

A virada antropológica da Teologia¹

Dr. Luiz Carlos Sureki²

Introdução

A abordagem do tema proposto: *a virada antropológica da teologia*, requer alguns contornos mais precisos. É necessário buscar os antecedentes que propiciaram a uma tal mudança de perspectiva no exercício teológico. Por isso, há que se fazer - ainda que somente em grandes linhas - um percurso histórico-filosófico-teológico a fim de situar a virada teológica no seu contexto próprio.

Primeiramente, trata-se de uma virada *antropológica* que, como tal, não é um fenômeno isolado, nem algo específico do campo da teologia. Em verdade, a guinada antropológica no campo teológico é, historicamente falando, algo recente. A centralidade da antropologia é característica central dos tempos modernos, do pensamento filosófico sistemático moderno. Na história da filosofia, a virada antropológica é a que nos permite distinguir a filosofia moderna da filosofia medieval. Tal mudança de perspectiva, de *paradigma* (para usar um termo caro a Thomas Kuhn) não havia se dado nem na filosofia, nem na teologia católicas até praticamente a metade do século XX. O pensamento filosófico-teológico cristão católico oficial da Igreja era aquele de Santo Tomás, exposto e comentado por todo grande filósofo ou teólogo católico, ensinado pelos mestres nos seminários e nas escolas. Era a grande tradição escolástica que dava o tom da reflexão cristã, da formação católica e da ortodoxia romana. Essa tradição resistia bravamente às interpelações e críticas do mundo moderno, ainda que tivesse deixado a universidade (em sentido amplo e plural) onde havia surgido, e passado a habitar sempre mais a "sacristia", as bibliotecas dos seminários e dos centros de formação para o clero católico. Foi após um longo período, caracterizado mais pelos confrontos que pelos encontros, mais pelas tensões do que pelas relações com a "mentalidade" moderna, que a teologia católica iniciava, nas primeiras décadas do século XX, uma tímida aproximação com a Modernidade.

De fato, a Igreja do Concílio Vaticano I (1869-1870) havia se pronunciado energicamente contra as principais tendências filosóficas modernas e, assim, se posicionado apologeticamente, fechando-se ao diálogo. A atitude de abertura, de diálogo com o mundo, sem anátemas, que se viu na Igreja do Concílio Vaticano II (1962-1965) tem atrás de si uma história, cheia de conflitos e de ressentimentos. "Abrir as janelas" (uma expressão do Papa João XXIII na abertura do Concílio) para "arejar a casa", já era, sem dúvida, um bom começo, mas que fosse somente um primeiro passo para um encontro verdadeiro. Há uma diferença muito grande entre abrir a casa e ficar esperando que alguém venha (nos) visitar, e abrir a casa e sair à rua, ao encontro do outro, à visita dos outros. Uma "Igreja em saída" (nas palavras do Papa Francisco) atende ao apelo e faz jus à intuição central da *Gaudium et Spes* lida à luz da *Dei Verbum*. A desacomodação que esse "êxodo" implica, também tem provocado, bem o sabemos, fortes resistências nos setores mais conservadores da Igreja.

A virada ou guinada antropológica moderna supõe que se dê à subjetividade um lugar central. O giro antropológico seria somente *lógico*, teórico, metodológico, epistemológico, se não fosse igualmente um giro antropocêntrico. O que é posto no centro não é somente a inteligência do ser humano, mas o ser humano todo, inteligente e livre (sujeito, pessoa, autônomo, responsável). Dizer que o pensamento transcendental não se resume em mostrar as condições de possibilidade do conhecimento, mas que deve ainda mostrar as condições de

¹ O presente texto constitui uma síntese do tema do Seminário "A virada antropológica da Teologia" apresentado nos dias 06 e 07/10/2016 no XII Simpósio Internacional Filosófico-Teológico da FAJE - 2016.

² O autor é graduado em filosofia (2003) e teologia (2007) pela FAJE, mestre (2010) e doutor (2014) em teologia pela Leopold-Franz-Universität de Innsbruck (Áustria).

possibilidade daquele que conhece, será o empreendimento iniciado por Joseph Maréchal na filosofia e realizado de modo muito peculiar por Karl Rahner na teologia.

Sem referências a Santo Tomás de Aquino não se pode compreender o neotomismo; sem referências a Immanuel Kant, não se entende a intenção e a contribuição do tomismo transcendental; sem a influência que o tomismo transcendental de Maréchal exerceu sobre teólogos como Rahner (e filósofos como Johan Baptist Lotz e Emerich Coreth), não se compreende a novidade trazida pela perspectiva transcendental em teologia e, com ela, a centralidade conferida à antropologia.

Deste modo, após breve percurso histórico do neotomismo, apresentaremos a virada antropológica na filosofia (Kant). Em seguida, nos ateremos no específico do tomismo transcendental (Maréchal) e apresentaremos o contexto acadêmico filosófico-teológico-católico das primeiras décadas do século XX com vistas a adentrarmos na temática da virada antropológica da teologia propriamente dita (Rahner) e apontar algumas implicações que a revirada antropológica traz para a teologia atual e, concretamente, para a reflexão filosófico-teológica em suas "tensões e relações".

1- O Neotomismo

Uma referência importante dos finais do século XIX para compreendermos o ambiente filosófico-teológico cristão católico dos inícios do século XX será a Encíclica do Papa Leão XIII *Aeterni Patris* (04.08.1879), que clamava por uma "restauração da filosofia cristã conforme a doutrina de Santo Tomás". Nesta Encíclica escrevia o Papa acerca de Santo Tomás e seus escritos: "Entre os doutores escolásticos brilha grandemente Santo Tomás de Aquino, príncipe, mestre de todos. [...] (que) reuniu e congregou a doutrina dos Doutores Sagrados, como membros dispersos de um corpo, em uma (doutrina) e a dispôs com admirável ordem, e de tal modo as aumentou com novos princípios, que com razão e justiça goza de singular apoio da Igreja Católica; de dócil e penetrante engenho, de memória fácil e tenaz, de vida integríssima, amante unicamente da verdade, riquíssimo na ciência divina e humana... não há parte alguma da filosofia que (ele) não tenha aguda e solidamente tratado..."³.

Dentre os motivos principais para tal restauração da filosofia cristã, destacava o Papa os "dias tempestuosos" em que os católicos viviam, contexto este em que muitos combatiam a fé com as "maquinações e astúcias de uma falsa doutrina" que expunha especialmente os jovens ao perigo; a sociedade civil e a doméstica, assaltadas pelas perversas opiniões, viveria mais tranquila e mais segura se nas academias e nas escolas se ensinasse uma doutrina "mais sadia e mais conforme o ensinamento da Igreja, tal como a contém os volumes de Tomás de Aquino". Concluía exortando a todos os veneráveis irmãos que, com grave empenho, para defesa e glória da fé católica, o bem da sociedade e incremento de todas as ciências, renovassem e propagassem latissimamente a áurea sabedoria de Santo Tomás⁴.

Para o Papa estava claro que a restauração que desejava para a filosofia cristã deveria se dar por um movimento de retorno ao pensamento, à filosofia de Santo Tomás. O Papa dá a entender que os abundantes comentadores de Santo Tomás na Modernidade já estariam "contaminados" pelas várias correntes filosóficas dos tempos pós-tomásicos, bem como por elementos teológicos dos teólogos reformadores e até mesmo dos jesuítas considerados por vezes como estranhos à fina ortodoxia do pensamento do Aquinate, para o qual a filosofia servia a teologia. Vê-se que restaurar a filosofia cristã não significava dialogar com a Modernidade, antes defender-se dela. O objetivo era marcadamente apologético e doutrinal. Era necessário estar munido de uma doutrina sólida, verdadeira, perene para poder se

³ Online in: https://sumateologica.files.wordpress.com/2010/02/enciclica_aeterni_patris.pdf (p.13).

⁴ Ibid., p. 17s.

posicionar frente às opiniões perversas e às falsas doutrinas. Note-se que esta Encíclica é escrita nove anos após o encerramento do Concílio Vaticano I, Concílio este que havia condenado os erros do racionalismo, do materialismo e do ateísmo, proclamado o primado e infalibilidade papal (ex-cathedra) e apresentado a Revelação divina (*Dei Filius*) basicamente ao modo de instrução, de doutrina a ser conhecida e assentida na fé, não ao modo dialogal como haveria de se formular quase cem anos depois no Concílio Vaticano II, e que depois de outros cinquenta anos após esse Concílio, vê-se ainda com pesar que não se colheu de todo na Igreja os frutos da inovadora e transformadora concepção de revelação divina trazida pela *Dei Verbum*. Em muitos contextos eclesiais, o Concílio Vaticano I ainda está mais vigente e forte que o Concílio Vaticano II na medida em que a dimensão dogmática e doutrinal se sobrepõe e mesmo sufoca a dimensão pastoral.

