cenários onde nos desenvolvemos como ser humanos, mas elementos fundamentais, sem os quais não é possível nos descobrir-mos como sujeito e percebermos o horizonte sempre mais amplo que nos permite conhecer as realidades categoriais. “Porque a matéria é um dos nossos componentes essenciais, nós mesmos construímos espaço e tempo como componentes intrínsecos da nossa existência”⁴¹.

Por isto, liberdade transcendental e categorial são dois momentos da liberdade humana⁴² em que o homem se constrói de forma definitiva em sua liberdade transcendental, por meio das realidades categoriais da sua existência⁴³.

Isto significa que, qualquer que seja o campo em que a liberdade seja chamada a atuar, estaremos sempre nos auto-definindo diante de Deus. Não há campo neutro, “profano”, na vida humana. Desse modo é impossível, a nível transcendental, não nos ocuparmos com Deus, posto que ele está sempre presente, pois a “liberdade com respeito às coisas particulares que encontramos, é também sempre liberdade com respeito ao horizonte, ao plano, ao ‘abismo’ que lhes permite encontrar-nos e se transforma no secreto constituinte da nossa liberdade receptiva”⁴⁴.

Neste sentido, estamos nos relacionando com Deus, enquanto horizonte último da transcendência, mesmo quando categorialmente negamos sua existência: “Em conseqüência, há no ato no qual a liberdade diz ‘ não’ uma real e absoluta contradição pelo fato de Deus ser afirmado e rejeitado ao mesmo tempo”⁴⁵.

Isto é possível porque esta transcendência para o sempre além presente no homem ultrapassa todo o conceito de Deus, enquanto todo conceito é

⁴⁰ Id. **Foundations of Christian Faith**. p. 41

⁴¹ Id. **Hearer of the Word**. p. 112

⁴² Id. **Foundations of Christian Faith**. P. 37

⁴³ Id. **Teologia da Liberdade**. p. 93.

⁴⁴ Ibid p. 93.

⁴⁵ Id. **Foundations of Christian Faith**. P. 99

necessariamente finito, “de-limitado”, assim todo discurso sobre Deus não pode ser mais que um balbuciar, só se podendo falar dele de maneira indireta⁴⁶, porque nossos conceitos nunca esgotam a experiência transcendental originária. Nem mesmo quando esta experiência se torna nosso objeto de reflexão. Tal experiência continua sendo mais rica e plena⁴⁷ do que o seu saber reflexo posterior.

3.2.

O ser humano como ser do Mistério

Por isto, há de se ter muito cuidado quando se afirma, e, logicamente é preciso fazê-lo, que Deus é o termo para o qual tende o ser humano em sua inteligência e liberdade, fundamentação transcendental para o conceito clássico de *potentia obedientialis*⁴⁸.

Sendo apenas co-apreendido, co-percebido na atuação volitiva e do intelecto humano, tal horizonte que capacita o ser humano em sua subjetividade, é chamado, por Rahner, de “Mistério”⁴⁹.

Este termo na teologia de Rahner ganha uma acepção bem distinta das compreensões que usualmente se tem dele. Mistério não é uma ignorância provisória de algo que não se possa penetrar. Nem se refere a certas realidades que em determinado momento são impossíveis de ser verificadas.

A compreensão rahneriana de “Mistério” é inovadora para a própria teologia. Na época do nosso autor se afirmava que havia vários mistérios, realidades divinas que não seriam acessíveis à razão humana, por causa da nossa condição de *homo viator*, de peregrinos sobre a Terra⁵⁰.

Definindo Mistério como algo inacessível à razão, a teologia fazia desta o critério último para a definição de mistério. Basicamente a mesma posição presente na Modernidade. A contribuição de Rahner, de acordo com a sua reflexão transcendental, é que o que possibilita à razão ser ela mesma, o que lhe permite conhecer e desbravar o mundo das realidades categoriais é o Mistério, já que este capacita a razão para a autotranscendência, pois “todo entendimento claro

⁴⁶ Ibid. p. 50-51

⁴⁷ Id. **O Dogma Repensado**. p 90

⁴⁸ MCCOOL, G. La Filosofía de la persona humana em la teología de Karl Rahner. **Selecciones de Teología**. V. 13 n.12 p. 285 oct/dic. 1964

⁴⁹ RAHNER, K. **Foundations of Christian Faith**. P. 53

⁵⁰ Id. Conceito de Mistério na Teologia Católica in **O Dogma Repensado**. p.160.

está fundamentado na obscuridade de Deus”⁵¹. Dessa forma de “conceito-limite” na Teologia, Rahner transforma o mistério em “conceito-básico”, originário, libertando-o do tribunal da razão como instância absoluta da realidade.

