

A CRIAÇÃO COMO CONSTITUIÇÃO DO DESTINATÁRIO PARA A ENCARNAÇÃO, NO CURSO FUNDAMENTAL DA FÉ DE KARL RAHNER

Me. Walterson José Vargas*

RESUMO

A realidade da criação é entendida por Karl Rahner em estreita e necessária relação com o evento da encarnação. A criação é a constituição, em processo de auto-transcendência ativa, de um destinatário adequado para a recepção do Verbo de Deus. Assim, quando a criação atinge no homem, a realidade do sujeito (a auto-posse de si como um todo), livre (entregue a si mesmo, como um todo), e transcendente (referido ao todo da realidade como infinitude), ela se constitui na única realidade adequada para receber aquele que é a fonte do seu ser, da sua liberdade e da sua transcendência. Deus, então, se autocomunica a

ABSTRACT

The reality of creation is understood by Karl Rahner in close and necessary relationship with the event of the incarnation. Creation is the constitution, in the process of active self-transcendence, of a suitable recipient for the Verb of God. So, when the creation reaches in the man, the reality of the subject (the self-possession of himself as a whole), free (surrendered to himself, as a whole), and transcendent (referred to the whole of reality as infinitude), it constitutes the only adequate reality to receive One that is the source of its being, its freedom and its transcendence. God, thus, self-communicates to it, first at Grace, as internal constitutive

* Walterson José Vargas ss.cc., mestre em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidad Católica de Chile (1995) e doutorando em Filosofia na Universidade de São Paulo. Endereço: Rua Costa Sena, 121. CEP: 30720-350 – Padre Eustáquio. Belo Horizonte – MG. E-mail: waltersonvargas@yahoo.com.br

ela, primeiramente na Graça, como princípio constitutivo interno da sua transcendentalidade, e depois na encarnação, como aquele que não só oferece a sua autocomunicação a ela, mas também como quem a recebe como válida.

Palavras-chave: Criação. Encarnação. Sujeito. Liberdade. Transcendência.

principle of its transcendentalty, and then in the incarnation, as One who not only offers his self-communication to it, but also as One who receives it as valid.

Keywords: Creation. Incarnation. Subject. Freedom. Transcendence.

INTRODUÇÃO

O *Curso Fundamental da Fé*¹ é uma das últimas e mais importantes obras de Karl Rahner, “o fruto maduro de quarenta anos de docência e investigação”,² podendo ser considerado uma espécie de “suma, um livro que resume e reúne o coração de seu pensamento”.³ A obra é o resultado de uns cursos que Rahner deu em Munique (1964-1967) e Münster (1967-1971), e que tinham por tema o conceito de Cristianismo.⁴ Estes cursos foram sendo redigidos em várias etapas pelo próprio Rahner, até serem publicados em 1976, com o título: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Segundo o próprio Rahner, o título (*Curso Fundamental da Fé*) responde mais aos desejos da Editora, enquanto que o subtítulo (*Introdução ao conceito de Cristianismo*) expressa melhor a sua intenção.⁵ De

¹ São Paulo: Paulinas, 1989, 531 p. Original alemão: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1976, 448p. Daqui em diante citaremos simplesmente como *CFF*.

² Charles MULLER. En memoria de Karl Rahner, in: *Teologia y Vida* 25 (1984), p. 230 (a tradução é nossa).

³ J. P. MANIGNE. Traité Fondamental de La Foi, de Karl Rahner, in: *Actualité Religieuse dans le Monde* 46 (1983), p. 46 (a tradução é nossa).

⁴ Cf. *CFF*, p. 7; A. MARRANZINI, Il Corso Base de La Fede di Karl Rahner, in: *La Civiltà Cattolica* 128 (1977), p. 462; R. MUÑOZ PALACIOS. Grundkurs des Glaubens, in: *Actualidad Bibliográfica* 14 (1977), p. 339.

⁵ Cf. K. NEUFEULD. Somme d'une théologie, somme d'une vie: lê Traité Fondamental de la Foi, de Karl Rahner, in: *Nouvelle Revue Theologique* 106 (1984), p. 818.

fato, a obra surge de uma preocupação, expressada por Rahner nos últimos anos de sua vida, de apresentar, de forma concentrada, o Cristianismo, ao se convencer de que a brevidade evitaria a impressão de uma incoerente multiplicidade e diversidade não distinguida hierarquicamente das verdades da fé.⁶ O livro se esforça, portanto, por obter um conceito do Cristianismo, uma justificativa racional dele, partindo e supondo o Cristianismo vivido em sua configuração eclesial.⁷

Mas, além deste desejo de concentração do Cristianismo num conceito, próprio dos últimos anos da vida de Rahner, o *Curso Fundamental da Fé* é também o resultado de um projeto seu bem mais antigo, que propunha a elaboração de uma nova Dogmática, projeto escrito em 1939. Aí ele constata a necessidade de recuperar a dogmática da esterilidade em que se encontrava, através de um estudo da teologia antiga que não apenas a repetisse, mas que se apropriasse de seu “pensamento” (“mais que de suas palavras”), de seus “elementos inexpressados” e de seus “supostos escondidos”; um estudo que “olhasse o passado com o intuito de encontrar nele um fragmento de futuro ainda não alcançado”, que fosse um repensar inteligente do pensamento de outro.⁸ Para isso, Rahner propunha um quadro de matérias, das quais deveria tratar essa nova dogmática. Comparando-se este quadro com o quadro de matérias do *Curso Fundamental da Fé* pode-se perceber a mesma estrutura fundamental.⁹ Ora, se considerarmos que o

⁶ Cf. H. VORGRIMLER. *Entender a Karl Rahner*. Barcelona: Herder, 1988, p. 187.

⁷ Cf. *CFF*, p. 5-10.

⁸ De fato, é isso o que Rahner tentará fazer com o pensamento tomista. Ele mesmo adverte, no entanto, para o perigo “de interpretar falsamente as fontes e de introduzir problemas modernos nos textos antigos” (Cf. *Ensayo de esquema para uma Dogmática*, in: *Escritos de Teologia I*, Madrid: Taurus Ediciones, 1963, p. 19). Ainda que não nos pareça ser de maneira alguma o que acontece com Rahner, de fato ele foi criticado com referência a isso: Cornélio FABRO, por exemplo, acusa a Rahner de uma “indevida interpretação transcendental de Santo Tomás... já que a visão que este tinha da realidade era realista e não transcendental”; Rahner teria sido, segundo Fabro, um “*deformador thomisticus radicalis*” (citado por A. AMATO. *Dall'uomo al Cristo, Salvatore Assoluto, nella teologia di K. Rahner*, in: *Salesianum* 41 (1979), p. 4. A tradução é nossa.

⁹ Ambos apresentam uma primeira parte que trata do homem (elemento formal) e uma segunda parte que trata da história da salvação concreta (elemento material), ainda que no *Curso Fundamental da Fé* estes dois elementos se interpenetram mais que no *Esquema de uma Dogmática* (Cf. K. NEUFELD. op. cit., p. 823-823). De fato, no *Esquema* há uma divisão (livro I: Teologia Fundamental; livro II: Teologia Dogmática) que não se percebe de maneira tão clara no *Curso Fundamental da Fé*. Além disso, pode-se perceber que temas como o pecado, a redenção e a teologia da cruz, aparecem no “Esquema” de maneira bem

Esquema de uma Dogmática foi escrito em 1939 (ainda que só tenha sido publicado em 1954) – constituindo-se, portanto, numa preparação à obra rahneriana – e que o *Curso Fundamental da Fé* foi publicado em 1976 – representando, portanto, o trabalho final de Rahner, então podemos concluir que estes dois trabalhos enquadram todo o trabalho teológico de Rahner, e que o *Curso Fundamental da Fé* seja a realização, de forma um pouco distinta, daquele projeto original.¹⁰ A diferença se explica pelo fato de que o contexto sócio-cultural havia mudado substancialmente: as ciências e toda a compreensão do homem haviam se estratificado num pluralismo não mais redutível a uma unidade integrada; o destinatário da teologia não respirava mais um ambiente religioso homogêneo e cristão; a fé não aparecia mais como algo óbvio e indiscutível, devendo ser conquistada de novo.¹¹ Neste contexto, o *Curso Fundamental da Fé* se oferece como uma possibilidade para a fé de responsabilizar-se por si mesma de maneira intelectualmente honrada. Fazia-se necessário uma associação mais clara entre existência e reflexão cristã, e é precisamente isso que Rahner pretende com um “conceito de Cristianismo”: “não se trata somente de um termo ou de uma fórmula; trata-se mais de uma concepção ou de um ‘conceber’ no sentido mais amplo e mais profundo da palavra, no qual inevitavelmente está implicado o exercício prático da vida”.¹²

O conceito de Cristianismo que Rahner desenvolverá ao longo do *Curso Fundamental da Fé* se expressa condensado da seguinte forma: “o cristianismo é a confissão expressa e social (‘eclesíastica’) de que o absoluto mistério, que nós chamamos de Deus, nos foi comunicado na história do espírito livre sob o signo de perdão e de divinização, e que essa comunicação, na qual Deus se mostrou a si mesmo, se manifestou histórica e irreversivelmente de

mais contundente que no *Curso Fundamental da Fé*. Pode-se conjecturar se isso se deveu à colaboração de H. Urs VON BALTHASAR no *Esquema*, já que Von Balthasar sempre criticou na teologia de Rahner a pouca importância dada ao tema do Mistério Pascal e da Redenção (Cf. “*Cordula*”, ou *l’épreuve décisive*. Paris: Beauchesne, 1968, p. 79-114).

¹⁰ Diz K. NEUFELD: “Não vemos no CFF uma simples realização deste programa, nem tampouco uma concepção totalmente nova, sem relação com aquele. Constatamos ao mesmo tempo continuidade e descontinuidade na evolução de Rahner” (op. cit., p. 824); tradução nossa.

¹¹ Cf. CFF, p. 15-21.