Importa salientar aqui que é neste contexto da segunda metade do século XIX que a chamada neoescolástica ou neotomismo se inicia, e que na primeira metade do século XX já se encontram várias escolas neotomistas. O neotomismo pode ser visto como uma terceira fase na longa trajetória do pensamento de Santo Tomás na teologia católica. Uma primeira fase é aquela iniciada pelos seus confrades dominicanos (que já haviam adotado o pensamento de Tomás no fórum interno da Ordem dos Pregadores) poucos anos depois da morte do Santo (1274). A defesa e progressiva consolidação do pensamento de Tomás enfrentava inicialmente algumas oposições filosóficas e teológicas, especialmente de dois grandes representantes da Ordem Franciscana: João Duns Scoto (1266-1308) e Guilherme de Ockham (1287-1347)⁵.

A segunda fase, que perpassará a Modernidade, se inicia no contexto histórico cultural e teológico da Reforma Protestante e do Concílio de Trento no século XVI⁶. Naturalmente o recurso ao pensamento de Santo Tomás serviu de aporte para confrontar a posição e a teologia dos reformadores. Algumas personalidades tomistas marcantes no início deste período são o Cardeal Caetano (1469-1534), Domingos Bañez (1528-1604) e João de Santo Tomás (1589-1644). Os divergentes religiosos, em alguns pontos da doutrina de Santo Tomás, serão desta vez alguns dos filhos de Santo Inácio de Loyola⁷.

É na terceira fase, a das escolas neotomistas, que precisamos nos ater. Devemos investigar como a virada antropológica da teologia começa a ser gestada a partir do neotomismo, e muito especialmente a partir de uma escola neotomista denominada "tomismo transcendental", cujo principal representante, nos seus primórdios, foi o jesuíta belga Joseph Maréchal (1878-1944). Não significa que a nossa intenção seja a de menosprezar as importantes contribuições de outras escolas neotomistas como as do "tomismo existencial" (Etienne Gilson e Jacques Maritain), ou àquelas resultantes dos estudos realizados pelo "tomismo escolástico" (Garrigou-Lagrange), pelo "tomismo de Laval", pelo "tomismo fenomenológico" de Lublin, e o mais recentemente pelo "tomismo analítico" (John Haldane)⁸. Antes queremos ressaltar que a virada antropológica da teologia propriamente dita não teria lugar senão por meio de uma atitude de abertura e diálogo com a filosofia moderna. E no caso do tomismo transcendental esse diálogo se trava com a filosofia transcendental de Kant. É por causa disso que recebe este adjetivo: transcendental.

Assim como o termo "transcendental" não caracteriza o todo da filosofia, também não haverá de caracterizar o todo da teologia. Não se trata nem de outra filosofia (alheia às grandes

⁵ Enquanto Scoto privilegiava a liberdade e vontade divinas frente à liberdade, Ockham questionava a verdade dos universais, inaugurando a corrente de pensamento que veio a ser chamada "nominalismo". Ver: Reale, G.; Antiseri, D. *História da Filosofia II*. Patrística e Escolástica. São Paulo: Paulus, 2003, p. 277s.; 295s.

⁶ Ver: Lutero e suas relações com a filosofia, in: *ibid.*, 70s.

⁷ Bom exemplo é contenda filosófico-teológica *De Auxiliis* - em torno da onisciência divina e do conceito de *ciência média* do jesuíta Luis de Molina com o dominicano Domingos Bañez.

⁸ Ver: Reale, G.; Antiseri, D. *História da Filosofia VI*. De Nietzsche à Escola de Frankfurt. São Paulo: Paulus, 2006, p. 385s.

questões humanas do conhecimento, da ética, da religião, da própria antropologia), nem de outra teologia (alheia às grandes questões de Deus, da revelação, da salvação), mas de um modo de proceder na investigação, na reflexão, de um método que parte fundamentalmente do homem/do sujeito e sua autocompreensão, e que traz consequências muito profundas também no campo religioso-teológico no qual a pergunta kantiana: “o que me é permitido esperar?” ocupa um lugar mais destacado que na filosofia, na medida em que é a *soteria*, a salvação, o motor da reflexão teológica que, em grandes linhas, deve dar razões da esperança (cf. 1Pd 3,15).

2- A virada antropológica na filosofia

As referências que devem ser feitas aqui a Kant, não é porque Kant seja o único representante da virada antropológica da filosofia, mas antes porque ele, com seu procedimento metodológico-crítico, foi o que mais expressivamente contestou as pretensões da metafísica clássica em matéria de conhecimento universal e necessário, anunciando o fim da metafísica como ciência. É claro que aqui o conceito de ciência já não é mais o mesmo que antes. Os enunciados de uma ciência devem assumir agora a forma de juízos sintéticos a priori, ou seja, nem redundantes (analíticos), nem somente a posteriori, resultantes da experiência sensível (sintéticos). Por isso, o ponto de partida de Kant, a saber, a pergunta pela possibilidade dos juízos sintéticos a priori tem por base e por inspiração o conhecimento válido universalmente alcançado pelas ciências emergentes do seu tempo⁹.

Científico será dito do conhecimento de objetos, válido universalmente porque justamente determinados a priori pelo sujeito cognoscente. Tratar do modo *como* nós conhecemos os objetos determinando-os objetivamente a priori é, segundo Kant, a tarefa central da filosofia transcendental. Na medida em que ela é uma teoria reflexiva do conhecimento, ela se apresenta como uma “Crítica da Razão Pura”. O conhecimento toma-se como objeto de reflexão. Deste modo, a filosofia transcendental opera um tipo de redução na ontologia clássica pela mediação da subjetividade, a transforma em epistemologia, em teoria do conhecimento.

Kant mesmo nos introduz na Crítica da Razão Pura (1787, 2ª ed.) dizendo: “Até agora se supôs que todo nosso conhecimento tinha que se regular pelos objetos; porém, todas as tentativas de mediante conceitos estabelecer algo a priori sobre os mesmos (objetos), através do que ampliaria nosso conhecimento, fracassaram sob essa pressuposição. Por isso, tente-se ver uma vez se não progredimos melhor nas tarefas da metafísica admitindo que os objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento, o que concorda melhor com a requerida possibilidade de um conhecimento a priori dos objetos que deve estabelecer algo sobre os mesmos antes de nos serem dados”¹⁰. Aí está anunciado, em grandes linhas, o famoso “giro copernicano”. Depois explica Kant o que se deve entender por conhecimento transcendental: “chamo transcendental todo conhecimento em geral que não se ocupa tanto dos objetos, mas com o nosso modo de conhecimento de objetos enquanto isso deva ser possível a priori”¹¹; se ocupa, portanto, com os nossos conceitos a priori de objetos. Com isso está dito uma vez mais que a antiga ontologia deve dar lugar a uma análise crítica da razão pura.

Com o resultado da Crítica da Razão Pura ficava fixado que a metafísica, enquanto ciência que pretende conhecer as causas primeiras/últimas do todo da realidade, não é possível,

⁹ “O assunto desta crítica da razão pura especulativa consiste naquela tentativa de transformar o procedimento tradicional da Metafísica e promover através disso uma completa revolução na mesma, segundo o exemplo dos geômetras e dos investigadores da natureza” (Prefácio à 2ª Edição da Crítica da Razão Pura).

¹⁰ Cf. Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. In: *Gesammelte Werke – Akademische Ausgabe (AA) III*, p. 11-12. Disponível online in: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html> (07.09.2016).

¹¹ *Ibid.*, 42.

porque o conhecimento universal e necessário está relacionado à determinação do dado sensível (fenômeno) que o sujeito cognoscente determina e os apreende segundo seu aparato cognoscitivo. A razão não pode conhecer de modo universal e necessário o que ela mesma não constitui. "As condições de possibilidade da experiência são ao mesmo tempo as condições de possibilidade dos objetos da experiência". A sua obra de 1783 intitulada "Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência" tinha por objetivo alertar os iniciados em filosofia acerca dos insucessos da metafísica em matéria de conhecimento seguro.

O campo do conhecimento está definido pelas categorias do entendimento aplicadas ao dado sensível e é ordenado pela unidade última de síntese, a subjetividade transcendental (Eu-penso). Sem sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado, e, sem entendimento, nenhum objeto seria conhecido e pensado como tal. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas¹². Contudo, um "Outro transcendental" (para usar a expressão de Lorenz Puntel¹³), ficava subentendido. A famosa "coisa-em-si", não constituída pelo sujeito, permanecia pensável (noumênico). O objeto da sensibilidade é sensível; mas o que nada contém, como quando pelo entendimento se pensa algo (uma ideia, portanto) é inteligível. O primeiro se chama fenômeno, o último noumenon¹⁴. A esse respeito escrevia Kant que todo conhecimento especulativo possível da razão deve limitar-se unicamente à experiência de objetos. Com isso se diz que não conhecemos os objetos como eles são em si mesmos. Podemos, contudo, pensá-los, pois se não fosse possível pensá-los em si mesmos se seguiria daí a absurda proposição de que há aparências (fenômenos) sem que houvesse algo que nelas apareça¹⁵.

