

A natureza agraciada como fundamento da liberdade cristã em Karl Rahner

Diego Sebastian Costales Mier, SJ *

Luiz Carlos Sureki, SJ **

Resumo

Este artigo analisa o fundamento da liberdade sob a óptica do teólogo alemão Karl Rahner. Parte-se da relação entre natureza e graça e, apoiando-se no conceito de natureza agraciada do autor, tenta-se superar a dicotomia aparentemente existente entre estes dois pilares ou dimensões da existência humana. Superada esta divisão, abre-se um novo horizonte para pensar e entender o fundamento da liberdade humana e também o exercício da mesma à luz da práxis da justiça.

Palavras-chave: Natureza. Graça. Natureza Agraciada. Liberdade. Justiça.

Abstract

This article analyzes the foundation of freedom from the perspective of the German theologian Karl Rahner. It starts with the relationship between nature and grace. Based on the author's concept of graced nature, one tries to overcome the dichotomy apparently existing between these two pillars or dimensions of human existence. Having overcome this division, a new

* Jesuíta boliviano graduado em teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2019).

** Jesuíta brasileiro, doutor em teologia pela Universität Leopold-Franzens de Innsbruck - AT (2014); doutorando em filosofia pela Universidade do Vale dos Rio dos Sinos (UNISINOS).

horizon opens up to think and understand the foundation of human freedom and also the exercise of it in the light of the praxis of justice.

Keywords: Nature. Grace. Graced Nature. Freedom. Justice.

Introdução

Levantar a questão da liberdade no mundo de hoje parece uma tarefa desesperada ou inútil. Contudo, no mundo hodierno, cada vez mais, a liberdade é ameaçada, principalmente por dois motivos. Primeiro, por uma compreensão limitada de liberdade, que na verdade não nos permite disfrutar plenamente dela e seus frutos; aliás, a constrange e adormece. Segundo, porque nos nossos dias, cada vez mais frequentemente, nascem e crescem regimes que têm medo da liberdade, e que, portanto, impedem o correto desenvolvimento da mesma. Mas, justamente por causa destas ameaças que atingem a liberdade, e para poder defendê-la, equilibrada e eficientemente, é fundamental refletir sobre ela, seu fundamento, sua função e seu horizonte. Tratando-se de um tema tão importante para a vida do ser humano, tanto individualmente quanto coletivamente, a revelação cristã tem uma palavra que pode lançar luzes sobre este tema.

O artigo está estruturado em três partes. Na primeira será investigado a base mesma do problema: o indivíduo que pode ser livre. Este estudo será feito a partir dos conceitos de natureza e graça, sua relação e as dificuldades inerente a esta relação. Na segunda parte, investiga-se a superação da dicotomia a partir da noção de *natureza agraciada*, apresentada por Karl Rahner, o que nos levará a considerar, ainda que brevemente, o seu conceito de *existencial sobrenatural*. Finalmente, na terceira parte, tomaremos o conceito rahneriano de natureza agraciada como fundamento da liberdade. E dado que ao falarmos sobre liberdade necessariamente falamos sobre ação, apontaremos um desdobramento antropológico da questão a partir da concreção da liberdade cristã na ação pela justiça.

1. Natureza e Graça

Pelo que se refere ao conceito de graça na Sagrada Escritura, é importante fazer a distinção entre o Antigo Testamento e o Novo Testamento. No Antigo Testamento, a graça é entendida como o amor insondável de Deus pelo homem, que funda uma relação de fidelidade (cf. LACOSTE, 2004, p.777). Nesse sentido, a graça se caracteriza pela solicitude, livre e gratuita de Deus para com o povo (Ex 33,19. Dt 7,7). Esta

graça concreta-se na Aliança (Ex, 19,3-8), que é entendida como uma relação amorosa e um noivado (Os 2,21). Finalmente, a graça se traduz na misericórdia infinita e na fidelidade perfeita de Deus, que não muda, embora o povo não lhe seja fiel (LACOSTE, 2004, p.778).