¹² K. NEUFELD, op. cit., p. 820s.

maneira vitoriosa em Jesus Cristo”.¹³ Pode-se perceber claramente que essa fórmula condensa a preocupação fundamental que ocupou todo o trabalho intelectual de Rahner: a relação mútua entre Deus e o homem. Ora, como essa relação encontra o seu ponto de manifestação histórica escatologicamente vitoriosa em Cristo, não é de se estranhar que a Cristologia ocupe a seção central e a mais ampla da obra. É verdade que, como muitas vezes se argumenta, a antropologia transcendental (como solução ao problema racional da fé cristã) e a teologia transcendental (como resposta ao problema da relação de Deus com o mundo) elas ocupem, no *Curso Fundamental da Fé* e em toda a filosofia e teologia rahneriana um papel importantíssimo, mas é a Cristologia que é a medida e o cumprimento da Antropologia, e não o contrário.¹⁴ Ora, se o lugar onde antropologia e cristologia se encontram é o mistério da encarnação, não é de estranhar também que seja esse mistério o que estrutura toda a obra: “o princípio teológico estrutural da cristologia rahneriana é a idéia da autodoação de Deus ao homem numa proximidade absoluta: essa idéia tem o caráter de ‘fato originário’ (*ur-faktish*), isto é, está indissolúvelmente ligada ao fato originário do cristianismo, que é precisamente a encarnação de Deus em Cristo”.¹⁵ O próprio Rahner afirma que “comparadas com o mistério da encarnação, a maioria das outras coisas sobre as quais falamos são relativamente intrascendentes”.¹⁶

Nosso objetivo neste artigo é mostrar como a criação na teologia de Karl Rahner, especialmente no seu *Curso Fundamental da Fé*, só pode ser entendida com relação à encarnação, como constituição evolutiva da transcendência espiritual que é o homem, lugar onde se faz possível, e só aí, a autocomunicação de Deus em seu próprio ser ao ser criado. Num próximo artigo pretendemos mostrar o outro lado da moeda, como a encarnação é o ápice da criação em evolução, a sua realização suprema manifestada historicamente.

¹³ K. RAHNER. Honestidade intelectual y fe cristiana, in: *Escritos de Teología*. Vol. 2. Madrid: Taurus Ediciones, 1969, p. 72. Neste belíssimo artigo, Rahner analisa cada parte dessa afirmação condensada, sobretudo suas três afirmações principais: Deus como Mistério, autocomunicação de Deus na graça, pelo Espírito, e na história, em Jesus Cristo. Ainda que não apareça no CFF, é esta definição condensada que será desenvolvida ao longo do livro.

¹⁴ Cf. A. AMATO, op. cit., p. 26-35, especialmente p. 26.

¹⁵ Ibid., p. 33; a tradução é nossa.

¹⁶ CFF, p. 255.

1. A CRIAÇÃO: “GRAMÁTICA DE UMA POSSÍVEL AUTO-EXPRESSÃO DE DEUS”

Criação e encarnação não são duas ações, “ad extra” de Deus, totalmente separadas, como se nada tivessem a ver uma com a outra, nem tampouco são duas ações ligadas entre si de maneira extrínseca, e que fossem apenas justapostas. São, ao contrário, “dois momentos ou duas fases do único evento” da autocomunicação ou automanifestação de Deus. Pela criação, é produzida através do Logos de Deus a corporeidade material como fragmento do mundo (e jamais desvinculável dele); pela encarnação, o Logos a assume como sua própria realidade, como realidade distinta de si, mas que precisamente assim, expressa a si mesmo no mundo. A criação, desta forma, é “um momento parcial daquele tornar-se mundo por parte de Deus [e a encarnação é] o ponto alto daquela dinâmica na qual a Palavra de Deus porta a autotranscendência do mundo como um todo”.¹⁷

A criação tem, portanto, seu fundamento em algo mais originário, que é o desígnio de Deus de autocomunicar-se em seu próprio ser à realidade não-divina. Sua possibilidade se funda na diferenciação que há no seio da própria Trindade: “a possibilidade da criação pode ter o seu antecedente ontológico e o seu fundamento último no fato de Deus, o não-originado, expressar-se e poder expressar-se a si mesmo em si e para si, colocando assim a distinção original e divina no próprio Deus”.¹⁸ Por causa deste seu fundamento, a criação, com respeito à encarnação, não é mais que uma possibilidade derivada, limitada e segunda: “o seu poder-ser-criador (de Deus) – capacidade de pôr o outro simplesmente, sem dar-se a si mesmo para fora – não passa de uma possibilidade derivada, limitada e segunda que, em último termo, se funda naquela autêntica possibilidade originária de Deus, ou seja, na possibilidade de dar-se a si mesmo para fora para o não-divino”.¹⁹ A criação tem seu fundamento na possibilidade da encarnação, e ao mesmo tempo, está orientada para ela. Isso não significa que não poderia haver criação sem a encarnação, pois sempre pode haver o menor sem o maior, mas o menor sempre se funda na possibilidade do maior. Assim, “a possibilidade de haver

¹⁷ Ibid., p. 237. Para este parágrafo, ver: p. 235-238.

¹⁸ Ibid., p. 266.

¹⁹ Ibid., p. 266.

homens funda-se na possibilidade maior, mais abrangente e mais radical de Deus poder auto-expressar-se no seu Logos, que se torna criatura”.²⁰ A criação que conhecemos na ordem presente tem, portanto, “em seu fundo essencial mais íntimo... a possibilidade de ser assumida, de tornar-se o material de uma possível história de Deus. Deus planeja a criatura criadoramente à medida que ele, tirando-a do nada, a coloca em sua realidade de criatura, diferente da de Deus, mas como a *gramática de uma possível auto-expressão de Deus*”.²¹

Há, portanto, uma unidade e orientação da criação para a autocomunicação de Deus ao homem, tanto na graça como na encarnação. A criação constitui o efeito da causalidade eficiente, onde, “o efeito ou a realidade causada é, pelo menos no âmbito da nossa experiência categorial, sempre distinto da causa”; a autocomunicação de Deus, por sua vez, corresponde a um ato de causalidade intrínseca e formal, pelo qual um “determinado ente, um princípio de ser, é momento constitutivo em outro sujeito, enquanto se comunica a si próprio a este *e não produz algo distinto de si*”.²² Mas, não há relação extrínseca entre a criação e a autocomunicação de Deus à criatura espiritual, pois a primeira é condição da segunda, a “autocomunicação de Deus à realidade não-divina implica a produção, por causa eficiente, de realidade diversa de Deus como sua condição”.²³ A criação, o livre estabelecimento por Deus de uma realidade distinta dele, é apenas pressuposto, condição posta em vista da autocomunicação de Deus à realidade não-divina. A criação é apenas “modalidade deficiente da autocomunicação”.

A criatura espiritual é estabelecida *de antemão* como possível destinatária da autocomunicação divina. A natureza espiritual do homem é criada de início por Deus porque Deus quer comunicar-se a si mesmo: a criação de Deus pela causalidade eficiente ocorre porque ele quer doar-se a si mesmo no amor. Na ordem concreta, a transcendência do homem é querida *de antemão* como o espaço da autocomunicação de Deus, somente na qual essa transcendência encontra sua realização absoluta e consumada.²⁴

²⁰ Ibid., p. 267.

²¹ Ibid., p. 266.

²² Ibid., p. 151; o acento em itálico é nosso.

²³ Ibid., p. 152.

²⁴ Ibid., p. 154; os acentos em itálico são nossos.

Por isso, a condição de criatura deve ser entendida como a relação fundamental do homem para com Deus. Não se trata de um primeiro momento no tempo, mas de um *processo* que está a caminho e é sempre atual. Refere-se à *condição* experimentada na experiência transcendental, à situação do homem diante de Deus. Não indica um “momento (o primeiro momento de um existente temporal), mas antes a *constituição desse existente e de seu tempo mesmo*, constituição que precisamente não entra no tempo, mas que é o fundamento do tempo”.²⁵ Poder-se-ia definir essa relação de criaturidade como o “permanente estar-dado-a-si-mesmo do mundo mediante o livre estabelecimento da parte do Deus pessoal”.²⁶ É, portanto, uma relação que se caracteriza pelo fato de que nela dependência radical e genuína autonomia da criatura crescem na mesma proporção e não em proporção inversa, ou seja, tanto mais dependente de Deus mais genuinamente autônoma será a criatura. Dependência no sentido de que o finito está permanentemente referido ao absoluto como seu fundamento (e não só num momento no início) e nada pode ter que não venha dele. Mas, trata-se de uma dependência estabelecida livremente por Deus, sem nenhuma necessidade por parte dele. A isso alude a criação do nada, ou seja, “criação totalmente a partir de Deus, de tal sorte que nessa criação o mundo seja radicalmente dependente de Deus, e Deus não se torne dependente do mundo, mas, pelo contrário, permaneça livre com referência ao mundo e fundado em si mesmo”.²⁷ Por outro lado, a criatura é realidade genuína e distinta de Deus, não *apesar de*, mas *porque* é estabelecida por Deus. Como ser absoluto e infinito, Deus tem que ser absolutamente diverso, pois do contrário seria um objeto de conhecimento conceitual e não fundamento desse conhecimento.

A condição de criatura, tal como é descrita por Rahner, só pode ser entendida no âmbito da experiência transcendental. “O lugar originário onde fazemos a experiência da condição de criatura não é a cadeia dos fenômenos ocorrendo em temporalidade vazia, mas a experiência transcendental, onde o sujeito experimenta a si e a seu próprio tempo como sendo portados pelo fundamento incompreensível”.²⁸ É precisamente

²⁵ Ibid., p. 98; o acento em itálico é nosso.

²⁶ Ibid., p. 99.

²⁷ Ibid., p. 99-100.

²⁸ Ibid., p. 101.

por encontrar-se na disposição indisponível do mistério, que o sujeito se experimenta como uma realidade autônoma, entregue a si mesma e à sua própria responsabilidade. Trata-se de experimentar a própria liberdade como realidade proveniente de Deus e referida ao próprio Deus: “somente quando a pessoa se percebe como sujeito livre e responsável perante Deus e assume essa responsabilidade é que ela entende o que seja autonomia e que essa não decresce, mas aumenta na mesma proporção que a dependência com referência a Deus”.²⁹ Significa, então, de um lado, assumir-se como algo verdadeiramente real, não aparência (não entregando a tarefa da liberdade somente a Deus), mas, de outro lado, como algo dependente do mistério (não absolutizando a própria liberdade, como se o homem pudesse manter-se a si mesmo no ser). Por isso mesmo, a condição de criatura não pode ser entendida como um caso particular de relação causal entre duas realidades, em que se fizesse intensificação ou extrapolação do nexos categorial entre elas, pois assim Deus seria um elemento a mais no âmbito de nossa experiência categorial e não o horizonte infinitamente distante da transcendência humana. “No âmbito da realidade categorial, a radical dependência do efeito para com a causa e a independência e autonomia do efeito crescem em proporção inversa”.³⁰

O estabelecimento da condição de criatura, isto é, a constituição da transcendentalidade divinizada do homem, tem, ela própria, uma história. Uma história que tem um processo de evolução que tem em vista chegar ao homem. Mas, isso implica uma desmitogização e uma dessacralização do mundo, pois, de fato, “não é na natureza – em sua finitude surda e não experimentada por ela – mas é em si próprio, e no mundo apenas enquanto conhecido e administrado por ele na ilimitada abertura de próprio espírito, que o homem faz a experiência de sua condição criada e aí encontra com seu Deus”.³¹

²⁹ Ibid., p. 101.

