

Liberdade Transcendental: uma Análise a partir da Antropologia-Transcendental de Karl Rahner

Natanael Gabriel da Silva

Resumo

Este artigo pretende refletir sobre um dos temas centrais da teologia: a liberdade humana. Ao que parece existe uma aporia entre o “mistério absoluto”, expressão de Rahner para referir-se a Deus, e o ser humano. Isto é, se há uma unidade absoluta (Deus), não há liberdade. Se há liberdade, não há unidade absoluta. Como metafísico e existencial-sobrenatural, o teólogo jesuíta Karl Rahner também refletiu sobre este tema dando-lhe a condição de “transcendental”, em decorrência do seu método teológico, antropologia-transcendental. Tendo em vista a relação entre a “antropologia-transcendental” e a “liberdade transcendental”, tornou-se necessário uma introdução ao método, o que é feito na primeira parte. A seguir é abordada a temática propriamente dita em relação à responsabilidade e o “Mistério Absoluto”, e a possibilidade do ser humano dizer “sim” ou “não” para Deus, a partir da “antropologia-transcendental”.

Palavras-chave: Liberdade transcendental, antropologia transcendental, liberdade, existencial-sobrenatural, teologia católica século XX.

Abstract

Transcendental Freedom: an analysis based in the transcendental-anthropology of Karl Rahner

In this article the author intends to reflect on one of theology's central themes: the human freedom. It seems that there is an antinomy between the “absolute mystery”, Rahner's expression referring to God, and the human beings. That is, if there is an absolute unity (God), then, there is no freedom. If there is freedom, then, there is no absolute unity. Because of this theological method, the anthropological-transcendental and a metaphysicist and an existential-supernatural, the theologian Karl Rahner also reflected about this theme giving it the “transcendental” condition. Taking in consideration the relationship between the “transcendental-anthropology” and the “transcendental-freedom”, it became necessary an introduction to the method, which is done in the first part of the article. Secondly, the theme itself regarding the responsibility and the “absolute mystery” is discussed, and the possibility of the human beings to say “yes” or “no” to God having as an starting point the “transcendental-anthropology”.

Key words: Transcendental freedom, transcendental anthropology, freedom, existential-supernatural, catholic theology of them 20th century.

Introdução

Estudar a questão da liberdade no teólogo jesuíta Karl Rahner (1904-1984) constitui-se numa tarefa complexa. Isto se dá pelo fato de Rahner elaborar uma teologia ontológica, que diz respeito ao ser; existencial que diz respeito ao ser no mundo, ou *Espírito no Mundo*, como

Rahner prefere; e ainda sobrenatural por se voltar ao “mistério absoluto” como horizonte hermenêutico do ser.

Diante desta complexidade, torna-se necessário um apontamento, ainda que sintético, do método teológico de Karl Rahner, a teologia transcendental, na primeira parte. Como método da teologia transcendental, Rahner faz uso da filosofia transcendental, a partir de Kant. Foi, sem dúvida, uma resposta à filosofia da existência, que praticamente envolveu a filosofia alemã naquele início de século.¹ Rahner, desta forma, procura repensar a teologia escolástica a partir de uma hermenêutica da existência. Para ele a teologia necessitava de novos parâmetros para responder aos novos estudos. Trata-se de uma tentativa de busca do que seria uma teologia existencial católica, mas ao mesmo tempo tendo que justificar, de certa forma, o afastamento do excesso racionalista, na esteira do positivismo. Este excesso estava presente no conhecimento científico, como também no dogmatismo católico e no biblicismo protestante. Rahner, impulsionado pela filosofia transcendental, elaborou um método no qual se enfeixava um pouco de cada coisa. Preservou nitidamente a unidade metafísica ao mesmo tempo em que introduz o ser humano como participante da elaboração teológica.

A segunda parte do trabalho trata mais especificamente da liberdade transcendental. Rahner procura responder as questões sobre a limitação da liberdade, ou a limitação de Deus, a quem chama de “mistério absoluto”, na aparente aporia: ou existe um ser humano em liberdade, ou existe um Deus que limita esta liberdade. Ao tentar dar à liberdade uma dimensão ontológica, em superação a este limite, Rahner encontra-se com um outro problema, que é o do ser humano poder, ou não, dizer ontologicamente um “não” para Deus. Este trabalho procura refletir sobre esta ambigüidade.

Antropologia Transcendental: um olhar sobre o método de Karl Rahner

A teologia transcendental de Karl Rahner tem como seu método a filosofia transcendental. Karl Rahner deixa isto claro em sua palestra quando faz uma reflexão sobre o problema do método na sustentação teológica.² Rahner procura mostrar que o projeto apologético escolástico não poderia mais sustentar uma teologia num novo tempo.³ Este novo tempo referido por Rahner tratava-se da emergência do sujeito que pergunta, desde Kant, na ruptura da unidade metafísica. Esta unidade metafísica, em face disto, passava agora a ser vista com suspeita.