No Novo Testamento, a máxima manifestação da graça de Deus encontra-se em Jesus Cristo. A partir da encarnação, se manifesta a proximidade do Reino de Deus (Mc 1,15) e a plenitude da vida (Jo 3,16). Além disso, é importante notar que na teologia paulina, o conceito de graça (χάρις) assume um papel fundamental. Neste esquema, a graça tem por função, principalmente, justificar ao pecador (Rm 3,23). Nesse sentido, a graça pode ser entendida como a potência que vence o pecado, por isso ela é fonte de liberdade. Finalmente, é importante sublinhar que, segundo São Paulo, a graça é oferecida a todos (Gl 2,21). Podemos participar dela pela fé (Rm 1,16) e pelo batismo (Rm 6). (LACOSTE, 2004, p.778). Em resumo, no Novo Testamento, a graça é entendida como o dom de Deus ao homem, manifestado em Jesus Cristo e transmitido no Espírito Santo.

Com o passar do tempo, a concepção de graça foi evoluindo, mas também se modificando. Esta evolução esteve marcada pelo diálogo com as culturas que se converteram ao cristianismo e suas tradições. Recorde-se aqui a célebre disputa entre Santo Agostinho e Pelágio. O bispo de Hipona defende a anterioridade da graça no ser humano de modo que este carece absolutamente da graça de Deus (do que Deus nos dá) em todos os seus aspectos para sua salvação. Assim, o pecado entorpece a ação da graça ao resistir à ação da mesma.

Aos poucos, a graça passa a ser entendida como um agente externo à natureza do homem. Ela continua um dom de Deus, mas este dom age de/desde fora, aperfeiçoando o homem. A distinção realizada pela escolástica entre graça incriada e graça criada parecia explicar bem o como da ação da graça, mas encontrava dificuldades no momento de relacionar as duas "graças".

Rahner define assim a graça incriada: "Deus enquanto se dá ao homem" (Rahner, 1970a, p. 11). A partir desta definição, entende-se que a graça incriada é um dom de Deus (no sentido forte de genitivo subjetivo) ao homem. Dom dele mesmo, para vivificar e santificar ao ser humano. "Daí, porém, resulta que, para São Paulo, a santificação do homem é, antes de tudo, uma comunicação desse Espírito pessoal de Deus, isto é, em termos escolásticos, *donum increatum*" (Ibid, p. 8).

Quanto à graça criada, assim a expressa Rahner:

O fato de ser movido pelo Espírito, de ser inflamado pelo Espírito, de ser santificado e justificado no Espírito, de ser embebido, unido e selado pelo Espírito, a criação, a transformação, o renascimento, a confirmação, a iluminação - mediante o Espírito, o Cristo e a graça - etc... afirmam ou implicam também, essencialmente, uma íntima transformação do justo, enquanto tal, portanto, uma qualidade

interior, que lhe é intimamente inerente. É a isso que a Escolástica chama graça criada. (Rahner, 1970a p. 7).

Rahner mesmo nos apresenta o problema que surge no momento de pensar a relação:

(...) como se podem conciliar as duas perspectivas da Escritura e da Patrística, de um lado, e da Escolástica, do outro? Na Escritura e na Patrística, a graça criada é consequência da comunicação de Deus ao homem justificado. Na Escolástica, a graça criada é fundamento dessa comunicação. (RAHNER, 1970a, p. 12).

Mais adiante, Rahner adentra ao problema:

Não se pode negar a existência desse extrinsecismo na doutrina corrente da graça dos últimos séculos. Supõe-se uma 'natureza' humana claramente circunscrita em um conceito de natureza unilateralmente orientado aos seres infra-humanos. Acredita-se saber, sem equívoco, o que é exatamente a 'natureza' humana e qual a sua extensão precisa. De maneira ainda mais problemática, faz-se tacitamente ou expressamente uma dúplice suposição: a) tudo o que o homem, por si, independentemente da revelação, sabe de si mesmo e em si experimenta, pertence à sua 'natureza', uma vez que se identifica o 'sobrenatural' com o que só se pode conhecer mediante revelação; b) pode-se deduzir da antropologia da experiência cotidiana e da metafísica um conceito da 'natureza' humana, claramente delimitado. (*Ibid*, p. 41).