³⁰ Ibid., p. 100.

³¹ Ibid., p. 102.

2. A MATÉRIA: “AUTOTRASCENDÊNCIA ATIVA” EM DIREÇÃO AO HOMEM³²

Se a criação está orientada para a encarnação, isso significa que deve haver a “possibilidade de uma coordenação mútua de ambas magnitudes”.

O ponto de partida dessa afinidade é que há uma unidade de todo o criado, matéria e espírito. Trata-se de uma unidade que só pode ser percebida a partir do homem uno e de sua auto-realização uma. Não existem materialidade e espiritualidade independentes do homem³³. Percebido a partir do homem, espírito se refere ao “homem uno... enquanto *chega a si mesmo* em um absoluto *estar dado a si mesmo*, e isto pelo fato de que está referido sempre à realidade absoluta em geral e ao seu único fundamento uno, que se chama Deus”.³⁴ Estes três aspectos – referência à totalidade de si mesmo, à totalidade da realidade e ao seu fundamento – condicionam-se mutuamente. A matéria, por sua vez, se refere também ao encontro do homem uno com estas três dimensões, mas a partir do encontro com o particular, com o concretamente indisponível, que existe de fato, que é o fundamento da existência prévia do outro, o material da liberdade e da real comunicação dos espíritos finitos em comunicação e amor.³⁵ A matéria dá a dimensão do categorial, enquanto que o espírito dá a dimensão do transcendental. Mas, a unidade entre matéria e espírito não corresponde a uma identidade, já que entre eles há uma diversidade essencial, entendida não como uma diversidade entre dois seres diferentes que se encontram mutuamente. Este nexos entre matéria e espírito determina a unidade existente entre história do mundo, história da natureza e história do homem.

O que funda essa unidade é a causa e a finalidade comuns de todo o existente. A causa e a meta comuns da matéria e do espírito é a realidade absoluta de Deus como mistério infinito. Há um movimento de evolução no

³² Para este ponto, ver também: K. RAHNER. La Cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo, in: *Escritos de Teología*. Vol. V. Madrid: Taurus Ediciones, 1964, p. 181-219.

³³ O Platonismo, por exemplo, julga ser possível a existência do espírito independente do homem em sua unidade e totalidade, no mundo a-histórico das idéias (cf. *Ibid.*, p. 219-222).

³⁴ *Ibid.*, p. 221; os acentos em itálico são nossos.

³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 221-222.

cosmos que está sustentado em todas as suas fases por um impulso para uma sempre *maior plenitude e interioridade* e para uma relação sempre mais estreita e consciente com o seu fundamento. Assim, a matéria evolui, por sua natureza interna, em direção ao espírito. De tal maneira que “a história da natureza e a história do espírito constituem uma unidade interna escalonada, na qual a história da natureza evolui para o homem, prolonga-se nele como a *sua* história, nele é conservada e superada, e na história do espírito humano atinge sua própria meta”.³⁶ No homem, a natureza chega a si mesma, torna-se objeto para si mesma. Não se relaciona com o seu fundamento somente como seu pressuposto em linha retrospectiva, mas também como tema que lhe é imposto em linha prospectiva. Porque o homem é o “*momento determinado da evolução* depois e a partir do qual pode até *dirigir* (ao menos parcialmente) essa evolução no seu curso – enquanto agora pode situar-se perante sua produtora, objetivando-a e modificando-a”.³⁷ O homem não é, portanto, um produto casual do processo de evolução da matéria, mas o resultado visado intencionalmente por este processo. O homem pode ser definido como “o existente no qual a tendência fundamental da matéria a se encontrar a si mesma no espírito chega à sua irrupção definitiva mediante a auto-transcendência”.³⁸ O homem é a transcendência chegada a si mesma, pois a matéria também é transcendência, mas não chegada a si mesma.

O homem não é somente a meta da matéria, mas ao mesmo tempo a traz em si mesmo. Através de sua corporalidade ele é parte do cosmos e se comunica com ele em sua totalidade. A história da natureza é, assim, constitutivo interno do homem, pois ainda que seja espírito, ele deve necessariamente carregar a matéria no seio de sua liberdade, através das estruturas e determinismos de necessidade do mundo material. A materialidade temporal é a pré-história do homem.³⁹ O homem “chega a si mesmo como quem já existiu temporalmente em si e no seu ambiente (o qual é parte dele e de sua constituição)”.⁴⁰

³⁶ Ibid., p. 226.

³⁷ Ibid., p. 227; o acento em itálico é nosso.

³⁸ Ibid., p. 218.

³⁹ Cf. Ibid., p. 226-227.

⁴⁰ Ibid., p. 222.

A energia interna desse movimento dirigido para a obtenção ativa de maior plenitude deve ser concebida como vinda da plenitude absoluta do ser; distinta, portanto, do finito, de maneira que o dinamismo interno ao ente finito não pode ser concebido como constitutivo interno do ser finito (que já teria, então, de antemão, a plenitude absoluta do ser). Mas, tal plenitude deve ser ao mesmo tempo íntima ao finito, de maneira que ele não receba passivamente a realidade nova como operada somente por Deus. Trata-se de um movimento de autotranscendência que é um “acontecer por força da plenitude absoluta do ser..., mas tal plenitude há de se pensar como tão *íntima ao finito*, sem, contudo, ser um constitutivo essencial do ser finito”.⁴¹ É o que Rahner chama de “autotranscendência ativa”, isto é, o processo em que “um ente e agente *atinge ativamente sua própria perfeição* em grau superior que ainda inexistia... como auto-superação, como obtenção ativa da própria plenitude por parte do vazio”.⁴² Essa autotranscendência inclui uma autotranscendência essencial, isto é, dirigida à obtenção de algo substancialmente novo, um salto a mais na ordem da essência. Este conceito de autotranscendência é fundamental para salvaguardar o conceito de devir (sem o qual não haveria a liberdade e a atividade responsável do homem).

O devir há de se entender como um vir a ser '*mais*', como surgimento de realidade maior, como obtenção ativa de maior plenitude de ser. Todavia este '*mais*' não se pode conceber como coisa simplesmente acrescentada ao que já existia, mas deve ser, por um lado, operado pelo que já existia anteriormente, e, por outro lado, deve ser um incremento entitativo próprio e intrínseco de quanto já existia.⁴³

A delimitação das fronteiras da evolução de um estado a outro (matéria => vida => consciência => espírito) não pode ser precisada com clareza, a não ser depois do desdobramento mais claro do novo. E tampouco se trata de uma passagem brusca, pois o inferior, desenvolvendo a sua própria realidade e ordem, *prepara e preludia* o novo momento. Assim, é necessário afirmar na matéria uma autopossessão de si análoga à autopossessão que própria e plenamente só existe na consciência e autoconsciência; é o que

⁴¹ Ibid., p. 223; o acento em itálico é nosso.

⁴² Ibid., p. 223; o acento em itálico é nosso.

⁴³ Ibid., p. 223.

se chama autopossessão “inconsciente”, isto é, quando o “existente possui *somente* a sua *própria* idéia, permanece prisioneiro dentro de si”.⁴⁴

Também o resultado do processo de evolução parece diluir-se e apagar-se, mas este caráter oculto e esquivo corresponde ao seu objeto: a realidade absoluta de Deus como mistério infinito. “A imediatez com referência a Deus na autocomunicação divina à criatura espiritual, e nesta ao cosmos, constitui o *fim e a direção lógica dessa evolução*”.⁴⁵ Aí se dá da maneira mais estreita e consciente possível a relação do homem para com o seu fundamento. Por isso, a autotranscendência do cosmos só chega “real e inteiramente à sua última plenitude quando o cosmos na criatura espiritual, sua meta e vértice, não é somente o que foi tirado de seu próprio fundamento, ou seja, que foi criado, mas o que recebe a autocomunicação imediata do seu fundamento mesmo”.⁴⁶

É na experiência da autocomunicação de Deus, na graça (no período do curso histórico da autocomunicação de Deus) e na glória (em sua consumação final) que o homem experimenta o acontecer da promessa da absoluta imediatez do mistério, ainda que não objetivável. Somente quando ele se abandona a este movimento, que é o movimento do mundo e do espírito, chega propriamente a si mesmo, a Deus e ao seu próprio fim. Aí encontra legitimação para crer na realização plena da história do cosmos, cujo resultado definitivo não pode perceber, por estar vinculado espacial e temporalmente ao agora. Mas, a natureza transcendental do homem está na expectativa de sua consumação e da consumação do mundo.⁴⁷

3. O HOMEM: “POTÊNCIA OBEDIENCIAL” PARA A UNIÃO HIPOSTÁTICA

No homem, o processo de autotranscendência da matéria chega a si mesmo de maneira consciente. O homem se experimenta, em sua experiência

⁴⁴ Ibid., p. 226.

⁴⁵ Ibid., p. 230; o acento em itálico é nosso.

⁴⁶ Ibid., p. 230.

⁴⁷ Cf. Ibid., p. 227-232. A meta da evolução como autocomunicação do próprio ser de Deus à natureza transcendente do homem será explicada com maiores detalhes mais adiante.

transcendental, como autopossessão de si como um todo (sujeito e pessoa), referido ao todo do ser como tal (transcendência), entregue à construção de si mesmo como um todo (liberdade). Ao chegar a essa criatura espiritual, com sua constituição transcendental, a evolução da criação alcança o ponto adequado para a autocomunicação de Deus. Ao constituir-se princípio constitutivo interno da realização do homem por sua autocomunicação, Deus constitui o homem como o seu mistério expressado para fora. O homem está, portanto, essencialmente referido a Deus. Isso o constitui como subjetividade livre. Vive, não obstante, numa situação originariamente culpável, anterior à sua liberdade, situação que o coloca em permanente conflito com a sua autocompreensão originária, com possibilidade inclusive de dizer um “não” definitivo a Deus. Essa definitividade que a liberdade vai construindo se consuma na morte, pois aí a entrega, antes fragmentária, à existência vivida na liberdade, agora se torna plena. Por isso, o homem só pode realizar-se essencialmente entregando-se ao Mistério Incompreensível. Isso ocorre plenamente na união hipostática. Por isso, a natureza humana é “Potentia Oboediencialis” para a união hipostática.