Pelos limites do nosso trabalho não é possível ser feita uma elaboração teológica passando por Kant, Maréchal e Husserl, só para mencionar alguns pensadores que formaram o pano-de-fundo da teologia de Rahner. Basta a compreensão de que a filosofia transcendental, desenvolvida por Kant, focava o problema do sujeito como possibilidade da pergunta pelo “objeto”. Assim, de certa forma, o modelo aristotélico-tomista, com a causa não causada e motora⁴, passara a ser concebido como insuficiente para as respostas teológicas. O quadro mudara substancialmente e não havia mais como deixar de fazer uma nova leitura da metafísica que precisaria considerar o sujeito do conhecimento, o ser humano.

¹ GURVITCH, Georges: *Las Tendencias Actuales de la Filosofía Alemana*. Trad. de P. Almela y Vives. Buenos Aires: Editorial Losada, 1939.

² RAHNER, Karl: *Reflections on Methodology in Theology*. (Theological Investigations XI, pág. 68ss)

³ RAHNER, Karl: *Reflections on Methodology in Theology*, pág. 70

⁴ *Causa não causada e motora*, é o princípio que não tem causa anterior e produz o movimento originário, desenvolvido por Aristóteles. *O Princípio e o primeiro dos seres é imóvel tanto absolutamente como relativamente, e produz o movimento primeiro, eterno e único.* (in *Metafísica*, Livro XII, 8 §25)

É claro que a esta altura, época em que Rahner desenvolveu o seu método, Kant também já havia sido, de certo modo, superado pelo que ficou conhecido como a filosofia da existência. A questão da pergunta transcendental, pela razão pura, tornava-se a pergunta *ontológica* transcendental, enraizada no ser, “atrás” da razão.

Creio que neste ponto precisamos estudar um pouco melhor o significado desta passagem da pergunta transcendental para a ontologia transcendental, particularmente a última. A resposta sobre o conceito que Rahner dá a esta “estrutura” existencial é o ‘insight’ necessário para a compreensão do seu método, a *antropologia-transcendental*, onde “reside” a teologia em superação à filosofia.

A filosofia pergunta, a teologia responde. Basicamente esta é a questão apontada por Rahner. A filosofia não pode responder por causa dos seus próprios limites do horizonte hermenêutico. Oliveira, por não observar esta relação, interpretou o trabalho de Rahner como insuficiente para dar respostas à antropologia. Oliveira refletiu negativamente a construção filosófica de Karl Rahner, concluindo que o “limite” da pergunta transcendental é a alteridade.⁵ Neste caso, para Oliveira, a filosofia de Rahner não seria adequada para sustentar a sua teologia. Oliveira estava certo em relação à pergunta, e também em relação à resposta, mas errado quanto ao método. A leitura da filosofia em diálogo com a teologia talvez não seja uma tarefa simples, como de fato não é. Especialmente no caso do método de Rahner, em que a filosofia é mais que um diálogo. A filosofia transcendental, para Rahner, é o método da teologia transcendental, sustentação, possibilidade “estruturante”. Trata-se de perspectiva hermenêutica. Contudo, esta sutil diferença pode significar uma elaboração hermenêutica com significados bem distintos. Se para Rahner a filosofia é um método, também não é mais do isto: *A teologia transcendental é a teologia que utiliza a filosofia transcendental como método.*⁶ E mais: *A teologia é e sempre será, até no que diz respeito ao futuro, algo mais que sua própria hermenêutica.*⁷ Na filosofia tem-se a sustentação da pergunta como possibilidade da abertura do ser humano que procura o seu sentido, e a resposta é tanto um conhecimento não-cognitivo, o “Donde”, ou a partir de “quem” se faz a pergunta, como o “Aonde”, ou o para “quem” se dirige a pergunta.⁸ Em outras palavras, a resposta está dada como possibilidade “antes” da pergunta e, ao mesmo tempo, “depois” da pergunta.

É fundamental a compreensão deste “antes” da filosofia e do “depois” da teologia, porque isto dá o caráter “católico” ao pensamento de Rahner e recupera, em certo sentido, a profundidade do pensamento aristotélico-tomista. É claro que a metafísica de Rahner não se limita a isto, mas é justamente a partir disto que há uma certa “restrição” antropológica. Para Tillich, por exemplo, a relação entre filosofia e teologia não é “linear”, mas em “campos” que se estabelecem pela “correlação”.⁹ Isto é, o “ser-em-si” não está “antes”, mas é a conquista pela “vida sem ambigüidades”. Assim precisaríamos compreender a relação entre o pensamento de Karl Rahner e a filosofia da existência e esta certa “verticalidade” aristotélico-tomista de seu pensamento, ou seja, o “ponto de partida” filosófico e o “ponto de chegada” teológico.

⁵ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de: *Filosofia Transcendental e Religião*. São Paulo: Loyola, 1984, p. 201ss.

⁶ RAHNER, Karl: *Reflections on Methodology in Theology*, pág. 85 – tradução nossa.

⁷ RAHNER, Karl: *Reflections on Methodology in Theology*, pág. 83 – tradução nossa.