Na medida em que a graça é considerada uma causa eficiente, ela teria a tarefa de modelar a natureza desde fora, com uma ação externa à própria natureza. Mas, se a ação da graça é exterior ao homem mesmo, ela mostra invasiva, debilitando a concreção da liberdade humana, pois se o homem só é natureza pura, o apelo de Deus perturba tal natureza. (RAHNER, 1970^a, p.42).

E, assim, é de capital importância repensar a relação natureza-graça em vista de uma correta compreensão e fundamentação da liberdade humana.

2. A noção de natureza agraciada

Aqui apresentamos a tentativa de superação da dicotomia acima mencionada considerando a relação entre natureza e graça numa unidade expressa pelo conceito de natureza agraciada empregado por Karl Rahner.

La concepción bíblica y eclesial del hombre destaca la unidad del hombre frente a todo tipo de dualismo que considere el alma o el elemento 'espiritual' del hombre como una parte de Dios o emanación de Dios, y el cuerpo o elemento 'material' como enemigo de Dios o creación del demonio. (RAHNER, 1964, p.704).

O primeiro passo no caminho da superação da dicotomia é afirmar a unidade fundamental da matéria e do espírito, da graça e da natureza. Note-se que, "por unidade, jamais quisemos dizer uniformidade" (RAHNER, 1970a, p.115). Trata-se de uma intensa interação entre as duas partes. Interação experimentada na pluralidade mesma da realidade.

No domínio da realidade uma e no entanto plural do mundo, enquanto se diferencia de seu princípio primordial absolutamente um, Deus, o que chamamos de espírito e o que chamamos de matéria são, ao menos na ordem efetiva da realidade, indissolivelmente ligadas uma à outra e, a despeito de sua diferença, constituem juntas toda a realidade uma do mundo. (RAHNER, 1970a, p. 115).

A partir destas constatações, é possível mudar o registro linguístico. Esta mudança nos termos possibilita uma nova compreensão da relação entre natureza e graça não como uma justaposição de realidades, mas pela firme convicção de que a natureza e a graça têm a mesma origem. Por isso, Rahner pode falar em *natureza agraciada*.

Sobre a unidade da natureza e da graça na sua origem, Rahner afirma:

A fé cristã conhece uma unidade do espírito e da matéria devida a sua origem, na medida em que confessa que esta origem é uma e a mesma, a saber, a realidade infinita, absoluta e uma, daquilo que chamamos Deus. (RAHNER, 1970a, p. 103).

Esta primeira afirmação é categórica e está em sintonia com a tradição bíblica (Gn 1-2). Ela nega a heresia gnóstica, que afirma a existência de dois princípios, um bom e espiritual e outro mau e material, bem como também nega toda pretensão de considerar a matéria (natureza, corpo) como contrária ao espírito.

Em todo o caso, o dogma cristão da criação da matéria boa e do espírito, e a rejeição de todo o dualismo gnóstico que considera a matéria como a-divina ou anti-divina e antiespiritual, implicam também a afirmação de uma unidade e de um parentesco muito íntimos e definitivos entre espírito e matéria. (RAHNER, 1970a p. 105).

Se a natureza e a graça participam da mesma realidade e se desenvolvem nela, a história das duas é uma. Não podemos pretender que natureza e graça sigam linhas históricas diferentes, já que tal afirmação contradiz a unidade fundamental e originária da pessoa. Nesse sentido, Rahner pode afirmar: "Em sua história, espírito e matéria são um, numa unidade que cresce e essas duas correntes históricas, como nos resta a dizer de maneira mais precisa ainda, chegam à sua perfeição num mesmo ponto." (RAHNER, 1970a, p. 113).

Com efeito, se natureza e graça tem uma mesma origem e seguem uma mesma história, então, elas têm que partilhar o mesmo destino. Do ponto de vista da escatologia cristã, "a mensagem cristã tem também conhecimento de uma unidade da matéria e do espírito na sua realização final, em seu termo" (RAHNER, 1970a, p. 113). Isso porque, "do ponto de vista cristão, a matéria não é um termo para um período limitado, mas um elemento da própria perfeição" (Ibid, p. 113). A natureza, o corpo, não é o envoltório do espírito. A natureza faz parte da nossa história e do nosso aperfeiçoamento.