3.1. O homem: “Transcendência chegada a si mesma”

Pelo que vimos dizendo, o homem, por um lado, enquanto produto da evolução da natureza, percebe-se como produto do que ele propriamente não é, “constata que veio a existir mediante outra realidade que ele próprio não é. E a outra realidade, de que proveio, é a natureza implacável e impessoal, que abarca também a ‘história’ que, sob este prisma, também se pode interpretar como ‘natureza’”.⁴⁸

Através deste vínculo, com o que ele propriamente não é, as ciências experimentais e as antropologias setoriais procuram definir o homem, procuram explicá-lo a partir de suas causas experimentais, que podem ser separadas e analisadas. Mas, o homem não pode ser definido, porque só se podem definir os objetos e coisas que são compostos de “parcelas originais constitutivas últimas”, grandezas limitadas e circunscritas por si mesmas, das quais se pode fazer a soma dos elementos. Mas, o homem

⁴⁸ Ibid., p. 41.

é em sua essência, como sujeito transcendental, ilimitado, inominável, a “indefinibilidade chegada a si mesma”.⁴⁹ De qualquer forma, essa pretensão das ciências experimentais de dizer algo sobre o homem como um todo a partir de suas causas experimentais, é em si legítima, pois “o homem é um ser cujas origens se inscrevem no interior do mundo, ou seja, lança suas raízes em realidades empíricas. O seu ser é de tal índole que essas suas origens no seio do mundo sempre o afetam em sua unidade e totalidade”.⁵⁰

Mas, precisamente por experimentar-se consciente de si como o produto daquilo que lhe é radicalmente estranho, o homem se experimenta, por outro lado, como mais do que isso. “Ao se analisar e reconstruir, ainda que não se explica por este processo que é ele mesmo quem faz essa análise e reconstrução e sabe disso... ao fazê-lo, afirma-se como quem é mais do que a soma desses componentes analisáveis de sua realidade. Precisamente essa consciência de si, esse confronto com a totalidade de todos os seus condicionamentos, o fato mesmo de estar condicionado, evidenciam que ele é mais do que a soma de seus fatores”.⁵¹ “Ao se explicar, analisar e reduzir à pluralidade de suas origens, ele está a se afirmar como o sujeito que está fazendo tudo isso, e aí ele se percebe como realidade *anterior e mais originária* do que essa pluralidade mesma”.⁵² Isso porque um sistema finito não pode situar-se diante de si mesmo como um todo.

Essa experiência de relacionar-se consigo mesmo como um todo não é um elemento ao lado de outros da experiência humana, mas algo mais originário e fundamental, que é o *suporte* das objetivações plurais, de que tratam as ciências empíricas. Não se trata tampouco da soma dos componentes analisáveis da realidade total do homem. É a experiência que constitui o homem como sujeito e pessoa, distinto das coisas, que também existem nele. Ser pessoa significa 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

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 257-258.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 42.

⁵¹ *Ibid.*, p. 43.

⁵² *Ibid.*, p. 45-46; o acento em itálico é nosso.

particular e suas ciências empíricas, possa haver-se consigo mesmo em sua unidade e totalidade”.⁵³

A experiência de sujeito e pessoa só pode ser entendida a partir da estrutura a-priorística do conhecimento e do agir humanos. No conhecimento se experimenta uma unidade originária entre a realidade e o conceito que a objetiva. No agir humano, por sua vez, verifica-se uma unidade ainda maior e mais originária entre a realidade e o seu ser em si mesma.⁵⁴ No conhecimento, “o sujeito que conhece possui no conhecimento tanto a si mesmo como seu conhecimento;... no conhecimento não somente se sabe algo, mas também é sabido conjuntamente o próprio saber do sujeito que conhece”.⁵⁵ Esse originário “estar presente a si mesmo” do sujeito que sabe de si e de seu saber não é objeto de conhecimento, mas o seu pólo subjetivo, a sua condição de possibilidade. A relação entre esses dois pólos do conhecimento é tensa, uma tensão em si insuperável, ainda que a sua unidade seja almejada.

A original autopresença a si do sujeito na realização em ato de sua existência busca sempre mais traduzir-se no conceito, no objetivado, na linguagem, na comunicação com outrem;... e (por sua vez) a reflexão, o conceito e a linguagem retêm essencial orientação para aquele saber original, para aquela experiência em que o que é significado e a experiência do significado são ainda uma unidade.⁵⁶

Quando refletimos sobre o conteúdo dessa referência do sujeito ao todo da realidade, percebemos que o homem é também o ser de transcendência, a “transcendência chegada a si mesma”. Com efeito, por sua estrutura a-priorística de conhecimento, o sujeito regula através de uma lei prévia o quê e a maneira como algo pode anunciar-se à sua estrutura de conhecimento. Ele seleciona, “de acordo com sua própria lei interna, dentre a multidão de possibilidades do mundo que se impõem e oferece, segundo sua própria lei, a essas realidades, a possibilidade de se chegar e apresentarem, ou então

⁵³ Ibid., p. 44.

⁵⁴ Cf. Ibid., p. 26-31.

⁵⁵ Ibid., p. 29-30.

⁵⁶ Ibid., p. 28.

as desligam”.⁵⁷ A lei prévia do sujeito como tal, sua estrutura a-priorística, é a abertura para o todo simplesmente, para o ser como tal. Isso se mostra pelo fato de que a negação de tal abertura ilimitada para o todo (o sentir-se limitado pelos objetos da experiência sensível) afirma implicitamente tal abertura.

À medida que se percebe condicionado e limitado pela experiência sensível, limitação que, aliás, a afeta em demasia, ele já transcendeu essa experiência sensível e assim se colocou como sujeito de uma pré-apreensão (*Vorgriff*) que não tem nenhum limite interno, pois até mesmo a suspeita de tal limite interno do sujeito situa essa pré-apreensão mesma acima da suspeita.⁵⁸

De fato, a experiência de poder questionar tudo, até o limite do horizonte finito, afirma neste mesmo questionar o horizonte infinito. “Ao experimentar essa finitude radicalmente, ele está atingindo para além dessa finitude e percebe-se como ser transcendente, como espírito. O horizonte infinito do questionar humano é experimentado como horizonte que sempre se retira para mais longe quanto mais respostas o homem é capaz de dar-se”.⁵⁹ O homem se experimenta dependente, disponível por parte de outro, que não é ele mesmo: da parte do mistério, que não está sob o seu poder, pois se vela e desvela; da parte do mundo e da história, aos quais está referido de antemão como lugar de sua atividade teórica e prática. Este situar-se no limite entre a finitude e a infinitude caracteriza a sua essência.⁶⁰ O homem se experimenta como “possibilidade infinita”. Afirmar que o homem é um ser de transcendência significa, portanto, dizer que o homem no ato de conhecer tem uma “*pré-apreensão* do ‘ser’ em geral, em um saber atemático, mas sempre

⁵⁷ Ibid., p. 31. Por exemplo, ao ouvido só podem ser anunciados sons, ao olho somente a luz, etc. Aqui se percebe a influência da teoria do conhecimento kantiana em Rahner. Segundo Kant, o sujeito no conhecimento tem estruturas transcendentais a-priori (as formas da sensibilidade – espaço e tempo – e as categorias do entendimento) que regulam o quê e como os objetos são conhecidos. (Cf. I KANT, *Crítica da Razão Pura*).

⁵⁸ Ibid., p. 32. A tradução espanhola do termo alemão “*Vorgriff*” por “antecipação” empobrece o sentido aqui buscado, pois deixa sem conteúdo o que é antecipado no sujeito em todo ato de conhecimento, saber, o conhecimento de si mesmo. Está melhor a tradução portuguesa, “*pré-apreensão*”.

⁵⁹ Ibid., p. 46.

⁶⁰ Cf. Ibid., p. 57-59.

presente acerca da infinitude da realidade”.⁶¹ A meta dessa pré-apreensão não pode ser o nada, pois o nada não poderia atrair e impulsionar o ser do homem. É verdade que o homem experimenta também o vazio, a fragilidade, o absurdo, mas lógica e existencialmente, o nada como meta constitui uma contradição à sua experiência de desejo e de esperança.⁶²

Pelo que vimos, há uma mútua implicação entre a experiência da transcendentalidade e a experiência da subjetividade e da personalidade. Por um lado, a experiência da subjetividade é uma experiência transcendental, pois a ela não se pode aceder de modo imediato, isolado e setorial, já que se trata de um dado existencial irreduzível que acompanha toda experiência particular como sua condição a-priorística (por isso transcendental). Por outro lado, a transcendentalidade constitui o homem como sujeito e pessoa, pois é “unicamente no face-a-face com a infinitude do ser, que se desvela e se esquia, que um ente se situa em uma posição e sobre um ponto de apoio desde onde pode assumir-se e responsabilizar-se por si”.⁶³ Numa palavra, é o que se expressa com o termo “experiência transcendental”, isto é,

a consciência subjetiva, atemática, necessária e insuprimível do sujeito que conhece, que se faz presente conjuntamente a todo ato de conhecimento, e o seu caráter ilimitado de abertura para a amplidão sem fim de toda realidade possível. Ela é uma *experiência*, porque este saber de cunho atemático, mas inevitável, é momento e condição de possibilidade de toda e qualquer experiência concreta de qualquer objeto que seja. Essa experiência é chamada *transcendental* porque faz parte das estruturas necessárias e insuprimíveis do próprio sujeito que conhece, e porque consiste precisamente na ultrapassagem de determinado grupo de possíveis objetos ou de categorias.⁶⁴

⁶¹ Ibid., p. 47.

⁶² Cf. Ibid., p. 46-50.

⁶³ Ibid., p. 49.

⁶⁴ Ibid., p. 33.

3.2. O homem: ser de liberdade e responsabilidade

Na mesma experiência de sua subjetividade e personalidade (autoposse de si como um todo) e transcendentalidade (referência ao todo, ao ser como tal), o homem se experimenta também como ser de liberdade, essa “responsabilidade última da pessoa por si mesma, não só no conhecer e, portanto, não só na sua autoconsciência, mas também na auto-realização de si”.⁶⁵ Trata-se também de uma experiência do âmbito da transcendentalidade, isto é, de uma experiência em que o sujeito se percebe como tal, como presença originária e indissolúvel de si mesmo diante do ser. Por isso, se chama “liberdade transcendental”. Não se trata de uma faculdade particular do homem ao lado de outras, pela qual se decidiria fazer isto ou aquilo arbitrariamente no âmbito categorial (que é como comumente se concebe a liberdade). Pois o objeto dessa liberdade transcendental não é uma realidade empírica particular, mas, em seu sentido originário, o próprio sujeito, que se experimenta sempre entregue a si mesmo; nela está em jogo o homem como tal e como todo. É a faculdade de decidir-se sobre si mesmo (não sobre isso ou aquilo) e de construir-se a si mesmo (pela liberdade o homem “não faz *algo*, mas se *faz a si mesmo*”).⁶⁶ Por isso mesmo, não é uma “faculdade neutra que a pessoa possa ter e carregar consigo como algo distinto de si, mas é propriamente básica do existente pessoal”.⁶⁷ A liberdade nos envolve como existencial permanente; só podemos existir sendo livres, de maneira que não podemos separá-la de nós mesmos ou objetivá-la para que a conheçamos. É certo que o homem pode evadir-se de sua liberdade, e interpretar-se somente como produto do que lhe é estranho, das necessidades que lhe advém de sua pertença ao mundo, mas essa mesma auto-interpretação seria um ato da liberdade, que se negaria a si mesma. Neste sentido, o homem não pode escapar de sua liberdade.⁶⁸

Mas, se a liberdade transcendental, por um lado, não se reduz à liberdade no campo da experiência categorial, por outro lado, é sempre e necessariamente mediada pela liberdade categorial. A liberdade não é, como se pensa na concepção gnóstica, uma faculdade que se situa por trás da

⁶⁵ Ibid., p. 51.