⁸ RAHNER, Karl: *Curso Fundamental da Fé*. Trad. de Alberto Costa. São Paulo: Paulus, 1989, 2ª ed., pág. 76ss

⁹ Isto é, quando a filosofia e a teologia perguntam, o fazem sob perspectivas diferentes, daí não pode haver conflito entre uma e outra. TILLICH, Paul: *Teologia Sistemática*. Trad. de Getúlio Bertelli. São Leopoldo: Sinodal – IEPG, 2000, pág. 25-33

A pergunta transcendental, que está presente no pensamento de Rahner, como possibilidade do sujeito que pergunta, que é o ser humano, não está enraizada na razão pura. Neste caso Kant seria o começo. O resultado de Kant foi o de pensar Deus como idéia, o que é claro, não seria suficiente para a elaboração do método de Karl Rahner. Talvez seja oportuno compreendermos um pouco sobre as contribuições de Heidegger e sua analítica da existência.

Também nos limites do nosso trabalho não há como elaborar exaustivamente, se é que isto seja possível, uma discussão da relação entre Heidegger e Rahner. Parece que o problema ontológico em Rahner não poderia ser assumido tão somente pelo viés da filosofia de Kant. Considerando que o próprio Heidegger reconheceu que o ser ainda não havia sido “objeto” de estudo pela filosofia até o surgimento de sua analítica existenciária¹⁰, fica quase evidente que em algum momento, pela própria natureza ontológica da teologia de Rahner, o diálogo se faz, pelo menos como “pano-de-fundo”. Assim o que é colocado por Rahner é o problema do ser e a possibilidade teológica de uma teologia da existência. É claro que as discussões sobre a influência de Heidegger em Rahner são tomadas com muita reserva,¹¹ sob a ameaça de não ser possível uma elaboração teológica adequada que tenha aquela analítica como método. Isto porque a analítica da existência em Heidegger poderia reduzir demais a teologia a uma antropologia. Esta seria uma ameaça “protestante”. A questão é que Rahner não está elaborando uma teologia a partir de uma filosofia exclusivamente transcendental, embora é claro, de certo modo, a filosofia transcendental esteja “contida” na ontologia transcendental.

Assim, para um entendimento mais aproximado do que seria a “antropologia-transcendental” de Karl Rahner, precisamos compreender que o ser humano necessita ser tomado como “ser”, onde “reside” a pergunta transcendental. Ou seja, a possibilidade de que haja um “ser” que esteja antes da “razão”, coloca-o na linha de Heidegger. Entretanto “quando” este ser é assumido como “ente”, já existe um afastamento. Só que neste caso a “tomada” ontológica já se deu. Tanto para Heidegger quanto para Rahner existe um ser que está por “de trás” da razão. E isto não é assumido simbolicamente, mas “há” um ser. O fato dele não poder ser definido em Heidegger, parece de uma importância menor para Rahner. O ser humano não é apenas uma razão pura que pergunta e encontra os objetos como se apresentam em seus fenômenos (Kant), mas é um ser que pergunta ontologicamente pelo sentido do ser (Heidegger). O entendimento do ser como *pessoa* e *sujeito* e sua relação com a unidade metafísica, Deus como mistério absoluto, o “Donde” e o “Aonde” da pergunta transcendental, é que dão ao pensamento de Rahner o seu caráter escolástico, unidade metafísica entitativa entre o sujeito do conhecimento e o “objeto” deste conhecimento.

Em outras palavras, o conhecimento para Kant só seria possível se, de alguma forma, o ser humano pudesse “encontrar-se” com um “conteúdo” que lhe fizesse algum sentido. Ou seja, não é possível perguntar pelo que não se teve possibilidade de relação. Entre o sujeito e objeto existe um “abismo” que torna o “objeto” desconhecido pelo ser humano, a tal ponto de não ser possível qualquer aproximação. Ou existe uma unidade metafísica, ou há um rompimento que não permite qualquer leitura. Para que possa haver possibilidade hermenêutica do sujeito que se coloca no mundo é necessário que este sujeito seja “dotado” de determinados juízos que o permitam “ler” o “mundo”. Mesmo que esta razão não seja suficiente para compreender a “essência” das coisas, pelo menos ela será suficiente para fazer uma aproximação em superação do abismo hermenêutico. A razão se coloca assim diante dos fenômenos, interpreta

¹⁰ HEIDEGGER, Martin: *Ser e Tempo*. Trad. de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 10ª ed., 2001, Parte I, cap. 1 § 1.

¹¹ WEGER, Karl-Heinz: *Karl Rahner – uma introdução ao pensamento teológico*. Trad. de Frans Van de Water. São Paulo: Loyola, pág. 23.

as coisas como se apresentam. Ao serem “apresentados”, a razão pura pergunta por tais coisas, e por perguntar “realiza” a pergunta transcendental.