Em Deus, diz Rahner, experimentamos tanto a graça como a natureza (cf, RAHNER, 1936, p.36), esta experiência não se limita ao cristianismo. Todas as pessoas, sem importância da fé própria delas experimentam a união entre natureza e graça. A graça transcende as fronteiras da Igreja e dos seus sacramentos. A santidade supera a história da Igreja e sua ação histórica e concreta. A sabedoria que guia a vida supera a tradição cristã. Nesse sentido, Rahner pode afirmar com segurança:

Quem pode dizer que o que se encontra na filosofia terrena, mesmo de caráter extra-cristão e pré-cristão, seja apenas a voz da natureza pura (e talvez da sua culpa) e não também o suspiro da criatura que, já movida secretamente pelo Espírito Santo da graça anseia pela glória dos filhos de Deus e se compreende já como tal, sem que ela mesma o saiba? (RAHNER, 1969, p. 98).

Assim, o conceito de natureza agraciada vai muito além de ser um artifício linguístico utilizado para superar o dualismo, como se tal superação se desse pela simples justaposição de ambos os termos. É preciso redescobrir a dinâmica entre natureza e graça como uma relação e não como uma imposição. Com efeito,

Matéria e espírito são um em seu ponto de partida, em sua história e em seu termo. Um e outro permanecem eternamente válidos diante de Deus e constituem para sempre, agora e na consumação, os elementos constitutivos, ligados um ao outro e inseparáveis, de uma única realidade. (RAHNER, 1970a, p 138).

Afim de afirmar mais enfaticamente este ponto, faremos três breves considerações. A primeira é a seguinte: se a natureza e a graça estão em relação íntima, isto quer dizer que o homem deve poder receber o amor que é Deus mesmo.

“Deus, pois, (...), deve criar o homem, não só de modo que o amor se comunique livre e gratuitamente, mas também de modo que ele, como interlocutor real, capaz de aceitar ou rejeitar o amor, possa experimentá-lo e aceitá-lo como um acontecimento e um milagre não devido à sua realidade humana. (Rahner, 1970a, p. 56).

A segunda consideração reza que esta relação está baseada na gratuidade do dom e na liberdade, tanto de Deus que se oferece, quanto do homem que recebe. Dito com palavras de Rahner: “O homem real, na qualidade de real interlocutor de Deus, deve poder receber esse amor como ele é, necessariamente: um dom livre” (RAHNER, 1970a, p.58). Isto quer dizer, em primeiro lugar, que Deus não está obrigado a fazer tal dom ao homem. Em segundo lugar, que o homem não “merece” tal dom.

E daí decorre que “o homem, pois, que recebe este amor - no Espírito Santo e na palavra do Evangelho - reconhece também que a disposição existencial para esse amor não lhe é devida”. (RAHNER, 1970a, p.59).

2.1 O existencial sobrenatural

Não é possível expor de modo adequado o que é o existencial sobrenatural e a experiência transcendental e suas consequências, antropológicas e soteriológicas, nos limites de um artigo. Mesmo assim, é importante considerarmos, brevemente, o que se entende tanto por experiência transcendental quanto por existencial sobrenatural, como elas influenciam a compreensão do homem e como possibilitam pensar a liberdade.

Uma afirmação fundamental é a de que o ser humano é um ser que está referido à transcendência. Esta afirmação não é um patrimônio da teologia católica do século XX. Muitas outras tradições filosóficas e antropológicas afirmaram este ponto, ao longo dos séculos na história do pensamento. Ela diz que o ser humano é o ser que está sempre em direção a mais. Rahner entende a experiência transcendental nos seguintes termos:

Se cae de su peso que esta experiencia transcendental de la transcendencia humana no es la experiencia de un determinado objeto particular, el cual sea experimentado junto a otros objetos, sino una disposición fundamental, la cual precede a toda experiencia objetiva y la penetra. Ha de acentuarse una y otra vez que la transcendencia aquí mencionada no significa el ‘concepto’ de

transcendencia temáticamente representado, en el cual ésta se refleja de manera explícita, sino aquella apertura apriorística del sujeto al ser en general que se da precisamente cuando el hombre, cuidando y aprovisionado, temiendo y esperando, se experimenta como expuesto a la multiplicidad de su mundo cotidiano. La auténtica transcendencia, en cierto modo, está siempre detrás del hombre, en el origen indisponible de su vida y de su conocer. Y esta transcendencia auténtica nunca es alcanzada por la reflexión metafísica, y como pura, es decir como no mediada objetivamente, a lo sumo puede darse a la manera de aproximación asintótica en la experiencia de la mística y quizá en la última soledad y aceptación de la muerte; y precisamente porque tal experiencia originaria de la transcendencia... normalmente sólo puede darse por mediación de la objetividad categorial del entorno o del hombre mismo, en consecuencia esta experiencia trascendental puede pasar desapercibida con facilidad. Ella está dada en cierto modo como un ingrediente secreto. (RAHNER, 1976, p. 54).

Partindo desta compreensão, percebe-se que um aspecto fundamental da experiência transcendental no homem é sua condição de criatura. Ao ser criatura, pode-se dizer que o homem é uma natureza agraciada, sua existência é um dom (uma graça). Ser criatura significa que o ser humano está convidado a se relacionar com sua origem. Assim, tal experiência, mais do que ser tematizada e ser enquadrada num momento pontual, ela marca um horizonte de ação e de vida. Nesse sentido, a experiência transcendental é a base e o fundamento metafísico, presente em todo homem, que possibilita a relação entre a nossa finitude e a infinidade do Mistério. Esta relação constitui a estrutura do homem.

O termo "existencial" já foi usado antes, tanto na teologia protestante, como na filosofia contemporânea, especialmente por Heidegger (de quem Rahner foi aluno). Rahner considera o existencial a partir de duas óticas: primeiro, o considera enquanto ele tem uma preeminência ontológica na realidade humana; segundo, enquanto ele se realiza na existência humana. Dito de outro modo, o existencial se entende enquanto o homem existente e concreto se realiza.

Por outro lado, o termo "sobrenatural" faz parte da tradição patrística, concretamente de Clemente de Alexandria. Este padre da Igreja inicia sua reflexão partindo da estreita relação existente entre a história da humanidade e o Logos, entre o humano e o divino. Nesta perspectiva, Rahner afirma que o sobrenatural é a cercania de Deus na sua autocomunicação. Assim, o *existencial sobrenatural* manifesta a permanente direção do homem em direção ao "aonde da transcendência", ou ainda, é a concretização da vontade salvífica e universal de Deus.

Em alguns momentos, Rahner identifica o existencial sobrenatural com um termo cunhado por Santo Tomás de Aquino: *potentia oboedentialis*. Para Santo Tomás, este conceito manifesta a relação entre a natureza e a graça. Por um lado, *potentia* significa que o ser humano recebe tal capacidade; por outro lado, *oboedentialis* expressa que esta capacidade é

entendida como oferecida ao homem para plenificar sua condição (RAHNER, 1976, p.259-260).

La potentia oboedentialis significa precisamente una posibilidad de transcendencia de sí mismo hacia la inmediatez de Dios que no suprime la esencia del hombre. El concepto de potentia oboedentialis, puede hacerse humanamente comprensible por la experiencia del amor entre dos personas: cada una recibe el amor de la otra como plenitud de su existencia y, sin embargo, como don indebido que no puede exigir. (RAHNER, 1974, p 520).

Contudo, cabe destacar que Rahner nunca define claramente o que é este existencial sobrenatural. Ele só faz uma descrição dele, de suas características e efeitos no homem. Uma tentativa de definição deste conceito encontra-se na obra de Ignazio Sanna:

Es esa realidad por la cual todo hombre, aún aquel que no conoce a Jesucristo o no lo considera como verdadera divinidad, es y será un hombre un hombre que estará abierto a lo que se llama "gracia sobrenatural", "don del Espíritu Santo". Este hombre se encontrará siempre bajo la voluntad salvífica de Dios. Esta voluntad salvífica de Dios determina a priori la interioridad esencial del hombre, su dinamismo y espiritualidad a la meta sobrenatural de Dios, llegando a constituir lo más íntimo de su existir. (Sanna, 1997, p 129-130).