⁶⁶ Ibid., p. 118; também p. 52-54. Os acentos em itálico são nossos.

⁶⁷ Ibid., p. 53.

⁶⁸ Cf. Ibid., p. 52-54.

temporalidade meramente física, biológica e histórica do homem, como se a decisão sobre si mesmo fosse anterior à história, em âmbito diferente, pré-histórico e pré-corpóreo.⁶⁹ A liberdade se realiza na extensão espacial e duração temporal, na história e através dela, “numa passagem pela temporalidade que a própria liberdade estabelece para poder ser ela mesma; ...a liberdade é liberdade na e através da história no espaço e no tempo, e precisamente aí e desta forma, é a liberdade do sujeito em relação a si mesmo”.⁷⁰ As necessidades da situação espaço-temporal que antecedem ao homem não são, portanto, elementos empíricos secundários, mas são também um existencial permanente dele, e como tal, são transcendentais. O sujeito livre age sobre um mundo objetivo. A necessidade é o correlato transcendente da liberdade.

A afirmação de que o homem é também e sempre o ser condicionado, ser procedente e ser manipulado por seu meio não se refere apenas a uma região particular e determinável de sua existência *a cujo lado* também houvesse o espaço da liberdade, mas estes dois aspectos não se podem nunca separar em concreto adequadamente no homem.⁷¹

O material oferecido à ação livre pelas necessidades da situação espaço-temporal não é, por conseguinte, material neutro que não afeta à liberdade, não é momento meramente extrínseco que depois pode ser separado da liberdade; é momento intrínseco que a liberdade inevitavelmente assume: “a liberdade inevitavelmente assume o material com que se realiza como momento intrínseco, constitutivo e por si mesma originariamente co-determinado no definitivo da existência que se possui a si mesma livremente”.⁷² A ação livre é assim co-determinada pela situação pessoal imposta e pela história da liberdade das outras pessoas. Isso não invalida a unidade da liberdade, pois ela é um ato único do sujeito, é a auto-realização do sujeito uno na totalidade singular de sua história.⁷³

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 119. Essa é a visão de Orígenes, por exemplo.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 119.

⁷¹ *Ibid.*, p. 122.

⁷² *Ibid.*, p. 134.

⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 119-120 e p. 133-134.

Se a liberdade humana é desta índole, então ela não é, como se pensa comumente, a faculdade de fazer isto e depois aquilo, que possa ser sempre de novo revisado. Isso é justamente a falta de liberdade. A liberdade é a capacidade de fazer algo de modo definitivo; é a “faculdade do eterno”, pois é a faculdade de um “sujeito eterno”, que através de suas ações livres deve alcançar a liberdade final e irrevogável. A liberdade não existe para estabelecer algo que seja constantemente revisado, mas para estabelecer algo que seja válido e erradicável, necessário, que perdura para sempre, final e definitivo. A validade eterna do sujeito livre é, por conseguinte, a validade de sua própria história terrena, visto que ele se constrói historicamente. Mas, justamente por esta sua índole transcendental, atemática, de um lado, e por sua realização numa história ainda aberta, por outro, a história da liberdade não pode ser adequadamente objetivada. O sujeito nunca poderá dizer para si mesmo, de maneira absolutamente certa, o que ele fez pela mediação concreta de seus atos categoriais.⁷⁴ Assim, em toda decisão do homem “permanece sempre obscuro se ela é de fato objetivação histórico-corporal de determinada decisão boa ou má da liberdade pessoal ou se ela apenas tem aparência de sê-lo, porque na verdade essa objetivação surgiu apenas por pressão de necessidades pré-pessoais”.⁷⁵ O sujeito é sempre presença a si mesmo, mas também subtração a si mesmo. Além disso, a determinação da liberdade de uma ação pessoal é ainda aberta, pois esta se constitui também em momento interno da decisão livre de outras pessoas.

Em síntese, podemos falar de uma liberdade em suas origens e de uma liberdade em sua objetivação categorial, uma liberdade originante e uma liberdade originada, uma liberdade transcendental e uma liberdade categorial. Entre as duas há uma relação de mútua implicação. A liberdade transcendental é sempre condição de possibilidade da liberdade categorial, e somente se realiza pela mediação desta; e esta, por sua vez, é possibilitada pelo horizonte transcendental da liberdade, mas lhe oferece o material que passa a ser seu constitutivo interno para toda a eternidade.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, p. 124-125.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 134.

3.3. O homem: “mistério referido a Deus”

Segundo Rahner, a constituição do homem como destinatário da auto-comunicação de Deus consiste em momento interno desta mesma auto-comunicação. Acabamos de mostrar como Rahner entende o homem como a transcendência chegada a si mesma, a abertura radical ao ser como um todo e a referência radical ao mistério. Desta forma o próprio homem é a pergunta radical. Veremos agora como essa pergunta não fica sem resposta, pois o Mistério Santo e inabarcável não só se constitui em distância infinita, mas se torna ele mesmo constitutivo interno da transcendentalidade criada do homem.

O que viemos dizendo do homem como ser de subjetividade e personalidade (autoposse de si como um todo), liberdade e responsabilidade (entregue a si mesmo como um todo), transcendência (referido ao todo do ser como tal), historicidade (necessariamente referido ao categorial como lugar de realização de sua essência transcendental), constituem os existenciais permanentes do homem. A tudo isso é necessário acrescentar agora que Deus se torna ele mesmo constitutivo interno da realização consumada da essência espiritual do homem. Trata-se da auto-comunicação de Deus, através da qual Ele mesmo “se torna em sua realidade mais própria como que um *constitutivo interno* do homem”,⁷⁶ se dá a si mesmo como princípio constitutivo interno da realização consumada, plena e acabada da criatura. Deus se comunica em sua própria realidade ao homem a fim de ser conhecido na visão imediata e no amor.⁷⁷ Supõe, portanto, uma doutrina da graça e da visão imediata em estreita unidade, como “o anverso e o reverso de um só e mesmo evento, ...duas fases interligadas e sucessivas da única auto-comunicação de Deus aos homens”.⁷⁸ Desta maneira, a graça só pode ser entendida em sua peculiaridade a partir da visão imediata de Deus, isto é, como antecipação do fim e a consumação do homem; e a visão imediata, por sua vez, só pode ser entendida como a consumação conatural daquela divinização do homem nele internalizada e realmente ontológica através da comunicação do Espírito ao homem.⁷⁹ O fim inalcançável para o homem, o

⁷⁶ Ibid., p. 145. O acento em itálico é nosso.

⁷⁷ Cf. Ibid., p. 147-150.

⁷⁸ Ibid., p. 147.

⁷⁹ Cf. Ibid., p. 145-146.

horizonte originário, passa a ser o ponto de partida de sua auto-realização plena e acabada, de maneira que já agora o homem participa da natureza divina pelo Espírito que lhe foi dado, que revela as profundidades de Deus e o torna filho de Deus. Desta forma, falta ao homem somente a manifestação daquilo que ele já é.⁸⁰

Para compreender a natureza ontológica dessa autocomunicação faz-se necessário salvaguardar dois aspectos: a sua absoluta gratuidade e o seu caráter intrínseco à natureza humana (algo não acrescentado externamente). Trata-se do famoso “existencial sobrenatural” de Rahner. É a

essência propriamente dita do que constitui a relação ontológica entre Deus e a criatura;... significa que Deus pode comunicar sua própria realidade a uma realidade não-divina, sem que deixe de ser a realidade infinita e o mistério absoluto e sem que o homem deixe de ser o ente finito e distinto de Deus que é.⁸¹

Aqui se realiza plenamente, então, a condição de criatura: ao mesmo tempo radical dependência e genuína autonomia.

Por um lado, trata-se de um existencial, porque realiza plenamente a transcendência humana. Não é algo que se constitua a partir de fora e através de conceitos, e neste sentido, não é uma afirmação categorial e ôntica.⁸² Expressa o sujeito como tal, isto é, as profundidades de sua experiência transcendental, sua autocompreensão sempre exercidamente realizada, ainda que não refletida. A autocomunicação de Deus é assim modalidade de sua originária e atemática condição de sujeito: “a autocomunicação de Deus como oferta e como algo dado antecedentemente à liberdade do homem como tarefa e condição da mais alta possibilidade da liberdade, apresenta

⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 148

⁸¹ *Ibid.*, p. 152 e 149.

⁸² É importante em toda a filosofia e a teologia de Rahner a distinção entre uma afirmação ôntica e uma afirmação ontológica. Uma afirmação ôntica não diferencia adequadamente entre a realidade pessoal e impessoal dos seres; não indica o como chega o homem a conhecer a verdade destas expressões. Uma afirmação ontológica conceitualiza a primazia da pessoa espiritual, indica o como deve chegar-se à concepção intelectual mediante as suas perspectivas (Cf. K. RAHNER. Sobre a teología de la encarnación, in: VV.AA. *Palabra y Misterio: ensayos bíblicos sobre la persona y misión de Jesús*. Santander: Sal Terrae, 1971, p. 315, nota do editor).

também as características que possuem todos os elementos presentes na constituição transcendental do homem”.⁸³ Por isso, quando se fala de “existencial sobrenatural” não se cria duas realidades sobrepostas uma à outra, pois o mais íntimo e intrínseco ao homem é a autocomunicação de Deus, na única ordem real da existência humana; o “homem é ele mesmo através do que ele não é”, isto é, através de Deus em sua autocomunicação.⁸⁴

Mas, por outro lado, é necessário manter que essa autocomunicação é sobrenatural, no sentido de que é ato do mais livre amor, de maneira que poderia não existir; Deus poderia ter deixado de criar e ser feliz em si mesmo. Trata-se de uma autocomunicação totalmente livre, indevida com referência a todo ente criado, e inclusive anterior a todo eventual fechamento por parte do ente finito na culpa para com Deus.⁸⁵ “A autocomunicação de Deus é modificação última e radicalização de nossa transcendentalidade como tal”,⁸⁶ pois Deus deixa de ser o mistério longínquo para ser proximidade imediata. Por isso se fala de uma “elevação sobrenatural”. Significa dizer que Deus se dá em sua própria realidade ao homem conformando com ele uma única realidade: “O Aonde transcendental da transcendência e o seu objeto, o seu ‘em si’, coincidem entre si de sorte a subsumir a ambos – o Aonde e o seu objeto – bem como sua distinção em unidade mais originária e última em que não mais se podem distinguir adequadamente mediante conceitos”.⁸⁷ Deus deixa de ser o “para onde extrínseco” para ser “proximidade imediata” no homem. Ao se dizer que Deus é “sobrenatural” se quer assinalar que, não obstante o que foi dito, Deus não deixa ao mesmo tempo de ser excelso e intocável neste movimento.⁸⁸ A sua autocomunicação consiste precisamente em manifestar-se como é, Mistério Absoluto e Permanente. Isto é, Deus não se torna objeto categorial quando se torna proximidade imediata ao homem. É verdade que o fato de que Deus se torne “princípio constitutivo do ente criado” acarrete “efeitos divinizantes” no ente finito que, como determinações do ente finito, devem ser concebidas como finitas e criadas. Mas, isso não elimina a absoluta independência ontológica de Deus. Inclusive a própria

⁸³ CFF, p. 160.