Deste modo fica claro que o ser absoluto, ou o *ipsum esse subsistens* (Deus) da metafísica tomista, pode ser apenas pensado, ou seja é uma ideia da Razão Pura, mas não conhecido. Com isso, Deus está excluído do campo do conhecimento; ele é o que Kant chamou de uma ideia regulativa, mas não constitutiva do conhecimento. Se houver algum motivo para a razão pura admitir a existência de Deus, tal motivo poderá surgir, como de fato surgirá, no campo da moral e da religião (nos limites da razão), não no campo do conhecimento. Desde aí se entende melhor a famosa afirmação de Kant: "precisei suspender (no sentido de delimitar) o saber (Wissen) para dar lugar à fé"¹⁶. Com efeito, no campo do conhecimento de objetos não há lugar para a fé. Ajoelhar-se frente a um objeto de nosso conhecimento seria um tipo de idolatria gnosiológica. Em verdade, uma tal constatação como essa de Kant a respeito de Deus que não pode ser conhecido, não deveria causar espanto algum em um fiel. O espanto seria se fosse dito que Deus pode ser conhecido objetivamente, pois neste caso, ele seria, para usar uma expressão da metafísica clássica, um mero ente entre outros entes. Qualquer cristão atento à teologia bíblica neotestamentária saberia que Deus não é um problema de teoria do conhecimento. Basta citar aqui, à guisa de exemplo, o versículo joanino que ensina: quem não ama não conhece a Deus porque *Deus é amor* (cf. 1Jo 4, 8.16). Para o cristão, a sabedoria do amor vem antes que o amor à sabedoria.

É claro que Kant não se ateve somente ao problema do que podemos conhecer. Contudo, a pergunta pelo que devo fazer, igualmente não se responde por referência a uma instância externa ao próprio sujeito moral, mas antes pelos imperativos a priori da razão pura prática. O

¹² Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, AA IV, 48. „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“

¹³ Puntel, Lorenz. *Analogie und Geschichtlichkeit*. Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1969, p. 335.

¹⁴ Ver: Kant, Immanuel. *Dissertation von 1770*, § 3.

¹⁵ Cf. Prefácio à Segunda Edição da Crítica da Razão Pura.

¹⁶ "Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen". In: Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufgabe (AA III), p. 19. [<https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa03/Inhalt3.html>].

princípio da ação moral está no próprio sujeito, por isso pode dar-se a si mesmo sua lei; isso é a definição básica do conceito de autonomia. Seguindo ainda a Kant, a pergunta pelo que me é permitido esperar, uma vez que eu faço o que eu devo fazer, conduz a uma religião nos limites da simples razão. Esperança de realização plena (felicidade moral e felicidade sensível), o sumo bem (das Höchste Gute), surge como desdobramento que a promessa da ação moral traz consigo e aparece na forma de postulado (assentimento ou crença de uma fé racional). Esse postulado exige outros dois postulados (o da imortalidade da alma e o da existência de Deus) para ser, não simplesmente pensável, mas realmente possível. Eis a diferença entre uma ideia regulativa da razão pura teórica e um postulado da razão pura prática.

Não se pode esquecer ainda que Kant faz confluir essas três perguntas numa quarta: o que é o homem? Para essa pergunta não há uma resposta cabal em seus escritos, afinal, o homem é mais que a soma de suas faculdades. A antropologia não pode ser uma espécie de capítulo da teoria do conhecimento. Além do mais, o ser humano concreto, particular, vivente, está sendo, está se tornando, está num processo aberto a configurações diversas, suas ações não estão predeterminadas, ele se vê orientado para o futuro, aspira à realização definitiva, o *summum bonum* (como prefere dizer Kant).

3- O tomismo transcendental

O Tomismo Transcendental surgia no momento em que o jovem Rahner começava sua formação acadêmica e, ao mesmo tempo, começava a dar-se conta do isolamento da filosofia escolástica em relação ao pensamento moderno. É preciso, portanto, apresentar a atmosfera acadêmica naquelas primeiras décadas do século XX no ambiente católico alemão e fazer notar que o proceder transcendental na reflexão teológica, ao modo de Rahner, não é uma simples transposição do método transcendental kantiano para a teologia, mas antes o procedimento transcendental já revisto e, em certa medida, ampliado por Maréchal.

A propósito da obra capital de Maréchal em cinco volumes escreveu o Pe. Lima Vaz caracterizando-a como “uma das mais notáveis da literatura filosófica da época [década de 20], hoje injustamente esquecida, não obstante a profunda influência que exerceu no desenvolvimento posterior da filosofia de inspiração cristã”¹⁷. Essa obra, continua Lima Vaz, muito nos ajuda a entender a teoria gnosiológica do juízo em Santo Tomás, na qual “pulsa o coração da metafísica tomásica”¹⁸.

A reflexão de Maréchal se caracteriza não pela oposição aberta à filosofia moderna, mas antes por procurar um fundamento crítico, transcendental, para a metafísica de Santo Tomás, tentando, deste modo, justificar a afirmação do Ser que é, por sua vez, o ponto de partida da metafísica. Para Maréchal estava claro que não se poderia partir imediatamente da metafísica para dialogar com o pensamento crítico de Kant, mas antes se deveria partir de Kant mesmo para mostrar a necessidade da metafísica. Mostrar a necessidade da metafísica era, para Maréchal, mostrar a necessidade da afirmação absoluta do Ser. A esse empreendimento se refere o título de sua obra magna: “O ponto de partida da metafísica”. Sua intenção, diga-se uma vez mais, era a de justificar transcendentalmente o ponto de partida da metafísica, ou seja, a necessária “afirmação do ser”¹⁹. Como a afirmação do Ser (se ela puder ser demonstrada) deve estar relacionada à afirmação judicativa de conhecimento, ao juízo, Maréchal investigará, então, o juízo de conhecimento em Kant (não confundir com a Crítica da Faculdade do Juízo, porque nesta o juízo em questão não se refere ao

¹⁷ Lima Vaz, Henrique C. *Escritos de Filosofia III. Filosofia e Cultura*. Col. Filosofia 42. São Paulo: Loyola, 1997, p. 312.

¹⁸ *Ibid.*, p. 313.

¹⁹ OLIVEIRA, Manfredo. *Filosofia transcendental e religião*. Ensaio sobre a filosofia da religião em Karl Rahner. São Paulo: Loyola, 1984, p. 74-75.

entendimento/conhecimento objetivo, mas antes ao juízo reflexivo estético e teleológico). Se sua investigação transcendental for bem-sucedida ela deverá mostrar a afirmação ontológica com necessidade transcendental e, assim, o ponto de partida da metafísica estará transcendentalmente justificado.

Segundo Maréchal, o engano de Kant consistia fundamentalmente no seguinte: ele havia considerado somente um aspecto da atividade intelectual, a saber, a síntese pura de um dado empírico. Para Kant, o conhecimento tem lugar na captação do múltiplo sensível pelas categorias do entendimento. Categorias são unidades de síntese. Por isso, Maréchal denominou essa função do juízo "*síntese concretiva*" (podemos chamar de *síntese categorial*)²⁰. O outro aspecto da atividade intelectual não considerado suficientemente por Kant é o *dinamismo* dessa atividade de síntese por sua referência a um *telos* indeterminado, o movimento do intelecto que transcende toda objetivação no próprio ato de objetivar.

Deste modo, insistia Maréchal em que nossa faculdade de conhecimento não se reduz somente a essa síntese categorial. Com efeito, também é constitutivo de um juízo de conhecimento, que o expresso nele (conteúdo) seja questionado, afirmado (confirmado) ou negado. A negação de algo pressupõe que esse algo seja "de outro modo". Sem a afirmação implícita do poder-ser-de-outro-modo e, portanto, do Ser não determinado, a negação como tal não é possível. Maréchal chama de "*síntese objetiva*" (também pode ser denominada síntese afirmativa) para distingui-la da síntese categorial²¹. A reflexão transcendental revelava o que jaz implícito no juízo explícito, o coafirmado na afirmação, o indeterminado na determinação, o inobjetivável na objetivação, o metafísico no físico. A unidade limitada se afirma diante de uma unidade ilimitada, absoluta, incondicional, necessária, transcendental que é, por assim dizer, o polo dinâmico, a referência última de nosso conhecimento. Assim, a afirmação ontológica se impunha com necessidade transcendental, como critério de validade para todo ato judicativo objetivo.²²

Com isso Maréchal estaria dizendo a Kant que a dedução transcendental das categorias pressupõe mais que a simples aplicação sintética destas a objetos da experiência. De modo análogo equivale a lembrar aqui a crítica que Hegel teria feito a Kant quando diz não ser possível estabelecer um limite como limite sem tê-lo ultrapassado. Maréchal estaria ainda perguntando a Kant: por que as mesmas ideias da razão pura, que não tinham nenhuma função constitutiva para o conhecimento, se tornaram depois postulados para a razão pura prática, sendo que não há duas razões, mas apenas dois usos de uma mesma razão, presente em um mesmo sujeito?