Com o conceito de existencial sobrenatural Rahner afirma que todo homem faz parte do plano de salvação de Deus. Esta vontade divina possibilita que o homem possa se relacionar com Ele e a partir desta relação agir no mundo. Tal ação, sendo causada por uma causalidade quase-formal, não é imposta nem predeterminada, mas é uma ação livre, que constitui ao ser humano. Nesse sentido, a partir do conceito de natureza agraciada, que vai junto ao existencial sobrenatural, pode-se pensar a ação do homem, enquanto ele recebe a graça da liberdade para agir e para se constituir.

3. Fundamento da liberdade humana e a prática da justiça

A intrínseca relação de natureza e graça, expressa pelo conceito de natureza agraciada, nos permite pensar a liberdade do ser humano e a capacidade deste de se constituir a partir do próprio agir. "Pois a história da revelação é essencialmente a história da vinda do homem à sua total herança como homem - é por conseguinte a história de sua liberdade". (RAHNER, 1970b, p, 84).

Quando alcançamos o mais alto grau de revelação em Cristo, alcançamos igualmente o mais alto grau de autorrealização da liberdade humana. A liberdade compreendida como comunicada ao homem por Deus, em permanente criação, é liberdade de aceitar absolutamente o mistério absoluto a que chamamos Deus. (RAHNER, 1970b, p. 85).

A liberdade humana se constrói em relação à revelação divina em Cristo, de modo que Cristo manifesta a plenitude da liberdade humana porque Ele viveu de modo plenamente livre. A liberdade humana é doada por Deus. E daí se segue que “a liberdade só é possível porque existe espírito como transcendência”. (RAHNER, 1970b, p. 86). A natureza que ao ser agraciada está animada pela dinamicidade do Espírito, está à procura da plenitude. Esta plenitude se manifesta na imagem de Cristo, neste caso concreto, na plena liberdade demonstrada por Jesus na sua vida. Por isso, Rahner, no mesmo texto, pode afirmar:

Em outras palavras, a liberdade tem caráter teológico, não sob um conceito referente a Deus explicitamente, em termos de objetividade categorial junto aos outros objetos, mas sempre como parte da natureza da própria liberdade. (...). Deus é desejado em todo o ato de liberdade, não de maneira reflexa, mas realmente. (RAHNER, 1970b, p. 87).

A liberdade é doada por Deus, ela é liberdade frente a Deus mesmo. Nesse sentido, Rahner pode afirmar: “O que é decisivo para a doutrina cristã da liberdade é que esta envolve a possibilidade de consentimento ou de recusa do seu próprio horizonte” (RAHNER, 1970b, p. 89). Deus se apresenta como fundamento e horizonte da liberdade. A natureza agraciada é assim, o lugar onde a liberdade acontece.

Se a liberdade implica a possibilidade de negar ou recusar a origem dela, então isso revela que ela é real e concreta, se vive e se encarna nas ações. Ela não pode ser vista como uma capacidade neutra de fazer isto ou aquilo” (RAHNER, 1970b, p. 96).

A liberdade tem um caráter definitivo, porque os atos livres vão edificando o indivíduo que os assume como próprios. Neste processo de construção do indivíduo, a partir da própria liberdade, é possível o diálogo com propostas de vida, como a do Evangelho, que interpela ao indivíduo na sua vida (pessoal e comunitária) e lhe oferece um novo estilo de vida e um horizonte de ação.

Interessante notar que a fé do indivíduo, enquanto relação com o mistério absoluto, é a manifestação de um ato de liberdade. Como foi dito, o dinamismo entre natureza e graça não é uma imposição abusiva, mas uma relação. Enquanto relação, ela implica a liberdade do indivíduo que

aceita uma proposta de vida. Neste sentido, o ato de fé da pessoa, que acolhe esta proposta e que deseja viver esta relação, é fruto da liberdade.

E, assim, a liberdade é a capacidade do absoluto (cf, RAHNER, 1970b, p 104); ela não se limita na "capacidade de estar sempre apto, a fazer o oposto, a capacidade de revisão infinita", mas ela "é a capacidade de fazer algo uma vez por todas, a capacidade de fazer algo válido para sempre, precisamente porque feito em liberdade" (RAHNER, 1970b, p.105-106).