Deste modo, a razão se descobre possibilitada por aquilo que parecia contradizer o seu ideal⁵². Ela é a faculdade da clareza, do conhecimento, que permite ao homem manipular as realidades categoriais, mas é dessa forma, Graças àquela realidade absoluta, que não tem nome, que não pode ser delimitada, que “não permite que dele se disponha, mas que é a instância infinita e muda que dispõe de nós no momento e todas as vezes que começamos a dispor de alguma coisa”⁵³.

Esta indisponibilidade em relação ao Mistério que abarca toda a vida do ser humano torna-se perceptível quando certas realidades criadas, momentos históricos ou situações existenciais o atingem provocando-lhe a experiência da contingência. Nesses momentos especiais, principalmente diante da morte, o homem experimenta a fugacidade das coisas à sua volta, das realidades categoriais e de si mesmo⁵⁴. Somente assumindo a própria finitude o ser humano encontra um caminho para o Absoluto⁵⁵.

O ser humano verdadeiramente sábio entende que todo o conquistado, o compreendido não é mais do que uma minúscula ilha num oceano imenso da realidade inexplorada⁵⁶.

Tudo isto exige do ser humano uma atitude que brote do seu centro mais íntimo. Aceitar a própria contingência e a de todas as coisas, compreender que se está, em todo ato humano, diante de um mistério inabarcável, não é apenas uma atitude intelectual, mas solicita também a liberdade do ser humano. Por isso, diz Rahner, na medida em que essa transcendência solicita a liberdade e o amor, tal Mistério, horizonte desta transcendência pode ser chamado de sagrado⁵⁷. Desse modo, Rahner denomina tal termo da transcendência humana de “Mistério Santo”.

⁵¹ Id. **Foundations of Christian Faith**. p. 22

⁵² OLIVEIRA, M. **Filosofia Transcendental e Religião**. p. 147

⁵³ RAHNER, K. Conceito de Mistério na Teologia Católica in **O Dogma Repensado**. p. 181

⁵⁴ SANNA, I. **La Cristologia Antropológica de Karl Rahner**. p. 133

⁵⁵ RAHNER, k. **Hearer of the Word**. p. 67

⁵⁶ Id. Conceito de Mistério na Teologia Católica in **O Dogma Repensado**. p. 189

⁵⁷ Ibid p. 182.

“As duas palavras ‘Mistério Santo’... expressam igualmente a transcendência tanto do conhecimento e liberdade, quanto a do amor”⁵⁸.

Por ser algo que o solicita por inteiro, em sua inteligência, liberdade e amor, tal horizonte da transcendência pode ser aceito ou negado pelo homem. “A transcendência que habita o homem é o fundamento de sua liberdade, ao mesmo tempo que uma questão colocada à sua liberdade”⁵⁹.

Negar o termo final da transcendência é possível ao ser humano porque este pode “desinteressar-se por algo e simplesmente abandoná-lo, ainda que tal realidade faça parte dele mesmo”⁶⁰. No “Curso Fundamental da Fé”⁶¹ Rahner sistematiza três tipos de negação à experiência transcendental:

1. Como o tomar consciência do Mistério que abarca a vida humana se faz a partir da experiência de contingência de si mesmo e das coisas, e exige um “retorno a si”, uma volta da pessoa à sua subjetividade, muitas vezes é mais fácil se ocupar das coisas “urgentes”, lançar-se e perder-se nas tarefas categoriais, numa espécie de ativismo que impede qualquer reflexão mais existencial. Parece não ser importante perguntar-se pelo fundamental num mundo de realidades urgentes, há muito que se fazer e tudo é muito interessante e importante.
2. A segunda forma, chega a admitir que do mundo das coisas categoriais emerge a questão pelo todo, pelo sentido da realidade. Admite a pergunta, mas nega que qualquer resposta seja possível. É necessário conviver com tal questão em silêncio e dotado de certo cepticismo.
3. Há ainda a postura que procura acreditar, não sem um inadmitido desespero, que esta pergunta não é central, não faz sentido e o melhor é simplesmente suprimi-la.