Heidegger fez um caminho semelhante, só que, obviamente, buscando a hermenêutica do ser em superação aos juízos da razão. O ponto de inflexão é o mesmo. O ser ao se colocar no mundo corre dois “riscos” hermenêuticos: ou o “mundo” seria uma “construção” fenomenológica a partir do próprio ser, e neste caso o “mundo” teria sentido, mas um sentido imposto pelo ser; ou o “mundo” importaria ao ser o seu sentido, e neste caso o ser não teria sentido. O problema parece ser fundamental. Se o ser concebe o mundo, o mundo passaria a ter sentido por uma imposição anterior de sentido do ser. Neste caso, o ser teria sentido, mas o mundo seria cativo de uma hermenêutica “autônoma”. Embora o “conflito” hermenêutico entre ser e mundo pudesse ser afastado, o próprio mundo perderia o sentido, pois o ser lhe faria uma imposição de sentido. Neste caso, o próprio ser se desintegraria pela ausência de alteridade. Por outro lado, se o “mundo” desse ao ser o sentido, haveria um exagero da “heteronomia” de tal forma que o próprio ser ficaria cativo de um sentido pré-determinado. A fórmula encontrada por Heidegger foi a de colocar o ser-diante-do-mundo, ao mesmo tempo preservando a sua “autonomia” e protegendo o ser de uma “heteronomia”. A isto Heidegger chamou de *ser-no-mundo*.¹² A questão para Rahner seria então em como conceber um conhecimento que fosse existencial, antecederesse a dimensão do ser lançado no mundo, e ao mesmo tempo fosse “suficiente” para eclodir numa pergunta. Esta pergunta não poderia ser fundamentada numa “autoridade”, que se traduzisse numa imposição, nem num “excesso” existencial numa ruptura do ser com a metafísica, pois isto daria ao ser a “independência” e a “negação” ontológica em ruptura com o “mistério absoluto”. Por um lado o ser humano não teria liberdade, por outro o ser humano estaria rompido. Esta seria, em certo sentido, uma hermenêutica protestante, em secularização.

A pergunta transcendental, pelo método de Karl Rahner, “reside” na ontologia e não na razão. Está “antes” da razão. Por estar antes da razão, não tem “conteúdo” cognitivo, mas existencial. Também não pode ser compreendida por “irracional”, pois “antecede” a racionalidade. Talvez “não-racional” seria um termo mais adequado. Esta seria a pergunta que é o “limite” do ser humano enquanto ser, é o mais “profundamente antes” que se pode alcançar. O “antes” da pergunta é o “Donde”, o mistério absoluto. Diante disto, uma pergunta poderia ser levantada: seria possível este conhecimento? Ainda: se possível, qual seria o seu “conteúdo” e condição de se “tornar” em uma pergunta? Estas questões são importantes para que se possa pensar um pouco sobre a “hermenêutica transcendental” e “liberdade transcendental”, esta última como tema principal deste trabalho.

A “hermenêutica transcendental”, ou seja, a forma pela qual o ser humano pergunta pelo sentido, com um conhecimento que seja “anterior” à dimensão cognitiva, é chamado por Rahner de *pré-apreensão*: O homem é o ser de transcendência, à medida que todo o seu conhecimento e ato de conhecer se fundam na “pré-apreensão” do “ser” em geral, em um saber atemático mas sempre presente acerca da infinitude da realidade.¹³

Não se trata de um saber sistematizado, pois esta seria a tarefa da teologia e da tradição, na elaboração de seus postulados de fé. A dimensão sistemática não daria conta de “isenção”, nem seria profunda a ponto de ser “existencial”. Por *um saber atemático* implica não ter “conteúdo cognitivo”, que se possa declinar pela estrutura lógica do pensamento. Está “antes” da razão, como um dado não temático e não se relaciona com este “anterior” pelo viés

¹² HEIDEGGER, Martin: *O Ser e o Tempo*. (Parte I, capítulo IV)

¹³ RAHNER, Karl: *Curso Fundamental da Fé*, pág. 47

da “razão pura”, porque se a razão não se coloca diante deste “antes”, não há como pensar em seus fenômenos. Está na existência, mas também antes do ser lançado no mundo. É o ser “diante” do *mistério absoluto*.

O *mistério absoluto* para Rahner é Deus. Este *mistério* se dá a “conhecer” ao ser humano e com ele se *comunica* de ser para ser no ponto de “encontro” existencial, no limite e “raiz” da possibilidade humana, condição em que o ser humano ainda possa ser considerado ontologicamente humano. A esta comunicação “sem conteúdo”, que não impõe ao ser humano qualquer conceito sobre o próprio *mistério absoluto*, mas é suficiente para estabelecer a dimensão da possibilidade da pergunta transcendental, Rahner chama de *autocomunicação de causalidade formal* de Deus.¹⁴ Só assim é possível se falar em Graça, quando esta não depende de uma “decisão” do ser humano. Decisão esta categorial, com um conteúdo cognitivo e pode representar uma distorção em favor dos seus próprios interesses. Assim, a Graça em Rahner só teria sentido se pudesse ser “colocada” como um “antes” da possibilidade racional. Trata-se da graça no seu sentido “puro”, mais precisamente, ontológico. Está na profundidade de ser, antes da sua categorização racional e antes mesmo da possibilidade de escolha. Se fosse escolha, não seria graça.

Não é possível, nos limites deste trabalho, aprofundar a temática. Creio que isto será suficiente para compreendermos o problema da liberdade transcendental. Por um lado, temos em Rahner, o ter assumido a possibilidade de uma elaboração teológica a partir de uma filosofia da existência. Por outro, há um preservar escolástico metafísico com o *mistério absoluto* que se coloca “antes” da possibilidade da pergunta. Ainda assim, o ser humano é “preservado” de uma imposição hermenêutica. A questão central que emerge e que necessita apontar o sentido da liberdade transcendental é se de fato o “mistério absoluto” não impõe a necessidade ao ser humano de perguntar por ele. Se o faz, então, o que seria “liberdade”? Se não impõe, o que faz o ser humano ter que perguntar pelo “mistério absoluto” e ainda manter-se em liberdade?