Uma característica do tomismo transcendental será uma forte concentração no problema do conhecimento. O primeiro desafio era de ordem metodológica. Enquanto a ordem da investigação tomista em geral partia da natureza do mundo e o lugar dos seres humanos nesse mundo para desde aí colocar a pergunta pelo como nossos conhecimentos são adquiridos, sem questionar a correspondência entre a coisa por nós conhecida e sua realidade objetiva em si; a perspectiva filosófica moderna, por sua vez, procedia inversamente: iniciava pelo sujeito do conhecimento e se perguntava de que modo o conhecimento era possível no cognoscente. Ao partir do sujeito, ou seja, da subjetividade cognoscente, resultava que o campo do objetivamente conhecido ficava determinado por ela. E Kant dirá: determinado a priori. Criava-se aqui um hiato entre o mundo (como totalidade dos fenômenos) tal como aparece a nós (mediado pela subjetividade) e o mundo tal como deva ser em si mesmo. Assim, aquela síntese do realismo moderado de Santo Tomás da *adaequatio rei et intellectus* (adequação do

²⁰ Ver: Muck, Otto. Thomas – Kant – Maréchal: Karl Rahners transzendente Methode. In: <https://www.uibk.ac.at/philtheol/muck/publ/thomas-kant-marechal.pdf> (08.09.2016).

²¹ Ibid.

²² Ver: Maréchal, Joseph: *El punto de partida de la metafísica*, vol. 3: La crítica de Kant, e vol. V: El tomismo ante la filosofía crítica. Madrid: Gredos, 1958 e 1959.

intelecto à coisa por ele intuída), bem como aquela unidade última entre Ser e Conhecer implicada e coafirmada em cada ato de conhecimento no retorno do intelecto a si (*reditio completa*), estava desfeita.

Acerca do êxito ou do fracasso do empreendimento filosófico-tomista de Maréchal em relação a Kant, não há consenso entre os filósofos. Alguns simpatizantes de Maréchal como J. B. Lotz, E. Coreth, O. Muck, Pe. Vaz, entre outros, sublinham ter sido mérito de Maréchal mostrar o dinamismo do nosso intelecto que não se detém no objeto que entende, mas sempre o transcende para afirmá-lo objetivamente, possibilitando, deste modo, que o sujeito humano não somente conheça objetos de experiência e os ordene num discurso de síntese coerente, mas se conheça a si mesmo, sua realidade espiritual, no próprio movimento dinâmico de conhecer.²³ Outros, como Lorenz Puntel²⁴, Manfredo Oliveira²⁵, Paul Weß²⁶, entre outros, fazem notar que o Ser afirmado pela reflexão transcendental já não é mais o mesmo Ser da metafísica clássica. A metafísica aqui torna-se uma epistemologia transcendental. Se se parte do juízo corre-se o risco de esquecer que o juízo expressa a síntese de um conhecimento que, por sua vez, não se inicia pelo juízo do tipo S é P, antes termina nele. Se se parte da pergunta humana pelo Ser, deve-se questionar se é possível extrair desde aí, transcendentalmente, o todo de uma ontologia geral e abrangente.

4- Karl Rahner e o Neotomismo no ambiente alemão

Nenhum grande teólogo católico do século XX, que tivera sua formação teológica básica nos tempos pré-conciliares, poderia desconhecer a Santo Tomás ou deixar de fazer referências à teologia escolástica transmitida aos alunos nos manuais nas faculdades de filosofia e teologia e nos seminários.

Em 1914, o Papa Pio X, em sintonia com o espírito da *Aeterni Patris* de Leão XIII havia publicado as 24 teses fundamentais do pensamento de São Tomás que continham, portanto, resumidamente, os principais pontos da doutrina tomásica. Tais teses foram corroboradas e promulgadas por Bento XV em 1916. Certamente não havia um só estudante seminarista europeu da década de 1920 que não as conhecesse.

O problema principal não era Santo Tomás, mas o engessamento da doutrina escolástica. Em um texto intitulado "Bekenntnis zu Thomas von Aquin" (1970), escrevia Rahner que Santo Tomás, de modo peculiar e único, é um teólogo tal com o qual nós sempre temos algo que falar²⁷; é sóbrio, culto, modesto, ponderado; pensa sempre a partir do todo e volta para o todo; toma sua teologia como vida espiritual e sua vida espiritual como teologia, pensa a teologia

²³ Ver: Lotz, Johann Baptist. "Zur Thomas-Reception in der Maréchal-Schule". In: *Theologie und Philosophie*, Jahrgang 49. Heft 2/3 (1974), p. 375-394. Muck, Otto. *Die transzendente Methode*, in der scholastischen Philosophie der Gegenwart. Innsbruck: Felizian Rauch, 1964; _____. "Heidegger und Rahner". In: *Zeitschrift für katholische Theologie*, n.116/3 (1994), p. 257-269; _____. "Fundamentos filosóficos da teologia de Rahner". In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 60 (2004), p. 369-391. Coreth, Emerich. „Philosophische Grundlagen der Theologie Karl Rahners“. In: *Stimme der Zeit*, vol. 212, n. 8 (1994), p. 525-536.

²⁴ Ver: Puntel, Lorenz. *Analogie und Geschichtlichkeit I*. Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik. Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1969, 350-364 (Kritik am "transzendentalen Thomismus"). Puntel nos mostra como a teologia (Deus) surge no pensamento filosófico; enquanto Rahner nos mostra como a filosofia surge no pensamento teológico. E ambos estão dizendo: não há duas totalidades, não há dois Seres absolutos, não há dois deuses, assim como uma pessoa humana não pode, nem não ser ninguém, nem ser duas pessoas distintas.

²⁵ Oliveira, Manfredo. *Filosofia transcendental e religião*. Ensaios sobre filosofia da religião em Karl Rahner. São Paulo: Loyola, 1984, p. 80.

²⁶ Ver: Weß, Paul. *Wie von Gott sprechen? Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner*. Graz-Wien-Köln: Styria, 1970, p. 91-100.

²⁷ Rahner, Karl. „Bekenntnis zu Thomas von Aquin“. In: *Sämtliche Werke 22/2*, 637-643 [640].

como existencialmente importante²⁸, é um místico da adoração do mistério²⁹. Em outro escrito intitulado: "O significado atual de Santo Tomás de Aquino" (1974), mencionava Rahner uma vez o início de sua vida acadêmica: "Meu primeiro livro (*Geist in Welt*) ocupou-se com a metafísica do conhecimento em Santo Tomás. Até hoje isso continua dando frutos em minha teologia"³⁰.

Com efeito, os estudos rahnerianos dos últimos anos têm sublinhado a importância de se conhecer o ambiente da teologia da escola (*Schultheologie*), especialmente o da neoescolástica, para compreender melhor a própria teologia de Rahner, estreitamente vinculada a suas problemáticas, conceitos, riquezas e limitações. "Tentei desentranhar o poder e o dinamismo internos que estão ocultos na teologia escolástica"³¹, dissera Rahner certa vez. Com efeito, grande parte dos temas teológicos importantes abordados por ele se iniciam com a apresentação sucinta da compreensão do tema em questão na teologia escolástica. Somente a partir de então desenvolve e aprofunda a questão, fazendo emergir a novidade propriamente dita de sua reflexão.

Considerando, pois, a situação do Neotomismo *no ambiente alemão*, recordava Rahner mais tarde que os estudos sobre a alta escolástica, sobre Santo Tomás, incentivados pela encíclica de Leão XIII, haviam sido puramente históricos. Era, segundo ele, uma investigação séria do passado sem prestar atenção de modo mais imediato à questão de como tais resultados históricos poderiam ser frutuozos para a problemática filosófica. Faltava "um diálogo vital com a filosofia moderna"³². Não faltava a confrontação, mas esta se canalizava fundamentalmente em uma perspectiva apologética. Não havia um trabalho comum, "se falavam dois idiomas diversos e não se entendiam"³³. Geralmente, a discussão nos manuais de escola com os sistemas filosóficos não se dava como deveria ter se dado. Os sistemas eram 'refutados' sem que se tivesse aprendido algo deles, sem introduzir os alunos a uma compreensão autêntica da problemática em questão³⁴.

Ainda se referindo àqueles anos de estudos filosóficos, Rahner dizia que uma nova e necessária investigação escolástica não deveria ser empreendida com a intenção primeira de "contar" o que (já) havia sido dito. Apresentar uma tradução, um ordenamento sistemático de textos, ou de teses, a comprovação de seus antecedentes e dependências temáticas não ajuda muito, não é uma autêntica história da filosofia. "A história da filosofia deve ser ela mesma filosofia"³⁵. O conteúdo verdadeiro de uma filosofia se deixa alcançar somente em um "co-filosofar", em um co-pensar pessoal. A metodologia deveria ser a de compreender de tal forma a própria filosofia que, a partir de si mesma, de sua própria dinâmica, seja possível alcançar uma compreensão interna da filosofia moderna, não a partir de uma confrontação

²⁸ Cf. Rahner, Karl. „Die gegenwärtige Bedeutung des Heiligen Thomas von Aquin – Dankeswort für das madrider Ehrendoktorat. In: *Sämtliche Werke*, 22/2, p. 645.