Aceitar o Mistério significa compreender que a vida humana está permanentemente diante dele em todas as ações, das mais extraordinárias às mais cotidianas. É tomar consciência que a tudo dominamos, mas não à condição de

⁵⁸ RAHNER, K. *Foundations of Christian Faith*. p. 66

⁵⁹ SESBOUÉ, B. *Karl Rahner: itinerário teológico*. p. 98

⁶⁰ RAHNER, K. *Foundations of Christian Faith*. p. 28

⁶¹ *Ibid* p. 32-33

possibilidade que nos permite o domínio, aceitar o Mistério não é possuí-lo, mas deixar-se possuir por ele⁶².

Momento em que pode se dar este abandono de forma especial é na morte. Ali, não há mais apoios, ilusões onde o ser humano possa se agarrar. A pessoa está inteiramente só, lhe resta somente entregar-se confiante ao Mistério último⁶³. Por isto, a morte não é somente algo que se sofre passivamente, mas há uma dimensão ativa, de entrega pessoal⁶⁴.

Isto significa, existencialmente, que aceitar a transcendência humana ao Mistério santo, é abandonar-se, sem reservas nem condições, é entregar-se confiante⁶⁵. Por isto a aceitação do Mistério é um ato de adoração, de fé, aqui entendida não como o consentimento da inteligência a doutrinas reveladas, mas como opção existencial, um modo de “relacionar-se com a realidade, abandonando-se a ela em total disponibilidade e esperança, e até o final... ‘entrega’ radical de toda a pessoa”⁶⁶.

3.2.1.

Mistério inefável e a palavra “Deus”

Rahner não aplica de imediato, ao Mistério Santo, o conceito “Deus”. Isto poderia ameaçar a originalidade da primeira experiência humana, transcendental que se faz de Deus, pois, como condição de possibilidade para o conhecimento de todos os objetos, o horizonte da transcendência não pode ser confundido ele mesmo, com um objeto, um conceito definido. Em tal experiência se dá um “saber anônimo de Deus”⁶⁷. Este é co-afirmado, mas nunca representado na experiência original da transcendência⁶⁸.

Deste modo, podem-se afirmar duas maneiras de se relacionar com Deus: quando se responde à Revelação que ele faz de si mesmo ao ser humano na

⁶² Ibid. p. 183

⁶³ FRANÇA, M. **Karl Rahner: Da experiência de Deus à Teologia.** p 18

⁶⁴ VORGRIMLER, H. **Karl Rahner: Experiência de Dios em su Vida y em su Pensamiento.** p. 329

⁶⁵ FRANÇA, M. **Karl Rahner: Da experiência de Deus à Teologia.** p 18

⁶⁶ SOBRINO, J. Como creer hoy? Karl Rahner y Monseñor Romero. **Sal Terrae** n.2 131-144 p p. 132 Fev 2001

⁶⁷ SESBOUÉ, B. Karl Rahner y los “Cristianos Anônimos”. **Selecciones de Teologia.** V. 25 n. 99 p.199 Jul/Set Barcelona 1986

⁶⁸ RAHNER, K. **Hearer of the Word.** p. 51

história e uma relação *a priori*, na própria dinâmica da natureza humana, enquanto este vem co-afirmado transcendentemente em cada ato de conhecimento e liberdade. Esta relação transcendental nos alerta para que, mesmo acolhendo a Deus na Revelação, não façamos dele uma realidade situada no mundo, que exista entre as realidades categoriais, um entre outros objetos⁶⁹.

Isto porque o ato da transcendência é diferente da descrição posterior deste ato que nunca o alcança perfeitamente. Por isto não se pode aplicar simplesmente a palavra “Deus” ao termo da transcendência sem o perigo de um mal entendido, confundindo o conteúdo já objetivado deste com o tipo de experiência transcendental que se quer de fato chamar a atenção⁷⁰.