Antropologia-Transcendental e Liberdade-Transcendental: o problema hermenêutico sobre a liberdade, responsabilidade e o “Mistério Absoluto”

O problema sobre a liberdade, colocado anteriormente, parece apontar para uma aporia. Ou há liberdade, e não há Deus, ou há Deus e não há liberdade. É claro que Rahner estava consciente disto. Elaborar uma ontologia teológica e não considerar o problema da liberdade, seria o mesmo que não tentar responder a uma questão crucial, que de certa forma torna-se uma espécie de linha divisória entre a teologia católica e a protestante, sob o enfoque da secularização. Tomás de Aquino explicou a possibilidade de escolha como causa segunda, decorrente da causa primeira, que é Deus: *Pelo livre-arbítrio, com efeito, o homem se move a si mesmo para a ação. Não é, entretanto, necessário à liberdade que o que é livre seja a causa primeira de si mesmo; nem, tampouco, é requerido para ser a causa de alguma coisa, ser sua causa primeira. É Deus que é a causa primeira, movendo as causas naturais e as causas voluntárias.*¹⁵ A “ausência” de liberdade é submetida a uma totalidade da causa primeira. Por outro lado, a secularização protestante, com o seu centro na antropologia, permite a “presença” da liberdade, mas cria a ruptura com a unidade.

¹⁴ RAHNER, Karl: *O Homem e a Graça*. Trad. de Hugo Assmann. São Paulo: Paulinas, pág. 18.

¹⁵ AQUINO, Tomás de: *Suma Teológica, vol II, I parte, questão 83, artigo 1*.

Para compreendermos o fundamento sobre a liberdade em Rahner precisamos voltar ao problema do seu método ontológico. Isto é, temos pensado na teologia de Rahner como uma ontologia teológica. Isto quer dizer que há uma tentativa de superação do ser humano enquanto racionalidade e uma busca do ser que estaria por “detrás” da razão. Rahner concebe assim o seu conceito de razão ontológica como *pré-apreensão*. Rahner estabelecia conceitos ontológicos “enraizados” no ser, de tal forma que a possibilidade de uma escolha diante de uma situação, já colocaria o ser humano na dimensão conceitual como na racionalidade categorial. O alcance desta não-racionalidade não carece de análise, pois nela “reside” apenas a possibilidade da pergunta. Não tem conteúdo, e por isto mesmo não pode ser “alcançada” pela razão. Se a razão pudesse aprofundar-se no limite ontológico da comunicação formal de Deus, não encontraria nada. Assim se dá em relação à pergunta sobre o “mistério absoluto”, em relação à graça, como também quanto à liberdade. Ou seja, a liberdade ontológica, no caso de Rahner, transcendental, não é uma liberdade de escolha. A escolha é uma atividade categorial e já estaria no “momento” seguinte. Diz Rahner: *Em enfoque originário, a responsabilidade e a liberdade do homem não constituem dado particular empírico na realidade do homem que se possam justapor a outros.*¹⁶ Neste caso a liberdade seria um “dado” da condição do ser humano como sujeito. Assim o ser humano não faria uma “de-cisão” e não seria esta a sua condição de liberdade. Poderia haver uma escolha, mas como decorrente de uma “anterioridade” ontológica “onde” a “raiz” desta escolha já se encontrava.¹⁷

Por esta razão, Rahner aponta que: *Mas, por outro lado, também é certo que, caso na ocorresse essa experiência transcendental da subjetividade e liberdade do homem, também não haveria essa liberdade no âmbito da experiência categorial humana, quer na vida civil quer na vida pessoal.*¹⁸ É claro que a expressão “subjetividade” não possui uma conotação dada como psicologia profunda, mas refere-se ao ser humano enquanto ser, ou seja, tem um sentido claramente ontológico.

Ao fazer a análise por esta perspectiva, o pensamento de Rahner estaria ameaçado por uma “impessoalidade” existencial a tal ponto desta análise ontológica dar ao ser humano uma condição de ser também “pré-humano”. É claro que Rahner não levanta esta questão por esta perspectiva, e não utiliza sequer uma expressão como esta. Contudo, para se afastar de uma “desumanização” ontológica, Rahner conceitua a liberdade ontológica a partir da ontologia do sujeito, ou seja, do ser que é sujeito e pessoa. Rahner reconhece a dificuldade, pois por um lado é necessária a compreensão do ser humano como sujeito e pessoa para que se possa entendê-lo como ser de responsabilidade e liberdade, ao mesmo tempo em que a compreensão sobre a liberdade e a responsabilidade seriam essenciais para o entendimento do ser humano como sujeito e pessoa.¹⁹ A leitura de Rahner não é a relação de liberdade e destino, como no caso do pensamento de Tillich, por exemplo, no qual o “destino” se põe como horizonte e a liberdade como horizonte do destino, a partir da ontologia. Em Rahner a *...liberdade e a responsabilidade do homem integra os existenciais da vida humana.*²⁰