⁸⁴ Cf. Ibid., p. 150-152.

⁸⁵ Cf. Ibid., p. 153-155.

⁸⁶ Ibid., p. 164.

⁸⁷ Ibid., p. 149.

⁸⁸ Cf. Ibid., p. 148-150.

aceitação da autocomunicação, oferecida anteriormente à liberdade humana como chamado, é evento da graça. Se não fosse assim, o ato criado da aceitação rebaixaria a divindade a algo criado.⁸⁹ Por isso mesmo, a graça não deve ser explicada num “discurso categorial sobre determinada coisa que exista ao lado de outras, mas antes tentar afirmar o Deus inominado como alguém entregue a nós”.⁹⁰ Deve ser entendida como realidade no âmbito do mistério.

Se o homem é “evento da absoluta e indevida autocomunicação de Deus”, que se torna proximidade imediata no homem, e se esse Deus é Mistério insuprimível, então o homem é por toda a eternidade o mistério expresso de Deus. Não no sentido de que o homem seja em si mesmo a plenitude infinita do mistério para o qual tende e que é inexaurível, mas porque o homem é em sua essência mais autêntica, em seu fundo originário, a referência a essa plenitude, uma referência “pobre, cheia de perguntas e por si mesma como que vazia”, mas chegada a si mesma. O homem é “cifra, abreviatura” de Deus, porque ele é

o que surge quando a auto-expressão de Deus, a sua Palavra, se diz no amor ad-extra para dentro do vazio do nada não-divino... O homem é a pergunta radical por Deus que, criada como tal por Deus, pode também ter resposta, resposta que, enquanto historicamente manifestada e radicalmente tangível, é o homem-Deus, e que em nós todos é respondida pelo próprio Deus. Isso ocorre dentro da absoluta problematidade de nossa essência mediante o que chamamos de graça, autocomunicação de Deus e visão beatífica. Quando Deus quer ser não-Deus, surge o homem.⁹¹

Por isso, só podemos encontrar a Deus em nós mesmos. Deus e homem estão implicados por toda a eternidade: Deus é e continua sendo homem

⁸⁹ Cf. *Ibid.*, p. 147-148, 157-160. “A autocomunicação de Deus apresenta-se dada não somente como dom, mas também como necessária condição de possibilidade da acolhida deste dom que permita que o próprio Deus seja realmente o dom, sem que este, em sua acolhida, de certa forma converta Deus em dom meramente finito e criado, que apenas represente Deus, mas que não seria realmente o próprio Deus” (p. 159).

⁹⁰ *Ibid.*, p. 156.

⁹¹ *Ibid.*, p. 268.

por toda a eternidade (porque o próprio Deus se fez homem), e o homem é eternamente o mistério expresso de Deus. A antropologia é eternamente teologia e a teologia é eternamente antropologia.

O que constitui a essência da natureza humana é essa referência originária ao mistério incompreensível de Deus. Ela só se realiza quando se deixa “*livremente apreender* pelo Incompreensível no acordo com aquele Ato, que é indizivelmente a condição de possibilidade do dizer que tudo apreende”.⁹² O homem é o ser chamado a entregar-se ao Mistério Santo que surge e permanece mistério tanto mais quanto se aproxima do homem; chamado a “entender todos os argumentos como indicação da incompreensibilidade”,⁹³ a entregar-se a Ele na fé, esperança e caridade. O sentido da natureza humana é “ser a que se desfaz de si e se entrega, o seu sentido é ser o que se realiza e chega a si desaparecendo sem cessar por si mesma na incompreensibilidade”.⁹⁴ A essência da natureza humana é entregar-se, abandonar-se a outro. Isso acontece de forma insuperável e radical quando essa natureza se desapropria de si mesma a tal ponto que se torna propriedade de Deus mesmo. É o que acontece na união hipostática em que o Logos assume a natureza humana. A encarnação do Logos é, por conseguinte, “o caso singular e *supremo* da realização essencial da realidade humana, realização que consiste no fato de que o homem é à medida que se desfaz de si abandonando e entregando-se ao Mistério Absoluto, que chamamos Deus”.⁹⁵ Por isso, a natureza humana, quando é assumida por Deus como sua própria realidade, chega onde, por força de sua essência, sempre estava a caminho. A natureza humana é, por sua essência, e não por uma capacidade própria, ao lado de outras capacidades, a “*Potentia Oboediencialis*” para a união hipostática.⁹⁶

Por essa índole própria, a experiência da graça não pode ser tematizada adequadamente, porque não pode ser objetivada categorialmente. Somente se pode descrever essa experiência como a “dinâmica espiritual... em que o espírito na graça movimenta-se no interior do seu fim (mediante a

⁹² Ibid., p. 259; o acento em itálico é nosso.

⁹³ Ibid., p. 156. Para o anterior, ver p. 154-157.

⁹⁴ Ibid., p. 260; o acento em itálico é nosso.

⁹⁵ Ibid., p. 260.

⁹⁶ Cf. Ibid., p. 254-260; 266-271.

autocomunicação de Deus), caminhando para o seu fim (a visão beatífica)".⁹⁷ O homem só pode reconhecer a conformidade de sua experiência transcendental indizível com a interpretação teológica e dogmática dessa experiência, e "*entregar-se* tranqüila e corajosamente a essa síntese não mais dissolúvel de maneira adequadamente reflexa, mas sempre já exercida, de sua experiência originária transcendental e sua respectiva interpretação a posteriori feita pelo cristianismo".⁹⁸ Encontra assim legitimidade para a sua entrega existencial.⁹⁹

3.4. O homem: ser responsável pela sua salvação

Em conseqüência com o que viemos falando a respeito do homem como ser de liberdade, responsável pela construção de si mesmo como um todo, e da autocomunicação de Deus como a realidade mais íntima do homem, devemos agora considerar como, para Rahner, o ser moral do homem é uma necessidade transcendental que lhe é própria, já que ele faz inevitavelmente a experiência de entrar em conflito consigo mesmo e com sua original autocompreensão. De fato, por mais que o homem moderno queira considerar-se como objeto de sua realidade (do que lhe é estranho: a matéria, a natureza e a história) e não sujeito diante dela (livre) – como se Deus tivesse que justificar-se diante do homem pela situação do mundo –, na verdade a liberdade humana tem originária e inevitavelmente a ver com Deus. Porque somente diante dele a liberdade se realiza como tal, se coloca como sujeito em questão diante do todo.

Se o sujeito é movido e animado por sua proximidade transcendental imediata para com Deus, então liberdade realmente subjetiva que dispõe do sujeito como um todo para fazer dele algo de definitivo somente pode ocorrer no 'sim' ou 'não' a Deus, porque somente a partir daí é que o sujeito como todo e como tal pode afinal ser atingido.¹⁰⁰

⁹⁷ Ibid., p. 162.

⁹⁸ Ibid., p. 163; o acento em itálico é nosso.

⁹⁹ Cf. Ibid., p. 160-165.

¹⁰⁰ Ibid; p. 126.

Se a liberdade não tivesse a ver com o próprio Deus, então a existência humana como um todo não teria radical seriedade, e não poderíamos falar de uma subjetividade real; o homem não se referiria a si mesmo, mas somente a essa ou aquela coisa particular.¹⁰¹

O horizonte transcendental da liberdade, portanto, é ao mesmo tempo condição de possibilidade e objeto da liberdade categorial. Que Deus, o horizonte que possibilita a liberdade, seja também objeto dessa liberdade, não limita a soberania de Deus, pois Deus não é uma alternativa categorial à liberdade, mas o seu fundamento, e por isso não está em contradição com ela. É precisamente o fato de ser posta por Deus que constitui a liberdade enquanto tal, ou seja, a capacidade do sujeito de afirmar-se a si mesmo de forma definitiva como distinto de Deus. A liberdade decide sobre Deus

no interior daquela diferença que existe entre Deus e a criatura em unicidade transcendental, e essa diferença – de um lado Deus, e de outro o sujeito criado – alcança sua natureza própria e a natureza de um ente subjetivo precisamente no ato da liberdade. Por isso todas as outras diferenças existentes entre Deus e um ente criado que seja apenas coisa podem-se considerar como modos deficientes desta diferença propriamente dita.¹⁰²

A liberdade humana não é então sofrida por Deus, pois é Ele quem a torna possível. Esta possibilidade da liberdade humana de situar-se diante do seu horizonte de possibilidade é propriamente o que constitui aquela singular e radical diferença entre Deus e o outro diverso dele, o ser criado.¹⁰³

O “não” dito a Deus é, portanto, uma possibilidade real, ainda que seja a maior contradição, pois ao mesmo tempo em que é negado objetivamente, Deus é aí afirmado implicitamente como condição de possibilidade, já que o homem não pode deixar o seu horizonte transcendental para decidir-se.¹⁰⁴ No fundo seria a negação radical de si mesmo como sujeito livre; seria o protesto contra a sua própria essência que lhe foi entregue. Seria a negação

¹⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. 126-127.

¹⁰² *Ibid.*, p. 131-132.

¹⁰³ Cf. *Ibid.*, p. 133-136.