A experiência transcendental não pressupõe um claro conceito de Deus. O dinamismo da subjetividade humana, em sua inteligência e liberdade, é a fonte originária de tal conceito, é a partir da experiência transcendental que se pode formulá-lo e expressá-lo, de maneira autêntica⁷¹.

Com isso, não se está afirmando que o que conhecemos de Deus pode ser colhido totalmente da experiência transcendental, o que anularia o valor da Revelação. Mas, quando esta acontece se dirige a um sujeito que já se encontra envolvido pelo Mistério da realidade que doravante se dará a conhecer.

3.2.2

Aceitação atemática do Mistério

Esta distinção da experiência transcendental de Deus e seu conceito categorial, abre uma nova perspectiva para a negação de Deus. Sem tal distinção, Deus parece ser uma realidade categorial, suprema, excelsa, mas, de fato, apenas um aspecto do mundo, “um membro de toda a realidade”⁷².

No entanto, se assim fosse, onde encontrá-lo num mundo que não é mais habitado por prodígios e acontecimentos estupendos os quais só um poder e

⁶⁹ OLIVEIRA, M. *Filosofia Transcendental e Religião*. p. 155

⁷⁰ RAHNER, K. Conceito de Mistério na Teologia Católica in *O Dogma Repensado* p. 177

⁷¹ SANNA, I. *Teologia come Esperienza di Dio*. p. 82.

⁷² RAHNER, K. *Foundations of Christian Faith*. p. 63

sabedoria divinos poderiam explicar? A fé não pode ignorar a realidade, de que a palavra “Deus” não vem tão prontamente aos nossos lábios nos dias de hoje⁷³.

Muitos considerados “ateus” assim o são porque não podem enxergar claramente a presença e ação de um Deus que não seja outra coisa que não um aspecto do mundo⁷⁴. Não se pode aplicar tal termo tão prontamente a estes que desta maneira parecem negar Deus. Tal negação se dirige ao Deus conceitual, totalmente exterior e objetivado, talvez até mesmo se dirija a uma imagem desfigurada de Deus⁷⁵, pois só “quando se remete a este Mistério Santo deixa o conceito de Deus de ser um ídolo”⁷⁶.

Porém se este mesmo homem aceita a sua própria contingência assim como a de todas as coisas e se experimenta diante do Absoluto, que dá sentido à realidade ainda que o designe por outro nome, ou mesmo o deixe anônimo, se ele ama com absoluta responsabilidade, serve ao ser humano e aceita a desilusão de sua própria existência, com uma última esperança neste sentido misterioso da vida que ainda não compreendeu⁷⁷ não se pode afirmar que ele rejeite a presença de Deus que lhe é oferecida a nível transcendental⁷⁸.

Mesmo no ateísmo “pós-moderno” que não é de cunho humanista, nem pretende devolver ao ser humano algo que a fé em Deus lhe tenha surrupiado da sua dignidade, mas professa simplesmente o niilismo pode-se enxergar uma crítica ao conceito de Deus⁷⁹.

A ausência total de um absoluto que oriente a vida humana, o não envolvimento em grandes causas, a percepção da realidade vista como fragmentária e relativa, parece poder assegurar ao homem uma liberdade de opção que precisa ser defendida contra os sistemas exteriores, inclusive religiosos⁸⁰.

Compreender que Deus não é uma instância exterior ao ser humano, mas que o capacita a ser ele mesmo, que Graça e liberdade não são opostas⁸¹, poderia

⁷³ RAHNER, K. **Do you believe in God?** Tradução Richard Satrachan. Toronto: Editora Paulist. 1969 114p p 102. Título Original: Glaubst du an Gott?

⁷⁴ Id. **Belief Today**. p. 81

⁷⁵ SESBOUÉ, B. **Karl Rahner**: itinerário teológico. p. 104

⁷⁶ FRANÇA, M. **Karl Rahner: Da experiência de Deus à Teologia**. p 13

⁷⁷ RAHNER, K. Humanismo Cristiano. **Selecciones de Teologia**. Tradução Javier Baselga Barcelona V.7 n. 27 p. 252. Jul/ Set 1968.