Para Rahner o ser humano se dá conta de ser sujeito e pessoa no “momento” quando se “descobre” alienado. O ser humano olha para si mesmo e se vê como um “eu”. O ser humano se descobre com o que ele não é: *Quer como indivíduo quer como inserido na humanidade como um todo, com certeza o homem se percebe como sendo, de múltiplas maneiras, produto*

¹⁶ RAHNER, Karl: *Curso Fundamental da Fé*, pág.50

¹⁷ RAHNER, Karl: *Curso Fundamental da Fé*, pág. 119

¹⁸ RAHNER, Karl: *Curso Fundamental da Fé*, pág. 51

¹⁹ RAHNER, Karl: *Curso Fundamental da Fé*, pág. 39

²⁰ RAHNER, Karl: *Curso Fundamental da Fé*, pág. 118.

do que ele próprio não é.²¹ Pouco adiante Rahner diz: *O homem experimenta-se, pois, como sujeito e pessoa precisamente à medida que se torna consciente de si como o produto do que lhe é radicalmente estranho.*²² Ao assumir esta condição de “estranheza” o ser humano o faz como sujeito e pessoa. Neste caso, sujeito e pessoa, formam a experiência que dão sentido ao ser. Este “sentido” não teria a conotação de abertura transcendental, como sendo o ser que se abre para encontrar a resposta de sua pergunta ontológica. Trata-se mais da condição do ser humano, no seu estado de alienação e singularidade. Diz Rahner:

Ser pessoa significa, então, a autoposse de um sujeito como tal em relação consciente e livre para com o todo. Essa relação é a condição de possibilidade e o horizonte prévio para que o homem, em sua experiência particular e suas ciências empíricas, possa haver-se consigo mesmo em sua unidade e totalidade. Pois o fato de o homem ser responsável pelo todo de si mesmo é a condição de sua auto-experiência empírica, fato que não pode derivar-se inteiramente dessa experiência e de suas objetividades. Inclusive quando o homem pretendesse desresponsabilizar-se de si, afirmando que seria um ser totalmente condicionado por fatores externos, ele seria o sujeito que o estaria fazendo, sabendo e querendo fazê-lo.²³

Nesta longa citação, é possível verificar que Rahner faz uma relação bastante clara entre a liberdade ontológica, o ser humano como pessoa e sujeito, e o ser humano como responsável. O ser centrado, como sujeito e pessoa, dá-se como livre no mesmo “momento” quando se dá como alienado e se coloca singularmente no mundo. Como ser colocado diante das “demais coisas”, torna-se responsável pela condição da própria liberdade. Isto quer dizer que, mesmo quando o ser humano dá-se como tendo o “sentido do ser” elaborado por uma dimensão externa, a pergunta pelo sentido já o coloca em liberdade do que poderia ter sido uma imposição. A pergunta pelo que está para além dele mesmo, dá ao ser humano a condição de liberdade e responsabilidade.

Neste caso, a liberdade transcendental é a “condição” do ser humano enquanto “dado” em sua experiência. Em outras palavras a liberdade ontológica antecede o problema do “conhecer” e se dá como uma experiência apriorística:

...porque em todas estas questões “eu” já sempre me percebo como o sujeito que sempre está entregue a si mesmo. É nessa experiência que algo como a real subjetividade e responsabilidade por si mesmo, não só no conhecer, mas também no agir, está dado como experiência transcendental apriorística de minha liberdade. É somente dessa maneira que sei que sou livre e responsável por mim mesmo, mesmo quando ponho isso em dúvida, quando o questiono e não posso descobri-lo como dado particular de minha experiência categorial no espaço e tempo.²⁴

O próprio Rahner conclui que a liberdade transcendental é a responsabilidade última da pessoa por si mesma.²⁵ Isto dá à liberdade o seu sentido ontológico. Contudo, mesmo considerando a tentativa de Rahner em não “desumanizar” o ser humano, tendo-o como sujeito

²¹ RAHNER, Karl: *Curso Fundamental da Fé*, pág. 40.

²² RAHNER, Karl: *Curso Fundamental da Fé*, pág. 43.

²³ RAHNER, Karl: *Curso Fundamental da Fé*, pág. 44/5.

²⁴ RAHNER, Karl: *Curso Fundamental da Fé*, pág. 51

²⁵ RAHNER, Karl: *Curso Fundamental da Fé*, pág. 51

e pessoa, restaria uma pergunta: até que ponto esta liberdade seria significativa para o sujeito que se coloca no mundo? Em outras palavras, se a liberdade acontece “antes” como responsabilidade, o que seria então esta liberdade que coloca o ser humano diante de uma decisão? O entendimento desta como categorial, não a diminui, apesar de ser a expressão objetiva da liberdade ontológica?

É claro que Rahner não poderia colocar a liberdade exclusivamente como ontológica, embora tenha o primado. Ao que parece, este conceito de liberdade estaria mais próximo de uma liberdade ôntica do que de uma liberdade ontológica. Se fosse ôntica, não poderia ser transcendental, em razão de seu ensimesmamento. Se é ontológica, pressupõe um deslocamento, uma abertura, e de certa forma, uma objetivação na vida do ser humano que se coloca diante do mundo.