¹⁰⁴ Cf. *Ibid.*, p. 125-126.

de Deus mesmo porque significa a negação da absoluta oferta que Ele faz de si mesmo pela absoluta autocomunicação de sua vida divina ao homem, que é o que o justifica. Essa é a mais radical e profunda expressão da situação existencial da liberdade humana.¹⁰⁵ Mas, por sua própria natureza, porque toma a sua vida emprestada do “sim”, o “não” a Deus não pode ter o mesmo valor. Como o sujeito só pode existir animado e movido em sua transcendência por um “sim” transcendentalmente necessário a Deus, o “não” é contraditório, autodestrutivo, falho, malgrado. O grande equívoco do “não” é fazer do Mistério Santo, infinito e inefável, algo categorial e finito: “estabelecer livremente como absoluto uma finalidade categorial, e passar depois a tudo medir absolutamente segundo este critério, em vez de se entregar incondicionalmente ao mistério santo e inefável, sobre o qual não mais dispomos e que dispõe incondicionalmente de nós”.¹⁰⁶

Com isso, não explicamos a possibilidade do “mal radical”, mas o mantemos como “mistério de iniquidade”. Possibilidade que pode vir a ser uma realidade, não por causa de uma potência misteriosa e impessoal, mas como consequência de uma subjetividade que insiste em ser má, consciente e livremente. As afirmações bíblicas sobre a escatologia não pretendem outra coisa que colocar o homem diante deste “agora” das possibilidades de sua vida, advertindo-o acerca da absoluta seriedade da decisão humana.¹⁰⁷

A forma como a liberdade encontra-se com Deus é sempre mediada pela história, no tempo e no espaço. Os entes singulares que nos vêm ao encontro são a concretização histórica da transcendência. A liberdade que temos diante deles é, por conseguinte, liberdade com referência ao seu horizonte de possibilidade, ao fundamento.¹⁰⁸ Assim, em todo ato livre temos um “sim” ou um “não” atemático, implícito, não objetivado, a Deus. A salvação nada mais é que a definitividade do que é construído em liberdade, a “definitividade da verdadeira autocompreensão e da verdadeira auto-realização da pessoa em liberdade diante de Deus, mediante o seu próprio ser autêntico, tal como se lhe manifesta e se lhe oferece na escolha da transcendência

¹⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p. 143-144.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 128.

¹⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 129-130.

¹⁰⁸ Cf. *Ibid.*, p. 126-127.

interpretada livremente”.¹⁰⁹ A eternidade não será, portanto, algo extrínseco, vindo de fora, mas o “tempo da liberdade”, da definitividade da liberdade que amadureceu para além do tempo.¹¹⁰ No atual momento, entretanto, a real situação de nossa liberdade não é acessível inteiramente à reflexão, pois sempre a encontramos já exercida; não podemos saber se somos realmente pecadores, mas somente que podemos pecar, porque o pecado é um existencial permanente na totalidade da vida terrena do homem.¹¹¹

O certo é que o homem encontra-se em sua liberdade com um “não” dito a Deus como um ato de auto-interpretação originária, que está na origem da liberdade humana, não como um ato entre muitos outros.¹¹² Trata-se da experiência de sua própria situação existencial co-determinada pela culpa alheia. Isso é o que a teologia católica chama de pecado original: a “co-determinação geral, permanente e insuperável da situação de toda liberdade individual humana pela culpa e, em conseqüência, também de toda sociedade”.¹¹³ Esta inevitabilidade, universalidade e insuperabilidade de tal situação revela que ela é original, isto é, dada desde o início da história da liberdade humana. Tal situação não se transmite ao homem por herança biológica ou por imputação forense, pois um ato da liberdade formal de um sujeito não pode ser transmitido a outro. O certo é que esta situação é condição de possibilidade de uma decisão pessoal má, que se torna ela própria material de decisões más de outras pessoas.¹¹⁴ Esta determinação pela culpa não afeta, entretanto, à liberdade enquanto tal, mas somente o campo em que ela se exerce, pois a “autocomunicação do Deus absolutamente santo designa qualidade que santifica o homem antes de boa decisão livre de sua parte”.¹¹⁵ Por isso, o pecado original é “algo que não deveria ser”. Mas, não se pode fazer uma idéia do homem sem o pecado. Certa-

¹⁰⁹ Ibid., p. 55.

¹¹⁰ Cf. Ibid., p. 54-55.

¹¹¹ Cf. Ibid., p. 126-127.

¹¹² Cf. Ibid., p. 140-142.

¹¹³ Ibid., p. 137. Ainda que anteriormente se refira à situação do pecado como uma “co-determinação” (p. 139), a tradução espanhola, precisamente aqui onde se define o pecado original, abole a partícula “mit” do original alemão traduzindo “Schuldmitbestimmtheit” (p. 116) por “determinação pela culpa”, abolindo algo fundamental na definição do pecado original, que é a determinação conjunta dessa situação (co-determinação).

¹¹⁴ Ibid., p. 141.

¹¹⁵ Ibid., p. 143.

mente a totalidade de seu encontro com o que o cerca seria diferente se o homem não tivesse pecado. Existenciais como o trabalho, a ignorância, o sofrimento, a morte, são conseqüências do pecado original e constituem características de nossa existência na culpa. Mas, “também o homem sem culpa teria vivido sua vida na e mediante a liberdade, voltado para algo de final e definitivo, e, neste sentido, teria morrido”.¹¹⁶ O importante é que a auto-oferta de Deus não é revogada e permanece “propter Christum” e em vista dele. A autocomunicação de Deus ao homem é anterior e independente da situação culpável da liberdade humana, de maneira que Deus se encarnaria da mesma forma se não existisse o pecado. A encarnação não está vinculada à situação culpável da liberdade humana.¹¹⁷

3.5. O homem como ser orientado para a morte como consumação definitiva da existência¹¹⁸

O homem é um sujeito que se constrói através do uso de sua liberdade, e como tal, estabelece algo de definitivo. A construção da definitividade faz parte da existência humana, de maneira que ela está naturalmente orientada para uma consumação. Isso ocorre na morte. O homem sabe que caminha para a morte, não como algo que esteja somente no fim de sua vida, mas como algo que o afeta direta e cotidianamente: “o homem existe como aquele que sempre inevitavelmente se confronta com seu fim, com a totalidade de sua existência, com seu fim no tempo, possuindo existência votada a este fim”.¹¹⁹ Mas, a morte não só afeta inevitavelmente ao homem, como também consome sua existência confiada inteiramente à sua liberdade; com efeito, “a morte é o único ato que abrange a totalidade da vida, ato no qual o homem como ser de liberdade dispõe de si mesmo como um todo, e de tal sorte que essa disposição é (ou deve ser) a aceitação de que outro disponha de nós em radical impotência da nossa parte, que aparece e é sofrida na

¹¹⁶ Ibid., p. 143.

¹¹⁷ Cf. Ibid., p. 140-142.

¹¹⁸ Esta parte sobre a morte e a esperança da ressurreição não se encontra no *Curso Fundamental da Fé* na seção antropológica da obra, mas sim nas seções cristológica (p. 313-336 e p. 342-346) e escatológica (p. 498-512). Parece-nos mais apropriado inseri-la na seção antropológica porque torna mais compreensível a relação entre a assunção da humanidade em união hipostática pelo Verbo e a redenção do gênero humano na morte e ressurreição de Jesus.

¹¹⁹ Ibid., p. 319.

morte”.¹²⁰ A indisponibilidade a respeito da totalidade de si que o homem experimenta fragmentariamente em sua existência cotidiana é experimentada de forma radical na morte.

Ora, se a liberdade humana constrói o homem como um todo no encontro atemático com o seu fundamento, que é o próprio Deus em autocomunicação, e se ela tem por isso mesmo um peso inevitável de salvação ou condenação, então essa liberdade não pode terminar no “nada”, nem numa perduração eterna da alma em um novo modelo de tempo. Porque em ambos os casos não se respeitaria a importância e o peso da liberdade humana agora existente. Com efeito, no nosso tempo e espaço, a realidade humana *já é* algo mais que o mero jogo de “partículas elementares” da física ou da bioquímica, mas é também amor, fidelidade, sofrimento, responsabilidade e liberdade. Realidades que não encontram agora realização plena e acabada. Quando essa realidade chega, portanto, à sua consumação na morte, ela não pode simplesmente acabar ou se prolongar eternamente como algo distinto do que foi a totalidade da existência livre.

Pela morte acontece o estado definitivo e pleno da existência humana amadurecida no tempo. É o que veio a ser, como *validade libertada*, do que um dia foi temporal, que, para ser, houve de passar pelo devir como espírito e liberdade;... a eternidade não é um modo do tempo puro a perdurar de maneira imprevisivelmente longa, mas um *modo da espiritualidade e da liberdade* que se realizam no tempo.¹²¹

A eternidade não é uma perduração do tempo para além de nossa vida espaço-temporal, mas precisamente a *supressão* do tempo, como condição de que a liberdade se torne definitiva. Mas, a eternidade suprime o tempo inserindo-se nele, no espaço de seu devir, tirando daí a sua situação definitiva.¹²² O tempo é o âmbito do devir da liberdade e responsabilidade

¹²⁰ Ibid., p. 350.

¹²¹ Ibid., p. 322; o acento em itálico é nosso.

¹²² Diferentemente de Rahner, Oscar CULLMANN concebe a eternidade como “*o fluxo infinito do tempo e não a sua supressão*”. Isso porque, segundo ele, o tempo não é uma categoria que caracterize a história somente, de maneira que se pudesse dividir a realidade em tempo e eternidade, mas é um atributo de Deus mesmo. O tempo é condição necessária e natural de todo agir divino. A distinção entre tempo e eternidade não é espacial (aqui e o além), mas temporal (o tempo presente, delimitado e finito, e o tempo futuro, a eternidade). Esta visão se confirmaria, segundo ele, pela terminologia bíblica, que se refere ao tempo

personais, enquanto que a liberdade é a situação definitiva dessa liberdade e responsabilidade. Do tempo, como fruto maduro dele, surge a eternidade, de maneira que, onde haja no tempo uma decisão radical moralmente boa, aí está acontecendo a eternidade.¹²³

Com efeito, no ato moralmente bom, o homem se coloca por cima do tempo e de seu mero fluir, pois neste ato se afirma precisamente o contrário do simples momento que está acontecendo agora. O homem só não construiria definitividade se pudesse fugir ao vazio radical do que meramente perece, e submergir-se nele. Mas, não é assim! Consciente de si e arriscando-se em sua liberdade, o homem recolhe o tempo como válido eternamente. É o tempo que vive da eternidade e não o contrário. Justamente porque já experimentamos a eternidade no tempo é que a morte se apresenta como algo tão doloroso, porque “parece arrancar-nos o que em nós amadureceu até se tornar imortalidade *experimentada*”.¹²⁴ Mas, é “através da morte” e não “depois dela” que se constrói a definitividade do homem.