²⁹ Cf. Rahner Karl. „Bekenntnis zu Thomas von Aquin“, p. 641.

³⁰ Cf. Rahner, Karl. „Die gegenwärtige Bedeutung...“. p. 644-647 [644].

³¹ Rahner, Karl. "Gnade als Mitte menschlicher Existenz", *Herder Korrespondenz* 28 (1974) 77-92, 80. Ver também o texto: "Transzendente Methode. Zu einem philosophischen Denkstil in der Theologie", In: *Geist und Leben* Vol. 60 (1987).

³² Ver „Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren“. In: P. Imhof -H. Biallowons (ed.). *Karl Rahner im Gespräch*. Vol. 1(2), 1964 -1977, München, 1982.

³³ Ver: "Begleittext zu "Geist in Welt". In: *Sämtliche Werke* 2, p. 431. Ver ainda: "Der gegenwärtige Stand der katholischen Theologie in Deutschland". In: Rahner, Karl. *Kritisches Wort Aktuelle Probleme in Kirche und Welt*. Freiburg: Herder, 1970.

³⁴ Cf. "Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum (1943)", H. Wolf (ed.), Ostfildern 1994, 166 (atualmente em: Karl Rahner. *Sämtliche Werke* 4. *Hörer des Wortes*. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie. Düsseldorf-Freiburg: Herder, 1997, 497-556.

³⁵ "Begleittext zu "Geist in Welt"", 435. Análogas formulações a respeito da dogmática teológica podem ser encontradas em: "Über den Versuch eines Aufriss einer Dogmatik", *ibid.*, p. 404 - 448 [415].

posterior e, por assim dizer, exterior, de fora dela.³⁶ Se a escolástica realizasse uma investigação nestes termos, se transformaria desde si mesma em filosofia moderna e se poderia então esperar que um mútuo aprendizado tivesse lugar, um diálogo se estabelecesse um pensador compreendesse a linguagem do outro. Assim, a escolástica perderia aquela aparência de “fora de moda” a que permanecia atada.

É neste contexto que o jovem Rahner encontra e se deixa cativar pelo tomismo transcendental de Maréchal. Este, como vimos, havia se proposto a tarefa de fundamentar a metafísica do conhecimento tomásica por meio do instrumental metodológico da filosofia crítica kantiana, numa tentativa de restabelecer a relação entre conhecimento metafísico clássico e o conhecimento crítico moderno. Assumia a pergunta transcendental de Kant acerca das condições transcendentais de possibilidade do conhecimento, e tentava mostrar ao mesmo tempo, por meio da análise transcendental, a abertura apriórica e dinâmica do pensamento humano ao Ser absoluto, e desde aí sua necessária (transcendental) afirmação em todo juízo sintético, em toda afirmação de síntese categorial. A tentativa de “superar Kant com Kant” não tinha a finalidade de rechaçar a filosofia crítica para apresentar a filosofia tomista/tomásica, mas dar à metafísica afinada com Santo Tomás um fundamento crítico, transcendental³⁷. No que concerne à observação de Rahner acima, segundo a qual a história da filosofia deve ser ela mesma filosofia, via ele no empreendimento do tomismo transcendental uma iniciativa filosófica que, como tal, passaria a ser uma página filosófica a mais do grande livro da filosofia ainda não concluído. Mesmo que alguns ou vários filósofos contemporâneos critiquem com bons argumentos os esforços de Maréchal, estão eles próprios dando continuidade ao dinamismo filosófico.

Os escritos de Maréchal apareciam como uma possível proposta/resposta àquela necessidade de aproximação da escolástica à filosofia moderna que Rahner tão claramente percebia. Seu contato propriamente dito com a obra de Maréchal se deu entre 1924 e 1927 durante seus estudos de filosofia. Impressionou-o sobremaneira o quinto volume do “Ponto de partida da metafísica”, cujo subtítulo expressava bem a problemática em questão: “O tomismo ante a filosofia crítica”. A esse respeito relatava ele: “durante os estudos filosóficos em Pullach conheci J. Maréchal, o filósofo jesuíta belga, que provavelmente foi o primeiro que realizou um encontro positivo da filosofia escolástica com Kant. Isso foi uma grande experiência que me fez retirar-se um pouco da filosofia escolástica de escola”³⁸.

Na fase final daqueles estudos em 1927, Rahner resumia o resultado de suas leituras do pensamento de Maréchal em um texto de grande lucidez e concisão sob o título “Os fundamentos de uma teoria do conhecimento segundo Joseph Maréchal”³⁹. Em 1984 (ano de sua morte), recordava sua trajetória inicial, com certa dose de humor: “Uma das minhas grandes experiências foi a leitura dos livros de J. Maréchal de Lovaina. Maréchal conseguiu produzir de maneira criativa um tipo de tomismo moderno muito determinado. Provavelmente esse ponto de partida fundamental teve, “lamentavelmente”, efeitos em mim”⁴⁰. As referências a Maréchal aparecem em vários de seus escritos posteriores quase sempre associadas ao tema do dinamismo do nosso conhecimento para o Ser absoluto, implicitamente afirmado em cada ato de conhecimento, em cada juízo, com necessidade transcendental⁴¹.

³⁶ Cf. “Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen Deutschraum”. In: *Sämtliche Werke* 4, 497-556, especialmente os resumos, respectivamente ao final da primeira parte, dedicado à teologia, p. 553-554, e ao final da segunda parte, dedicada à filosofia (555-556).

³⁷ Ver: Schickendantz, Carlos. „La relación entre Martin Heidegger y Karl Rahner. Una recepción y diferenciación todavía por escribir”. In; Rev. *Teología y Vida*, Vol. XLIX (2008), 371-379.

³⁸ Cf. Rahner, Karl. “Die Grundlagen einer Erkenntnistheorie bei Joseph Maréchal”. In: *Sämtliche Werke* 2, p. 373-406 [149].

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Cf. Rahner, Karl. „Glaube in winterlicher Zeit“. In: Imhof. P. / Biallowons, H. (org.). *Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*. Düsseldorf: Patmos, 1985, p. 28.

⁴¹ Referência a inúmeros textos nos quais Rahner alude a Maréchal se encontram em *Sämtliche Werke* 2, p. 477.

Assim, na fase dos estudos de “pós-graduação” (como diríamos hoje) de Rahner, na Universidade de Freiburg alguns anos depois (1934-1936), já aparecia a influência do tomismo transcendental de Maréchal. Esta fase está caracterizada por seu trabalho conclusivo de pesquisa (por uma *tese* diríamos hoje) “Espírito no Mundo” (*Geist in Welt*), realizado sobre o tema/problema da metafísica do conhecimento finito em Santo Tomás de Aquino (STh I, q.84). Conhecida se tornou também a história a respeito desse trabalho acadêmico pelo fato de o mesmo não ter sido aprovado para defesa por parte do seu orientador Martin Honecken. O motivo principal alegado foi o de que o trabalho não era suficientemente tomista quanto ao método e aos resultados, inseria elementos de filosofia moderna estranhos ao pensamento de Santo de Tomás. Seu orientador estava se referindo à influência de Maréchal e Kant na interpretação que Rahner fazia de Santo Tomás⁴². Esse incidente fez com que Rahner não viesse a ser professor de história da filosofia (com ênfase na escolástica barroca) tal como havia sido pensado e desejado por seus superiores.

Rahner mesmo escrevia na introdução dessa obra: “Não nos importa, pois, o Tomás religado ao seu tempo, dependente de Aristóteles, de Santo Agostinho e da filosofia de seu momento histórico. Este Tomás existe sem dúvida. E damos por bem que a investigação histórica se ocupe dele.... Para apropriar-se do propriamente filosófico de um filósofo, só há um caminho viável: fundir (ou confluir) os olhares nas mesmas coisas. Só assim se pode entender o que ele pensava. Não almejamos, portanto, captar o que Tomás disse aqui e ali para classificá-lo numa ordem puramente exterior. [...] O que importa é outra coisa: desde o originário ponto de partida de sua filosofia, com frequência bem pouco explícita, voltar a concebê-la de novo em seu concreto desenvolvimento. [...] Só assim o eterno de uma filosofia pode ser salvo da insignificância do puramente passado. [...] O autor (Rahner) sabe muito bem que com tal método não se pode aspirar de maneira imediata mais que a um *ensaio*; um ensaio que pelo menos nas novas formulações, exigidas pelas novas posições dos problemas, se aparta das tradicionais formas de expressão, daquilo que Santo Tomás pensou [...] O autor espera, contudo, encontrar respaldo entre aqueles que compartilham das preocupações e problemáticas da filosofia de hoje e que estão dispostos, com o mesmo Tomás, a confluir a mirada antes de tudo nas mesmas coisas e somente depois, nas fórmulas que elas encontraram em Santo Tomás”.⁴³ Aqui Rahner se refere concretamente à pergunta pela possibilidade da metafísica como tal para um conhecimento *finito* (STh I, q.84) já que o homem não possui outra intuição senão a sensível.