Rahner também está consciente disto. Vai mais longe, pois compreende que se esta liberdade não pudesse ser traduzida numa elaboração categorial, sequer poder-se-ia falar em cristianismo. Assim Rahner concebe a liberdade ontológica-transcendental, e a liberdade categorial como fundamentais à fé cristã. Diz Rahner:

Uma liberdade que não pudesse surgir no mundo certamente não seria liberdade que nos fosse de algum interesse. Nem seria liberdade como o cristianismo a entende. Mas sempre deveremos distinguir entre a liberdade em suas origens e a liberdade enquanto se insere no mundo e na história concreta e, assim, fica mediada para si mesma. Por essa polaridade entre a liberdade em suas origens e a liberdade em sua objetivação categorial, a liberdade que reflete sobre si está sempre e necessariamente oculta a si mesma, porque ela só pode refletir diretamente sobre sua objetivação.²⁶

O que Rahner chama de “ocultamento da liberdade” é a condição de abstração e impossibilidade conceitual da liberdade que se manifesta enquanto objetivação. Em outras palavras, quando se procura um conceito de liberdade já se tem uma elaboração conceitual, isto quer dizer que já pertence à esfera da razão categorial. O que seria de fato esta liberdade ontológica e transcendental, não é possível saber como conteúdo conceitual. Pelo fato de não se ter a ela o “acesso”, é que lhe dá a condição de “ocultamento”. Isto quer dizer que esta liberdade ontológica é a pergunta pela liberdade; é quando o ser humano, como sujeito, se dá na autoposses e alienação, que o faz deslocar-se para buscar o sentido do próprio ser. Num entendimento sintético, o objeto da liberdade é o próprio sujeito: *O objeto da liberdade em seu sentido originário é o próprio sujeito, e todos os objetos com que ele trata na experiência do mundo que o cerca não passam de objetos da liberdade, à medida que medeiam este sujeito finito situado no espaço e tempo a si próprio.*²⁷ Ou seja: *A liberdade é a capacidade de o sujeito uno decidir sobre si próprio como todo uno.*²⁸ Há um “limite” da liberdade que se traduz no uno, sobre o qual não há como o sujeito se situar diante de si em liberdade, pois o sujeito não é uma coisa: *Trata-se, pois, de dimensão no próprio sujeito, que este não pode situar objetivamente diante de si como uma coisa, que ele não pode objetivar.* Não há destino, mas responsabilidade, porque o sujeito uno se coloca diante do uno da existência.

Compreendendo a liberdade no seu sentido ontológico, e não simplesmente sob dimensão categorial, a pergunta que surge é se ontologicamente também seria possível decidir

²⁶ RAHNER, Karl: *Curso Fundamental da Fé*, pág. 52.

²⁷ RAHNER, Karl: *Curso Fundamental da Fé*, pág. 54.

²⁸ RAHNER, Karl: *Curso Fundamental da Fé*, pág. 119

negativamente em relação a Deus. Esta questão poderia ser considerada um aprofundamento da possível aporia, ou Deus, ou a liberdade. Quanto a esta já vimos que Rahner tenta demonstrar que a liberdade não está situada na possibilidade de escolha. Então quando se escolhe um ou outro, está-se diante da possibilidade de escolha, ou, em outras palavras, já emergiu a pergunta sistematizada, conceitual. Neste caso, a liberdade já se categorizou.

Contudo, o problema permanece. Aparentemente esta “superação” ao ser antecipada na ontologia, leva consigo uma radicalização também ontológica sobre uma determinada “escolha” sobre Deus. Para Rahner a liberdade está no ser, na sua dimensão una, como sujeito que pergunta em liberdade pelo mistério absoluto. A possibilidade de perguntar pelo horizonte, ou o “Donde”, é a expressão desta liberdade.²⁹ Assim o problema central não é a relação entre Deus e a liberdade, mas a liberdade do ser humano em ainda poder dizer “não”, mesmo considerando a sua condição de pergunta transcendental pelo “mistério absoluto”.

De certa forma Rahner entendeu que a condição do ser humano, como *espírito no mundo*, ao “fazer” a pergunta transcendental, cuja “resposta” se encontra no horizonte da transcendência, mesmo com a possibilidade de dizer “não”, já tem o “sim” do horizonte como um “dado”. Isto afastaria a contradição entre a pergunta ontológica, sem conteúdo, concebida a partir da *pré-apreensão*, que em certo sentido já é um “sim”, e “contém” um “não” possibilitado pela liberdade.³⁰ Nesta direção Rahner acredita ter preservado a condição de liberdade do sujeito, uma vez que sem esta o ser humano deixa de ser sujeito e pessoa, pois: *Liberdade é liberdade do sujeito com referência a si próprio para sua construção definitiva, e, assim sendo, liberdade que se refere a Deus, por pouco temático possa ser este fundamento da liberdade em um ato singular de liberdade, e por mais temática e explicitamente que este Deus, com quem tem que ver nossa liberdade, possa ser como que invocado e colimado em palavras e conceitos humanos.*³¹ Negar a possibilidade de dizer “não” é negar o humano. Ter a possibilidade de dizer não é considerar insólita a própria antropologia-transcendental. A solução encontrada por Rahner é que o “não” está “contido” no “sim” como intrínseco do horizonte transcendental. Em outras palavras, “sim” e “não” não possuem o mesmo valor. O “não” é apenas possibilidade.³² Dizer “não” é considerar o “sim”, tanto da liberdade quanto da transcendência. Assim, dizer “não” *...significa livre autodestruição do sujeito e contraditoriedade interna do seu ato -, nunca se pode entender como possibilidade da liberdade ontológico-existencial igual à do “sim” dito a Deus. O “não” é uma possibilidade da liberdade, mas se trata de possibilidade da liberdade que ao mesmo tempo sempre representa algo de falho, descarrilado, malgrado, algo que, por assim dizer, é autodestrutivo e autocontraditório.*³³