⁷⁸ Ibid. p. 104

⁷⁹ MARDONES, J. **El Desafio de la Postmodernidad al Cristianismo**. Santander: Editora Sal terrae. 1988. 32p. p. 23

⁸⁰ Ibid. p. 23

⁸¹ VORGRIMLER, H. **Karl Rahner**: Experiência de Dios em su vida y em su pensamiento. p. 272

proporcionar uma abertura ao diálogo. Quanto mais as criaturas pertencem a Deus, mais livres elas se tornam⁸², a independência do ser humano cresce em direta proporção, e não inversão, à sua dependência de Deus. Isto porque não há uma oposição entre a criação e a redenção, a segunda é a plenitude da primeira⁸³.

A consideração de Deus como o termo da transcendência humana, o Mistério Santo, também ilumina porque a simples pertença a um cristianismo explícito, reflexo e institucional pode ser, na verdade uma forma sublimada de idolatria. É possível que o ser humano que crê em Deus, viva num plano transcendental um egoísmo tão absoluto que chegue a negar a profissão de fé que faz categorialmente. A religião deve levar o ser humano a um confiante e amoroso abandono, a uma entrega de sua liberdade, da autoconstrução de si mesmo, ao Mistério Santo e isto deve enraizar-se em todas as dimensões da sua existência⁸⁴.

Mesmo sem desenvolver todo o tema e as suas implicações no próprio pensamento de Rahner e da teologia em geral, notamos como esta perspectiva da liberdade humana que tem a Deus como seu horizonte último, ao qual se co-experimenta mediado pelas realidades categoriais, oferece uma interessante compreensão para a difícil questão das conseqüências do pecado original para a humanidade.

O ser humano existe numa posição paradoxal: ao mesmo tempo em que ele é o ser do Mistério inabarcável, na mesma dinâmica que se realiza diante da infinitude do horizonte da sua transcendência, ele se encontra condicionado, limitado pelo categorial que constitui a sua realidade e que entra como elemento na dinâmica da autotranscendência. Estar situado entre o finito da sua condição humana, histórica e o infinito do horizonte da sua transcendência em inteligência e liberdade é o que constitui o ser humano⁸⁵.

A realidade categorial que se coloca como mediação para a experiência de Deus é o mundo da sociedade humana, da história das relações⁸⁶. Por isto mesmo, em seu conhecimento e em sua liberdade, o ser humano já encontra uma história prévia de liberdades que foram se definindo e que ao se realizarem de determinada

⁸² RAHNER, K. **Do you believe in God?** p 12

⁸³ MCDERMOTT, J. *The Christologies of Karl Rahner – II. Gregorainum.* Roma v. 67 n. 2 p. 299. 1986

⁸⁴ RAHNER, K. **La Grazia come Liberta: brevi saggi teologici.** Roma: Paolini. 1970. p. 13 título original: Gnade als freiheit: kleine theologische beitrage.

⁸⁵ RAHNER, K. **Foundations of Christian Faith.** p. 42

⁸⁶ SESBOUÉ, B. **Karl Rahner: Itinerário teológico.** p. 105

forma e não de outra possível, estabeleceram os pré-condicionamentos que serão postos ante a liberdade de outros seres humanos, a liberdade de cada um é solidária com a liberdade de todos⁸⁷.

Como o ser humano exerce a sua liberdade sempre diante de Deus e tal capacidade de autodefinir-se está sempre em relação a ele, mesmo naquilo que, aparentemente há de mais “profano”, a configuração que o mundo das relações assume, se encontra também numa posição diante do Mistério de Deus, que pode facilitá-la, iluminando a mediação para tal realidade suprema ou dificultá-la, obscurecendo-a⁸⁸.

Esta dificuldade não diz respeito de maneira direta à Revelação, ao conteúdo desta. Está se tratando da experiência mais básica, a mais originária de Deus, a que se realiza a partir do dinamismo transcendental do ser humano.

Mas justamente nos dias de hoje, é o que se precisa assegurar, já que tal experiência nos coloca à espera, na expectativa de uma possível Revelação deste Mistério que não nos é estranho, nem distante, mas a realidade com a qual lidamos no dia a dia. A experiência de Deus a nível transcendental o tira de um âmbito meramente exterior à vida humana e coloca Deus como questão inalienável, o que em consequência, possibilita uma nova percepção da Revelação.