A reflexão de Rahner mostrava que a possibilidade e a necessidade da metafísica só podiam ser demonstradas transcendentalmente, dando-se “um passo atrás” e tematizando a condição de possibilidade de todo e qualquer conhecimento que o ser humano tem de seu mundo. A metafísica não é uma intuição, mas uma reflexão transcendental sobre o que todo conhecimento humano do mundo co-afirma como sua condição necessária de possibilidade. Assim sendo, a metafísica não é concorrente com os outros saberes do mundo vivido e das ciências, porque, enquanto reflexão transcendental, ela é “ciência fundamental”, a que fundamenta todos os (outros) saberes, a priori.⁴⁴

“Espírito no mundo” é o homem que pende entre o infinito e o finito, entre Deus e o mundo, entre o tempo e a eternidade. Nos últimos parágrafos do livro escrevia Rahner: “tudo o que tentamos apreender da metafísica do conhecimento de Santo Tomás, se encontra para ele no espaço de um esforço teológico: ‘considerar a natureza do homem, enquanto espírito/alma,

⁴² Tal escrito de Rahner veio à público em 1939: “*Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*” (Espírito no mundo. Metafísica do conhecimento finito segundo Santo Tomás de Aquino). Atualmente publicado nas obras completas (*Sämtliche Werke 2*. Freiburg: Herder, 1996).

⁴³ Rahner, Karl. *Geist in Welt*. *Sämtliche Werke 2*. p. 12-16 [Tradução livre do autor].

⁴⁴ Ver: Oliveira, Manfredo. “Teologia e Modernidade em Karl Rahner”. In: Oliveira, P. R.; Taborda, F. *Karl Rahner 100 anos*. Teologia, filosofia e experiência espiritual. São Paulo: Loyola, 2005, p. 11-28 [22].

pertence ao teólogo”⁴⁵. O homem importa a Santo Tomás como o lugar no qual Deus se mostra de maneira que pode ser ouvido em sua revelação (ex parte animae) e isso significa: aí onde ele está, no mundo. Deus pode falar porque é o desconhecido. E se o cristianismo – concluía Rahner - não é a ideia de espírito eterno e sempre presente, mas Jesus de Nazaré, então a metafísica do conhecimento de Santo Tomás será cristã se ela remeter o homem ao aqui e agora de seu mundo finito; pois também o eterno penetrou nele, para que o homem pudesse encontrar Ele e Nele pudesse, uma vez mais, encontrar-se a si mesmo.⁴⁶ Com isso, já começamos a perceber o quanto a reflexão teológica posterior do teólogo de Freiburg se enriqueceria com esse enfoque transcendental, mas também o quanto seria “de difícil compreensão” para muitos.

No ano de 1937, ocupava-se Rahner, durante uma espécie de curso de verão em Salzburg, com o tema da relação entre filosofia e teologia tendo como pano de fundo o problema da metafísica. Dessas aulas resultou o livro “Ouvinte da Palavra”, que traz por subtítulo: “para fundamentar uma filosofia da religião”. Com isso visava apontar um fundamento crítico à teologia. Partindo da pergunta metafísica, pelo Ser em geral, articulava, transcendentalmente, uma ontologia geral (inteligibilidade e ocultamento do Ser) com uma antropologia metafísica (espírito e matéria), chegando à ontologia da *potentia obedientialis*: ao homem como potencial ouvinte de uma possível revelação (palavra) divina, que, se for pronunciada, deverá ter lugar na (sua) história. O ser humano perguntante aparece como constitutivamente aberto a uma possível revelação do pleno e definitivo porque está constitutivamente, em inteligência e vontade, orientado para o Ser em toda sua verdade e bondade, ao mistério absoluto, ao livre desconhecido, que chamamos Deus. Com isso, a teologia recebia um fundamento metafísico-crítico quanto à sua possibilidade.

Esse elemento “fundamental” para a teologia jaz como a motivação central do “Curso Fundamental da Fé”. Trata-se de apresentar uma “fundamentale Theologie”, não de uma “Fundamentaltheologie”. O que Rahner havia pensado para ser o título da obra acabou sendo (por sugestão do editor) o subtítulo: “Introdução ao conceito de Cristianismo”⁴⁷. Com isso Rahner estava querendo nos dizer que para adentrarmos na compreensão do que seja o cristianismo como revelação/palavra de Deus precisamos começar pelo Ouvinte da Palavra, pelo destinatário da revelação; não porque tal revelação seja simplesmente para o homem, mas principalmente porque o homem mesmo é também o lugar onde Deus pode ser ouvido, e que o cristianismo diz que é no homem (Jesus de Nazaré, o Cristo) que Deus realmente foi ouvido. Para o cristão, a Palavra de Deus é encarnada, tem uma história, se fez carne, se fez humano e habitou entre nós (cf. Prólogo do Evangelho de João).

Ao apresentar o conceito “teologia transcendental”, escrevia Rahner que esta denominação se compreende em analogia com a filosofia transcendental e a partir de uma certa recepção desta filosofia no interior do pensamento católico desde J. Maréchal; que teologia transcendental não é propriamente uma mera aplicação de uma filosofia transcendental sobre objetos teológicos, mas principalmente deve ser situada em um contexto histórico no qual um modo de proceder no pensamento (que, ainda que menos explicitamente, sempre esteve presente na teologia) se compreende reflexamente, ou seja, pela autoreferência ao sujeito, pela autoimplicação do sujeito na relação para com o objeto.⁴⁸ Se a pergunta teológica fundamental é aquela pela salvação, segue-se primeiramente que tal salvação não pode ser uma coisa ao lado de outras tantas, e que, como definitividade, diz respeito ao sujeito como tal. Isso significa que se o sujeito somente a compreende transcendentalmente, ou seja, como autocompreensão de ser ele alguém que espera a irrupção do definitivo, em cada ato de sua

⁴⁵ “*Naturam hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae*”. In: STh I. q.75, introdução.

⁴⁶ Cf. Rahner, Karl. *Geist in Welt*, p. 300.

⁴⁷ Ver: Rahner, Karl. *Grundkurs des Glaubens*. Sämtliche Werke 26, Editionsbericht. p. XXV.

⁴⁸ Ver: Rahner, Karl. “*Transzendentaltheologie*”. In: *Sämtliche Werke 17/2*. Enzyklopädische Theologie. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2002, p. 1332-1337 [1332].

inteligência e de sua vontade, com necessidade transcendental. Caso assim não o fosse, o anúncio da salvação que o cristianismo proclama soaria como algo desconexo, incompreensível.

5- A virada antropológica da teologia

A virada antropológica consiste basicamente em resgatar a implicação do ser humano em todo enunciado teológico. Esta é uma necessidade do *nosso tempo*. “O homem de hoje, diz Rahner, experimenta muitas afirmações da teologia como mitos, que julga seriamente já não poder admitir”⁴⁹. Isso porque, continua ele, “as proposições teológicas não são formuladas de tal maneira que o homem possa reconhecer de que modo o sentido dessas proposições se harmoniza com a autocompreensão que se comprova em sua existência”⁵⁰. Não havendo essa harmonia, ou seja, ignorando-se a autocompreensão do sujeito, se cai numa teologia da graça na qual os conceitos tais como divinização, filiação, encarnação, etc., soam como mero conceitualismo e mitologia indemonstrável⁵¹.

Assim chegamos a um axioma de Rahner que diz: “A teologia nada pode afirmar sobre Deus (respectivamente sobre a Revelação) sem dizer igualmente algo sobre o homem e vice-versa”⁵². Uma tal afirmação axiomática se compreende e se justifica por dois motivos: primeiro, porque o homem é o destinatário da revelação de Deus, tal revelação diz respeito a ele, e ele somente a compreende na medida que possui uma autocompreensão de si mesmo; e segundo, porque a revelação de Deus, para o cristão, se dá na encarnação, no tornar-se humano do *logos* divino. Deste modo, o homem é o que surge quando Deus se expressa para fora de si mesmo. “Se o homem, cito Rahner, em razão de sua transcendência, é o ser voltado perene e extrinsecamente para Deus e, conseqüentemente ele é a possível alteridade de Deus, segue-se que o lugar universal de toda teologia é a antropologia”⁵³.

Como foi dito, trata-se de uma antropologia transcendental. Uma problemática transcendental para Rahner é tal que a interrogação se lança sobre as condições necessárias no próprio sujeito, para que ele possa conhecer ou agir. Tratar toda a dogmática como antropologia transcendental significa que sobre qualquer objeto dogmático que inquirimos, nos perguntamos ao mesmo tempo sobre as condições necessárias que seu conhecimento implica em nós, no teólogo, e que estas condições já implicam alguma coisa do objeto, da maneira, do método e dos limites de seu conhecimento.⁵⁴ De modo similar ele diz: “o sujeito conhecedor traz consigo a priori o horizonte da possibilidade de tal conhecimento, e nele já estão colocadas a priori as estruturas – igualmente “transcendentais” – do objeto”⁵⁵. Se isso vale para a filosofia, vale também para teologia, pois estamos sempre implicados (direta ou indiretamente) nas afirmações teológicas que fazemos. A artigo de fé que professa Deus como criador do céu e da terra traz consigo conseqüências antropológicas profundas que, por sua vez, precisam encontrar na experiência de finitude e de contingência que fazemos, a condição para sua compreensão.