Notas conclusivas

A liberdade transcendental em Karl Rahner procura superar o conceito de liberdade no âmbito da escolha. Como uma teologia existencial-sobrenatural, a antropologia-transcendental está assentada sobre a possibilidade do “conhecimento” e superação do abismo quando se concebe a elaboração teológica a partir da antropologia, particularmente existencial. A liberdade assim “estaria” na “raiz” do ser humano, ainda de forma não cognitiva, mas que se “apresenta” como possibilidade do ser em liberdade perguntar pelo “mistério absoluto”. Neste caso, o que

²⁹ RAHNER, Karl: *Curso Fundamental da Fé*, pág. 123.

³⁰ RAHNER, Karl: *Curso Fundamental da Fé*, pág. 125.

³¹ RAHNER, Karl: *Curso Fundamental da Fé*, pág. 126

³² RAHNER, Karl: *Curso Fundamental da Fé*, pág. 128.

³³ RAHNER, Karl: *Curso Fundamental da Fé*, pág. 128.

preocupa Rahner não é o destino, mas a responsabilidade do ser humano diante deste “mistério”. O “destino” é o “mistério absoluto” o “Aonde” da pergunta ontológica-transcendental.

Por outro lado surge um problema, que o próprio Rahner acaba por refletir sobre ele, que de certa forma relaciona o ser humano com o destino, ou com o “mistério absoluto”, que seria a negação da liberdade pelo fato do ser humano ter a sua transcendência como necessária, a partir de uma possibilidade de pergunta em “pré-apreensão”, tendo como resposta o mesmo que se dá como pergunta. Neste caso, ao que parece, há um retorno ao “mistério absoluto” que acaba por ser traduzida num símbolo de destino, numa limitação de liberdade. Diante disto, Rahner compreendeu que há uma possibilidade do ser humano dizer “não” para Deus, entretanto isto coloca o ser diante da desintegração. Ou seja, o “sim” sempre é colocado primeiro, em razão da própria pergunta transcendental. O “não” estaria, de certa forma, contido no “sim”.

Uma questão interessante que poderia ser levantada para uma pesquisa posterior estaria relacionada à contribuição desta análise de liberdade transcendental na teologia da libertação na América Latina. Gutiérrez aponta que: *A redescoberta dessa convocação única à salvação faz cair barreiras erguidas, laboriosa mas artificialmente, por certa teologia e reafirma a possibilidade da presença da graça – quer dizer, da aceitação duma relação pessoal com o Senhor – em todos os homens, sejam ou não conscientes disto. Veio-se assim a falar da existência de um cristianismo anônimo.*³⁴ As expressões “convocação única à salvação”, teve a sua elaboração teológica, ontológica-sobrenatural e transcendental em Rahner e diz respeito ao seu método. A “aceitação duma relação pessoal com o Senhor”, é referência à *comunicação formal* de Deus, quando o “mistério absoluto” se dá a conhecer, por sua livre vontade e graça, na *pré-apreensão* do ser humano. Neste caso a expressão “graça” é dada antes da possibilidade de categorização, antes da dogmatização, antes da tradição. Isto se relaciona ao fato dela incidir sobre “todos os homens”, conscientes ou não, uma vez que a graça é concebida antes da própria consciência. Por fim o termo “cristão anônimo”, é o “resultado” da dimensão ecumênica universalista da antropologia-transcendental, quando todos os seres humanos se tornam cristãos, mesmo sem o saberem.

É possível que a teologia da libertação, a partir da ontologia da existência e da liberdade transcendental, seja uma expressão desta emergência do inocente que sofre como forma de consolidação da liberdade em libertação, momento em que teologia assume como *práxis* cristã o sentido da graça. O estado de injustiça que causa o sofrimento do inocente, seria o “não” à liberdade, e assim este sofrimento seria a desintegração do ser. Talvez seja por esta razão que Gustavo Gutiérrez busca em Jó o sentido real da graça, dispensada ao que sofre. Gutiérrez parece querer dizer que as duas liberdades, a de Deus e a do ser humano, encontram-se na libertação: *Ela significa o encontro amoroso e gratuito de duas liberdades: a divina e a humana. Nesta perspectiva adquire pleno sentido o laço, a religião, entre o ser humano e Deus como entrega desinteressada e não como conveniência manipuladora do Senhor.*³⁵

³⁴ Gustavo Gutiérrez: *Teologia da Libertação*. Trad. de Jorge Soares. Petrópolis: Vozes, 1979, pág. 70.

³⁵ Gustavo Gutiérrez: *Falar de Deus a partir do Sofrimento Humano*. Trad. de Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 1987, pág. 28.