Por isso, é importante considerarmos a condição política e histórica desta liberdade oferecida ao homem. As pessoas vivem e manifestam a liberdade no âmbito político e público. Por isso, a liberdade humana está em relação com o ambiente vital dos indivíduos. Esta consideração oferece espessura histórica à ação livre. Além disso, ela convida a assumir os condicionamentos externos que todo indivíduo experimenta na liberdade.

A liberdade do indivíduo se vê afetada pelo contexto vital dele. O homem não é um ser etéreo capaz de se abstrair do momento histórico próprio nem da situação em que vive. Este contexto está marcado pelo pecado, pela culpa, pela injustiça e o sofrimento. Embora isto seja certo e inegável, não é um argumento fatalista. Esta consideração só pretende contextualizar a ação livre do indivíduo. Esta ação não se limita ao momento concreto do agir, mas implica os princípios de ação que guiam tal agir. Além disso, se o agir livre das pessoas acontece no mundo, o indivíduo é libertado para agir de um modo específico e concreto. Como afirma Mario de França Miranda, somos libertados para a práxis da justiça.

Assim, a liberdade no fundo não é a faculdade que pode fazer isto ou aquilo, mas a faculdade que decide sobre si mesma e constrói a si mesma; a liberdade é o sujeito que é entregue a si mesmo, que se entende, age e faz a si mesmo. Não é a liberdade como uma potência neutra que pode fazer isto ou aquilo. (MIRANDA, 1980, p 72).

Nossa liberdade e capacidade de agir estão ordenadas ao princípio que as possibilita, isto quer dizer que existe algum princípio que guia e orienta a ação. Neste sentido, o homem, ao receber o dom da liberdade e ao assumi-lo, está convidado a viver e praticar a justiça, ou dito de outro modo, o homem é libertado para a práxis da justiça.

Neste momento é preciso considerar, brevemente, o desenvolvimento da doutrina da justificação, que vai possibilitar entender este processo como um processo de libertação. Depois de ter considerado o fundamento bíblico da doutrina da justificação, França Miranda nos lembra que:

A justificação (objetiva) consiste em que Deus nos aceite como somos, que acolha quem lhe resiste, sem condição alguma da parte do homem; em outros termos, Deus continua como parceiro da

Aliança, embora o seu interlocutor Ihe tenha sido infiel, perdoa assim o pecador. A justificação como acontecimento no homem (subjativa) consiste em que este aceite esta realidade: "o homem, tal qual é aceita que Deus o aceite tal qual é" (MIRANDA, 1980, p. 93).

A justificação parte da realidade humana e da condição dos indivíduos. Aliás, ela é necessária justamente porque causa a realidade humana e sua condição. Nesse sentido, por um lado, evita-se cair na compreensão demasiado ingênua de que o homem é um ser angelical; pelo outro lado, evita-se também pensar que a justificação faz do homem um tal ser. A justificação acontece na realidade humana. Então, pode-se compreender a justificação como uma libertação. Tal libertação acontece em dois âmbitos. Sobre o âmbito interno, falamos da libertação do pecado, que é a negação da ação da graça no indivíduo. Do ponto de vista do âmbito externo, a justificação liberta o indivíduo e sua comunidade do pecado social e estrutural.

Junto com o dom da liberdade, o ser humano recebe também a capacidade de agir, e a consciência para ordenar seu agir. É assim que o indivíduo, a partir do seu agir, é capaz de se constituir enquanto pessoa. Sendo, contudo, nossa liberdade a nós doada, ela se encaminha em direção ao seu doador: "Libertada pela ação do Espírito, gratuitamente, nossa liberdade profunda volta-se para Deus, e começa já a viver na terra a atitude que, eternizada, vai constituir para ela o céu" (MIRANDA, 1980, p. 100). Este voltar-se para Deus, origem e meta da liberdade, oferece os princípios necessários para ordenar a ação. Deste modo, a nossa liberdade é libertada para a práxis da justiça. "Buscai primeiro o Reino de Deus (a Deus) e a sua justiça" encontra seu eco na bem-aventurança que diz: "bem-aventurados os que promovem a justiça; eles serão chamados filhos de Deus".