O problema é que exercemos a nossa liberdade, construímos a nossa vida num mundo já estruturado sobre a culpa de outros⁸⁹. Se o ser humano faz a experiência da sua própria culpa, dos erros que ao longo da sua vida vai cometendo e que trazem consequências para a sua história, é claro que ele compreenda que também os outros seres humanos fazem, e que antes dele, fizeram, tal experiência⁹⁰.

Isto se torna mais doloroso na medida em que a história é dinâmica, ou seja, nenhum ser humano pode experimentar o que realmente está fazendo da sua própria existência de maneira definitiva e absolutamente certa. Ainda que haja parâmetros ninguém pode alcançar todas as possíveis consequências das suas ações para a sua própria vida e para a de outros, nem compreender totalmente de

⁸⁷ Ibid. p 105

⁸⁸ RAHNER, K. **Foundations of Christian Faith**. p. 108

⁸⁹ Ibid p. 107

⁹⁰ Ibid p. 108

onde elas surgiram ou discernir, por completo, a integridade da intenção que as motivou⁹¹.

A afirmação cristã sobre o pecado, parte da experiência que se faz da realidade e da experiência da bondade de Deus. Como harmonizar as duas senão postulando que tal experiência do pecado se deve à uma opção, à uma maneira de auto-definir-se diante de Deus do próprio homem ? E, depois, que tal opção se expande e se estrutura no mundo tornando mais difícil a mediação para o Mistério de Deus? Deste modo, “a afirmação propriamente cristã (sobre o pecado original) é uma interpretação radical desse estado de coisas, objeto de nossa experiência corrente”⁹².

Tal afirmação radical significa que a situação de determinação pela culpa em que exercemos nossa liberdade é universal, permanente e, por isto, mesmo, original⁹³. A isto que se poderia chamar de pessimismo cristão, corresponde uma atitude lúcida de compreensão da realidade humana que não se deixa seduzir pela perspectiva, surgida de tempos em tempos, sob diferentes matizes, de que seja possível uma humanidade sem mazelas num futuro porvir intramundano⁹⁴. Ainda que se tenha que lutar por isto, evitando a tentação de refugiar-se no futuro paraíso⁹⁵.

Conclusão

A experiência mais originária de Deus no ser humano, a transcendental, é a percepção de Deus como horizonte infinito que, por isto, possibilita o conhecimento de todo ente finito, categorial. É a do Mistério que lança sempre para ulteriores dimensões a liberdade humana que se move atraída por um bem. Tal Mistério solicita do ser humano uma resposta que se traduz em aceitação da sua contingência e abandono amoroso e por isto é Mistério Santo.

O conteúdo deste segundo capítulo nos mostrou que o ser humano já se encontra em uma relação com Deus, mesmo que não possua uma consciência

⁹¹ Ibid p. 109

⁹² SESBOUÉ, B. **Karl Rahner: Itinerário Teológico**. P. 106

⁹³ RAHNER, K. **Foundations of Christian Faith**. p. 109

⁹⁴ SESBOUÉ, B. **Karl Rahner: Itinerário Teológico**. p. 106

⁹⁵ RAHNER, K. **Foundations of Christian Faith**. P. 108

reflexa sobre isto⁹⁶. E que tal relação se traduz fundamentalmente em abertura àquela realidade incompreensível, mas sempre presente e que possibilita a compreensão de si mesmo e das coisas.

Tal abertura transcendental do ser humano à esta realidade última a que chamamos “Deus”, coloca sobre outra chave de leitura a Revelação divina. Esta não é exigida pela dinâmica transcendental, poderíamos ficar diante do Mistério Silencioso, mas, quando acontece, responde a uma pergunta, preenche uma abertura presente de forma fundamental no ser humano.

⁹⁶ OLIVEIRA, M. ‘È necessário Filosofar na Teologia’, unidade e diferença entre Filosofia e Teologia em Karl Rahner. In: OLIVEIRA, P.; PAUL, C. (org.) **Karl Rahner em Perspectiva**. São Paulo: Loyola. 2004. 270p. p. 204