Se Revelação e Teologia se referem essencialmente à salvação como tal, então sua estrutura exige que diante de qualquer objeto se coloque a questão do ser do homem; que se pergunte em que medida este objeto (teológico) pode dizer respeito à sua salvação⁵⁶. Um objeto só

⁴⁹ Rahner, Karl. “Reflexões fundamentais sobre a antropologia e a protologia no conjunto da teologia”. In: *Mysterium Salutis* II/2. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 11.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁵¹ *Ibid.*, p. 12.

⁵² *Ibid.*, p. 6.

⁵³ *Ibid.*, p. 6.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 15.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 8.

⁵⁶ Rahner, Karl. *Antropologia e Teologia*. São Paulo: Paulus, 1969, p. 25.

adquire sentido teológico em função de sua receptividade no homem que, em resposta, também especifica de alguma maneira esta receptividade mesma. Deste modo, as respostas e os problemas do homem são o lugar teológico da teologia.

Com efeito, “o homem se percebe como sujeito e pessoa à medida que se torna consciente de si como produto do que lhe é radicalmente estranho”⁵⁷, escrevia Rahner; ele 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, como graça; é espírito que se percebe como tal na medida em que não se experimenta como espírito puro, mas como espírito (ilimitado) no mundo (limitado); é um ouvinte da palavra que precisa ouvir o seu nome provindo de um não-eu (outro) para saber quem ele mesmo é. Em cada ato de sua inteligência e de sua vontade, transcendendo toda verdade e todo bem particulares, o homem se vê orientado à Verdade e ao Bem supremos indisponíveis, se vê aguardando a irrupção do Indisponível, em quem habita toda verdade e todo bem, o futuro absoluto que nós chamamos Deus. O procedimento transcendental está sendo utilizado agora à antropologia, e não somente a um campo da antropologia que trata exclusivamente do conhecimento possível. Não se visa somente o que é conhecido e, portanto, afirmado objetivamente, mas o que é coafirmado em cada ato de conhecimento; não somente ao que é posto pelo sujeito, mas ao que é pressuposto para que toda posição como tal seja possível; não somente ao que é captado, mas o que é pré-captado para que toda captação como tal seja possível, não somente o que é apreendido, mas o que é pré-apreendido para que toda apreensão como tal seja possível. Assim, o coafirmado, o pressuposto, o pré-captado, o pré-apreendido, do mesmo modo que o inominável, o indefinível, o indisponível, o inabarcável, o absoluto, o para-onde último da transcendência, que chamamos Deus, se dá a nós, com necessidade transcendental, em um saber atemático, não categorial. O que se torna conhecido funda-se no desconhecido, o que se torna inteligível funda-se no mistério (que é o que há de mais evidente por si). Toda compreensão clara funda-se na obscuridade do livre Desconhecido.⁵⁸ Por isso Rahner chama de “experiência transcendental” a experiência do atemático, do ilimitado (não categorial). É nesta experiência que o conhecimento de Deus começa, e não quando nós começamos a falar dele⁵⁹.

A metafísica é possível e necessária em nosso tempo como uma reflexão transcendental sobre aquilo que todo conhecimento humano do mundo pré-capta e co-afirma para poder ser possível.⁶⁰ A metafísica pode tornar-se uma antropologia transcendental porque não há pergunta pelo ser que não seja colocada pelo homem, do mesmo modo que não haveria pergunta pelo ser se o perguntante não se compreendesse a si mesmo como *sendo*, como ente capaz de perguntar pelo Ser como um todo com consciência que de que ele mesmo, por um lado, não é o Ser total, e, por outro lado, não pode posicionar-se como um X abstrato fora do Ser, pois nesse caso o perguntante não seria (ninguém). O homem pergunta pelo Ser porque já se encontra num nível ontológico. Concretamente falando, não é a ontologia que pergunta pelo Ser, mas o homem que ao perguntar pelo Ser faz ontologia.

A necessidade de uma antropologia transcendental na teologia se faz sentir na cristologia. Ponto de partida e ponto central da fé cristã é a confissão: “Jesus Cristo é o Filho de Deus”⁶¹. Mas como compreender hoje esta filiação divina, sobre a qual tudo se constrói, e crer nela com honestidade, sem torná-la mitológica? Por que e como poderia o homem crer no Cristo? Com efeito, não basta apresentar o “fato cristão”, o acontecido historicamente com Jesus, para que alguém abrace o cristianismo. É preciso que esse alguém encontre, perceba em Jesus

⁵⁷ Rahner, Karl. *Curso Fundamental da Fé*. Introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulus, 1989, p. 43.

⁵⁸ Cf. Rahner, Karl. *Curso Fundamental da Fé*, p. 34-35.

⁵⁹ Cf. Vögrimmler, Herbert. *Karl Rahner: Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*. Santander: Sal Terrae, 2004. 191-192

⁶⁰ *Ibid.*, p. 99.

⁶¹ Ver: Bach, Konrad. *Rahners Transzendente Christologie*. Berlin: Grinn Verlag, 2006, p. 3.

Cristo a realização plena daquilo que esse alguém, já e sempre, espera para si mesmo. É certo que a reflexão transcendental, que revela o homem orientado fundamentalmente para o indisponível, para a irrupção do definitivo, numa palavra: para Deus, não pode fundamentar a necessidade da Encarnação divina no homem concreto Jesus de Nazaré, mas pode nos ajudar a compreender o anúncio da encarnação com sentido (não como um disparate, mas como boa notícia), a palavra de Deus na sua relação com o possível ouvinte. Do mesmo modo, não se deduz da reflexão transcendental a necessidade da ressurreição de Jesus, mas compreende-se que o anúncio desta ressurreição vem ao encontro daquilo que já se desejava, da esperança no futuro absoluto, no definitivo-que-vem-a-nós e que já se anuncia como promessa em cada ato de nossa inteligência e liberdade.

“Virada antropológica da teologia” implica que antropologia e teologia estejam em estreita relação e que esta relação do homem com Deus não é secundária ou marginal, mas constitutiva do próprio ser humano. Visto a partir da antropologia transcendental, o ser humano se vê fundamentalmente orientado a Deus como o para-onde da transcendência; visto a partir da fé cristã (teologia) se crê em Jesus Cristo como a autocomunicação de Deus, e, portanto, se vê nele o ápice dessa relação expresso na união hipostática. Formulado teologicamente por Rahner: “O para-onde indisponível da transcendência humana ... chama-se Deus e se comunica existencial e historicamente ao homem, como sua própria realização consumada, em amor indulgente. O ponto alto escatológico da autocomunicação histórica de Deus, na qual esta autocomunicação se manifesta de maneira irreversivelmente vitoriosa, chama-se Jesus Cristo”⁶².

“O cristianismo – escrevia Rahner – é a manutenção em aberto da questão do futuro absoluto, que quer doar-se precisamente como tal em autocomunicação. Fixou este seu querer de maneira escatologicamente irreversível em Jesus Cristo, e se chama Deus”.⁶³ Esta fórmula breve futurológica é um desdobramento da fórmula breve teológica anterior: estar referido a Deus é estar referido ao futuro absoluto. A diferença aqui é que a palavra “futuro” (Zukunft) em teologia, referido a Deus de modo absoluto, não designa primeiramente o para-onde-nós-vamos, mas o que vem-a-nós (das Zu-uns-Kommende). Deste modo, a escatologia (logos acerca do fim) se expressa como Adventus (o que há de vir). Não é o fim o que há de vir, mas o definitivo infundável. Daí a expressão: “futuro absoluto”, largamente utilizada por Rahner.

É necessário, acrescentava Rahner, recolher os aportes da filosofia moderna transcendental e existencial se desejamos que a teologia possa verdadeiramente respeitar o espírito do período que “vai” suceder aos tempos modernos.⁶⁴ Daqui se pode compreender melhor a expressão de Rahner (remetendo-se por sua vez a R. Pannikar) que se tornou conhecida, mas que nem sempre é bem entendida: “o cristão do futuro será místico ou não será mais um cristão”; quer dizer: a autocompreensão de estar constitutivamente referido ao Mistério Santo e envolvido existencialmente por ele será fundamental para poder, com honestidade intelectual, proclamar-se cristão no futuro, pois o tempo em que bastava nascer num contexto geográfico cristão, ser batizado e receber uma doutrina dogmática para ser chamado de cristão, está no fim. E se, segundo São Paulo, “ninguém pode dizer ‘Jesus é o Senhor’ a não ser pelo Espírito Santo” (1Cor 12, 3b), então, está mais que na hora de resgatar a espiritualidade na teologia, de elaborar uma teologia, e com ela uma cristologia, mais pneumatológica, mais aberta, mais livre, mais afetiva, mais relacional e assim mais genuinamente cristã.