Conclusão

A liberdade é sempre um tema atual e complexo. As controvérsias em torno do tema liberdade e graça acompanham a tradição ocidental cristã. Não somente um Agostinho foi confrontado por Pelágio e os pelagianos a respeito, também católicos e protestantes se confrontaram no contexto da Reforma Protestante e do Concílio de Trento (século XVI), sem falar de dominicanos e jesuítas (no mesmo século XVI) na famosa controvérsia denominada *De Auxiliis* (tomismo x molinismo).

Procuramos primeiramente mostrar que não é possível limitar a humanidade a uma "natureza pura". Isso, porque o homem, enquanto indivíduo e enquanto espécie, é o ser da transcendência, o ser do desejo insatisfeito, o ser capaz de ter uma consciência crítica dos desejos, anseios;

portanto, o ser capaz de organizar, planificar e projetar seu agir. Tudo isto nos levou a considerar que junto à natureza humana, no mais profundo do homem, porque também fundamento do próprio homem criado, encontra-se a graça que o anima, motiva e guia. É uma vez que a natureza está intimamente relacionada com a graça, deixamos de falar de natureza e graça separadamente para falar (com Rahner) de natureza agraciada.

Natureza agraciada é o fundamento da liberdade humana. Esta, a partir de uma óptica cristã, é manifestação do dom gratuito que Deus faz dele mesmo ao ser humano. Este grande dom da liberdade, porque gratuitamente oferecida à humanidade, possibilita que o indivíduo se constitua como tal, se realize.

Mas essa realização só se concretiza numa escolha de vida, que se materializa na realidade em que o indivíduo vive. Esta realidade em que o indivíduo vive está marcada pela presença da dor, da culpa, da injustiça, de modo que a liberdade humana, informada pela graça, se apresenta como libertação para a práxis da justiça, para o perdão/reconciliação e para o cuidado da vida em todas as suas dimensões.

Referências

FRANÇA MIRANDA, Mario. *Libertados para a práxis da justiça: a teologia da graça no atual contexto latino-americano*. Coleção Fé e realidade, 8. São Paulo: Loyola, 1980.

FILGUEIRAS, Jussara. *A liberdade como misterioso evento salvífico da autocomunicação de Deus: segundo a teologia de Karl Rahner*. 2008. (Dissertação de Mestrado em teologia) – FAJE, Belo Horizonte, 2008.

LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004.

METZ, J.B.; FIORENZA, F.P. El hombre como unidad de cuerpo y alma. In: FEINER, J.; LOHRER, M. *Mysterium Salutis: Manual de teología como historia de la salvación*. V. II/2. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1969.

RAHNER, Karl. *Nature and grace: and other essays*. New York: Sheed and Ward, 1963.

RAHNER, Karl. *O homem e a graça*. São Paulo: Paulinas, 1970a.

RAHNER, Karl. *Teologia da liberdade*. Caixas do Sul: Paulinas, 1970 b.

RAHNER, Karl. Potentia Obedencial. In: *Sacramentum Mundi Enciclopedia Teológica*. Tomo V. Barcelona: Herder, 1974.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental sobre la fe: Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder, 1976.

RAHNER, Karl. Para una teología del símbolo. In: *Escritos de teología*. V. 4. Madrid: Taurus, 1964.

RAHNER, Karl. *Naturaleza y gracia*. In: *Escritos de teología*. V. 4. Madrid: Taurus, 1964.

RAHNER, Karl; VORMINGLER, Herbert. *Petit dictionnaire de théologie catholique*. Lonrai: Éditions du Seuil, 1995.

SANNA, Ignazio. *Teologia come esperienza di Dio: la prospettiva cristologica di Karl Rahner*. Brescia: Queriniana. 1997.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*.
<https://permanencia.org.br/drupal/node/10> (acessado em 19.09.2020)

TORRES, Mariano. *La libertad cristiana como camino al misterio absoluto de Dios bajo la perspectiva de Karl Rahner*. 2018. (Dissertação de Mestrado em teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2018.