⁶² Rahner, Karl. *Curso Fundamental da Fé*. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1989, 524.

⁶³ Rahner, Karl. *Curso Fundamental da Fé*, p. 529.

⁶⁴ Cf. Rahner, Karl. *Antropologia e Teologia*, p. 31.

6- À guisa de conclusão...

Os principais conceitos da teologia cristã são relacionais porque Deus mesmo Uno e Trino é compreendido e crido como relação. Não há como compreender Palavra, Revelação, Evangelho, Comunicação, Aliança, Promessa, Perdão, Reconciliação, Filiação, Encarnação, Ressurreição, Vida Eterna, Fé, Esperança, Amor sem relação, sem o proto-nominativo (Deus) e o proto-vocativo (ser humano), ou seja, sem as realidades espirituais do Eu e do Tu (para usar uma expressão de F. Ebner⁶⁵).

Também é verdade que esse aporte transcendental-antropológico na teologia praticado e proposto por Rahner não é tido, em geral, por algo de fácil compreensão. Frequentemente, por esse motivo, não faltam aqueles que tomam simplesmente o caminho da crítica negativa a fim de tentar justificar (pelo menos para si mesmo) que essa teologia seria irrelevante, contraditória ou até mesmo herética. Na verdade, essa teologia é em grandes linhas uma expressão elaborada da experiência fundamental dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola em diálogo com a teologia clássica e com a filosofia moderna. Não seria de todo difícil criticar essa teologia como sendo demasiada “jesuítica” ou como muito filosófica. É o tipo de teologia que não se deixa reduzir a um denominador comum. Rahner mesmo tinha resistências frente às muitas tentativas surgidas já no seu tempo de qualificar sua teologia a partir de um único ponto ou única referência. Rahner não foi o tipo do escritor de livros e obras sistemáticas. Antes, se deixava mover pelas perguntas e inquietações dos alunos e das pessoas do seu tempo, escrevendo numerosos artigos tratando de numerosos temas. As anotações de aula dos seus alunos e as suas numerosas homilias em celebrações eucarísticas revelam, para além do teólogo, o professor e o padre jesuíta pregador que fala de Jesus de Nazaré, da oração, da espiritualidade, da vida comunitária, da experiência do sofrimento e do cotidiano da vida.

Não faltavam, já no tempo de Rahner, distintas abordagens e numerosos modos e métodos legítimos de proceder no exercício teológico: teologia dialética, comunicativa, personalista, hermenêutica, dramática, da libertação, feminista, negra, analítica, política, da esperança, etc. Contudo, Rahner não via a teologia transcendental (Transzendentaltheologie), com sua centralidade antropológica, como simplesmente equiparável a qualquer uma dessas outras abordagens. Todas têm sua importância e são dignas de reconhecimento. O que ele não abria mão era do fundamento de toda e qualquer teologia (não somente a do que ele praticava), e da necessidade primeira de uma autocompreensão do ser humano para que tais abordagens teológicas chegassem à mente e ao coração do ser humano concreto “de hoje”, com suas “alegrias e esperanças, tristezas e angústias” (cf. GS 1). A teologia transcendental tem a vantagem de deixar Deus ser Deus, deixar o Mistério ser mistério, ser o a priori absoluto, atemático, indisponível, ser simplesmente o de-onde e o para-onde da nossa existência.

A leitura dos escritos teológicos, espirituais e homiléticos de Rahner traz consigo algo de diferente, de inovador, de consolador, de libertador, a sensação de vale a pena o esforço para compreendê-lo e para seguir se aprofundando no mistério. É o caráter místico ou mistagógico da teologia de Rahner. Foi justamente pensando no bem, no progresso espiritual do leitor desejoso de compreender mais e mais a sua própria fé, porque consciente de que uma atitude de crer apenas porque é preciso crer, seria, no fundo, estar sendo tão ateu quanto aquele que duvida porque gostaria de entender melhor, pensando em ajudar o cristão/ã a dar razões da esperança, que Rahner encontrava tanta energia, tanto vigor, tanta vitalidade para escrever e se dirigir ao público.

Por fim, diga-se ainda, que virada antropológica da teologia não é necessariamente virada teológica da antropologia. Isso significa que não é uma necessidade que a antropologia filosófica se torne teológica, mas antes que a antropologia teológica seja compreendida

⁶⁵ Ver: Ebner, Ferdinand. *Schriften II*. Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen, München: Kösel, 1963, 253.

também filosoficamente. Aí está a intenção, a motivação e a conclusão da temática que nos propusemos abordar neste simpósio filosófico-teológico porque haveria de ser filosófico-teológico.

Bibliografia

EPÍSTOLA ENCÍCLICA AETERNI PATRIS (Da Pátria Eterna) do Sumo Pontífice Leão XIII. Sobre a restauração da filosofia cristã conforme a Doutrina de Santo Tomás de Aquino. Online disponível in: https://sumateologica.files.wordpress.com/2010/02/enciclica_aeterni_patris.pdf (10.09.2016).

Coreth, Emerich. „Philosophische Grundlagen der Theologie Karl Rahners“. In: *Stimme der Zeit*, vol. 212, n. 8 (1994), p. 525-536.

Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. In: *Gesammelte Werke – Akademische Ausgabe (AA) III e IV*. Online in: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html> (07.09.2016).

Lotz, Johann Baptist. “Zur Thomas-Reception in der Maréchal-Schule“. In: *Theologie und Philosophie*, Jahrgang 49, Heft 2/3 (1974), p. 375-394.

Maréchal, Joseph: *El punto de partida de la metafísica*, vol. III [La crítica de Kant] e vol. [El tomismo ante la filosofía crítica]. Madrid: Gredos, 1958 e 1959.

Muck, Otto. *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*. Innsbruck: Felizian Rauch, 1964.

_____. ”Fundamentos filosóficos da teologia de Rahner“. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 60 (2004), p. 369-391.

_____. Thomas–Kant–Maréchal: Karl Rahners transzendente Methode. Online disponível in: <https://www.uibk.ac.at/philtheol/muck/publ/thomas-kant-marechal.pdf> (08.09.2016).

Oliveira, Manfredo. *Filosofia transcendental e religião*. Ensaio sobre a filosofia da religião em Karl Rahner. São Paulo: Loyola, 1984;

_____. *Filosofia transcendental e religião*. Ensaios sobre filosofia da religião em Karl Rahner. São Paulo: Loyola, 1984.

_____. “Teologia e Modernidade em Karl Rahner”. In: Oliveira, P. R.; Taborda, F. *Karl Rahner 100 anos*. Teologia, filosofia e experiência espiritual. São Paulo: Loyola, 2005, p. 11-28.

Puntel, Lorenz. *Analogie und Geschichtlichkeit*. Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1969.

Rahner, Karl. *Antropologia e Teologia*. São Paulo: Paulus, 1969.

_____. "Begleittext zu Geist in Welt". In: *Sämtliche Werke 2*. Philosophische Schriften. Benzinger: Herder, 1996, p. 431-437.

_____. „Bekenntnis zu Thomas von Aquin“. In: *Sämtliche Werke 22/2*. Dogmatik nach dem Konzil. Theologische Anthropologie und Ekklesiologie. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2008, 637-643.

_____. *Curso Fundamental da Fé*. Introdução ao conceito de cristianismo. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1989.

_____. „Die gegenwärtige Bedeutung des Heiligen Thomas von Aquin – Dankeswort für das madrider Ehrendoktorat. In: *Sämtliche Werke, 22/2*, p. 644-647.

_____. "Die Grundlagen einer Erkenntnistheorie bei Joseph Maréchal". In: *Sämtliche Werke 2*, p. 373-406.

_____. *Kritisches Wort Aktuelle Probleme in Kirche und Welt*. Freiburg: Herder, 1970.

_____. *Grundkurs des Glaubens. Sämtliche Werke 26*. Studien zum Begriff des Christentums. Benzinger: Herder, 1999.

_____. “Reflexões fundamentais sobre a antropologia e a protologia no conjunto da teologia”. In: *Mysterium Salutis II/2*. Petrópolis: Vozes, 1972.

_____. "Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum“. In: *Sämtliche Werke 4. Hörer des Wortes*. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie. Düsseldorf-Freiburg: Herder, 1997, 497-556.

_____. "Transzendente Methode. Zu einem philosophischen Denkstil in der Theologie", In: *Geist und Leben* Vol. 60, 1987.

_____. “Transzendentaltheologie”. In: *Sämtliche Werke 17/2*. Enzyklopädische Theologie. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2002, p. 1332-1337.

Reale, G.; Antiseri, D. *História da Filosofia II*. Patrística e Escolástica. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. *História da Filosofia VI*. De Nietzsche à Escola de Frankfurt. São Paulo: Paulus, 2006.