Todo homem tem, em razão de sua constituição transcendental, uma esperança em sua própria ressurreição, ainda que esta não seja tematizada de maneira reflexa. Esta esperança consiste em sua pretensão de afirmar-se de maneira definitiva, o que se experimenta concretamente no exercício de sua liberdade responsável. Toda vez que o homem afirma a sua existência como permanentemente válida, está afirmando implicitamente a esperança em sua ressurreição. A ressurreição não se refere a uma parte secundária do homem, mas ao homem em sua totalidade una, em sua existência única e inteira (não somente o corpo). Por isso é impossível afirmar algo sobre a maneira como as partes e dimensões do homem se realizarão definitivamente.

Essa experiência de pretensão de definitividade encontra “força e vigor na autocomunicação sobrenatural de Deus, que confere radicalidade e

como dois “aions” (duas durações de tempo: presente e futuro) e como “kayrós” (tempo privilegiado em conteúdo), referindo-se através deste último termo também a acontecimentos sucedidos antes da criação e depois da parusia (Cf. Oscar CULLMANN. *Cristo y el tiempo*. Barcelona: Editorial Estela, 1967, p. 35-37).

¹²³ Cf. *CFF*, p. 319-324.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 506; o acento em itálico é nosso.

profundidade últimas ao ato da liberdade moral, que estabelece a eternidade”.¹²⁵ Mas, na autocomunicação de Deus na graça, tal validade eterna aparece somente como promessa, de maneira que o homem busca necessariamente na história algum fato onde apareça concretamente apreensível essa experiência transcendental de sua validade eterna no que se refere à sua pessoa moral.¹²⁶

4. A HISTÓRIA: LUGAR DE CONSTRUÇÃO DA SALVAÇÃO DO HOMEM

Já dissemos que todos os existenciais permanentes do homem – sua subjetividade, sua personalidade, sua transcendência, sua liberdade e responsabilidade, como também a autocomunicação de Deus como “elevação sobrenatural” da transcendentalidade humana, e a própria resposta do homem a esta autocomunicação a ele oferecida – se realizam historicamente. Agora devemos mostrar como, para Rahner, não só a resposta da liberdade humana se constrói historicamente, mas também a sua auto-explicação. Isto é, a reflexão sobre a história se realiza historicamente, e é ela mesma histórica, a história da salvação e da não-salvação.

O fundamento disso é que a historicidade, a mundanidade e a temporalidade são também existenciais permanentes da natureza humana. O conceito de historicidade implica em si a temporalidade e a mundanidade.¹²⁷ Não é que o homem tenha uma história, senão que é histórico. É como sujeito-no-mundo que ele encontra a si mesmo. “O homem como sujeito não veio parar casualmente neste mundo material e temporal como mundo que lhe fosse estranho e contraditório a ele como espírito, mas, antes, a própria auto-alienação do sujeito no mundo constitui precisamente a maneira pela qual

¹²⁵ Ibid., p. 323.

¹²⁶ Cf. Ibid., p. 317-324

¹²⁷ Historicidade “designa aquela constituição básica e própria do homem pela qual está situado no tempo precisamente como sujeito livre, e pela qual um mundo lhe está à disposição, mundo que ele deve criar e sofrer na liberdade, assumindo-o em ambas as alternativas” (Ibid., p. 56). Mundanidade designa o “seu permanente estar entregue à alteridade de um mundo a ele pré-existente e imposto como mundo que o abarca e onde convive com outros” (Ibid., p. 56). Rahner não oferece no CFF uma definição explícita da temporalidade. O importante aqui é perceber que o tempo, o mundo e a história são mediações para o sujeito encontrar-se a si mesmo em liberdade. Cf. Ibid. p. 54-57.

o sujeito se acha a si mesmo e se afirma de forma definitiva”.¹²⁸ O homem é um “espírito-no-mundo” (*Geist in Welt*); “mundanidade, temporalidade e historicidade são dimensões presentes no homem, dimensões que ele não só também *tenha* – justapostas e acrescentadas à sua personalidade livre -, mas, pelo contrário, são dimensões inerentes à sua própria subjetividade livre da pessoa como tal”.¹²⁹ É precisamente como sujeito de transcendência que o homem é histórico. Ele só pode conhecer o seu ser subjetivo de ilimitada transcendentalidade através da mediação da história; nunca pode conhecê-lo ou realizá-lo à margem da história.¹³⁰ Há, portanto, uma mútua implicação entre transcendentalidade e historicidade. Por um lado, o exercício da transcendentalidade ocorre necessariamente na história, como relação mediadora entre o passado e o futuro. Por outro lado, a historicidade só pode ser captada em seu fundamento e condição de possibilidade com referência à transcendentalidade. Assim, a história é precisamente a história da transcendentalidade. O sentido último da história é precisamente ser espaço da transcendentalidade, e neste sentido, ela mesma é “evento da transcendência” (como também o é o homem através da autocomunicação de Deus a ele).¹³¹

Essa afirmação da necessária mediação histórica e categorial da transcendentalidade humana vale também para a transcendentalidade

¹²⁸ Ibid., p. 56.

¹²⁹ Ibid., p. 56.

¹³⁰ Daí o peso e a importância da história, que nunca pode ser reduzida a um mero espetáculo (cf. Ibid., 174). A centralidade da história e do tempo no cristianismo é tema muito estudado, por exemplo, por Oscar CULLMANN. Segundo Cullmann, “toda ação de Deus, em sua totalidade (em sua extensão finita e infinita) está naturalmente ligada ao tempo... o tempo é condição necessária e natural de todo ato divino” (p. 37, a tradução é nossa). O tempo é atributo de Deus mesmo. Por isso, desde cedo e ao longo da história do dogma, a dificuldade fundamental foi assumir isso que se apresentava como um escândalo, que o Deus absoluto se tornasse um fragmento particular da história, justamente em sua “vulgaridade histórica”, e a partir daí pretendesse julgar a história em sua totalidade. A heresia fundamental da cristologia – o docetismo – não é apenas uma heresia, mas uma cristologia herética que emerge constantemente na história do dogma. As duas características desta cristologia são afirmar que Jesus tem somente um corpo humano aparente e negar a verdadeira morte de Jesus. Esta tendência herética não tem em vista outra coisa que “tirar do centro da história da salvação o acontecimento escandaloso da morte de Jesus... Vemos aqui em germe um ponto de vista que exclui toda concepção propriamente histórica da salvação” (cf. op. cit., p. 110).

¹³¹ Cf. CFF, p. 173-176. “O último da história mesma é precisamente a história dessa transcendentalidade do homem; ... a própria transcendência tem sua história, e a história, em última instância, e em seu sentido mais profundo, é o evento dessa transcendência” (p. 174).

sobrenaturalmente elevada. A experiência de Deus originária “é feita sempre que e à medida que subjetividade e transcendentalidade se exercem”.¹³² Desta maneira, a mediação histórica não necessita ser material especificamente religioso: “a vida moral inteira de uma pessoa entra no campo da atividade salvífica sobrenatural, e a observância da lei moral natural é em si mesma – sobrenaturalmente elevada – salvífica, e não é só pré-condição e consequência extrínseca”.¹³³ A história universal é, portanto, história da salvação. Não existe “história natural” no sentido de que não tivesse nada a ver com a salvação assim entendida. “Onde quer que a história humana seja vivida e sofrida na liberdade, lá está sucedendo a história da salvação e da não-salvação, e, portanto, não somente onde essa história é realizada de forma explicitamente religiosa na palavra, no culto e nas sociedades religiosas”.¹³⁴ Por isso, Rahner fala de uma “história universal da salvação”, que é universal precisamente por referir-se à mediação categorial universal da transcendentalidade do homem.¹³⁵

Essa história universal da salvação coextensiva à história coletiva e individual do gênero humano é também história universal da revelação,

¹³² Ibid., p. 186.

¹³³ Ibid., p. 187. “Neste sentido, o mundo é nossa mediação para Deus em sua autocomunicação na graça, e neste sentido, o cristianismo não conhece nenhum setor sagrado e delimitado, no qual somente se pudesse encontrar a Deus” (p. 187).

¹³⁴ Ibid., p. 178. Rahner faz a pergunta pela possibilidade e sentido de uma história da salvação e da revelação; diz ele: “se toda a história humana já é portada por uma autocomunicação do próprio Deus ao nível da criação, então não parece haver algo mais que possa suceder da parte de Deus” (Ibid., p. 172). Esta questão é interessante para o nosso tema, pois nos coloca diante da pergunta pelo que acrescenta a encarnação depois de ocorrida a autocomunicação de Deus pelo Espírito, na graça. É precisamente a abertura da história da salvação para o futuro, a sua historicidade, que confere autenticidade e sentido à história. A “salvação acontece como salvação de pessoas livres, como realização plena de pessoas livres como tais, e, em consequência, ocorre precisamente enquanto as pessoas de fato se realizam na liberdade, ou seja, orientando-se para sua salvação. Jamais acontece sem o envolvimento das pessoas e sem o envolvimento de suas liberdades. ... A salvação não realizada na liberdade não pode ser salvação” (Ibid., p. 181-182). Se considerarmos que “essa historicidade da história da salvação é a partir de Deus e não só a partir do homem – de uma história que é realmente a verdadeira e uma história do próprio Deus, na qual a imutável intangibilidade de Deus se manifesta precisamente em seu poder de entrar no tempo e na história fundados por ele, o eterno – essa história vem a ser experimentada e aparece com a maior clareza no dogma fundamental do cristianismo que afirma a encarnação do Logos eterno em Jesus Cristo” (Ibid., p. 175).

¹³⁵ Sobre isso ver também: K. RAHNER. *Historia del mundo y historia de la salvación*, in: *Escritos de Teología*. Vol. V. Madrid: Taurus Ediciones, 1964, p. 115-134.

porque na auto-oferta de Deus *já está* sempre em ação o próprio Deus da revelação sobrenatural e da graça, portando o homem para a sua acolhida.¹³⁶ Justamente por ser universal, e não apesar disso, essa revelação é também sobrenatural, pois na experiência transcendental está Deus como “objeto” e “sujeito” sobrenatural, “princípio subjetivo do seu falar e do ouvir do homem na fé... de tal forma que à sobrenaturalidade objetiva de uma proposição revelada corresponda um princípio divino e subjetivo, que capacita para a audiência dessa proposição, no sujeito que assim se torna capaz de ouvi-la”.¹³⁷ Somente assim não se rompe a distinção radical entre criatura e Deus, e a fé não se torna uma palavra meramente humana. A autocomunicação de Deus é propriamente o que se pode chamar revelação de Deus, porque revela ao mundo o ainda não conhecido, a íntima realidade de Deus e sua relação pessoal livre com a criatura dotada de espírito. Aí fala, portanto, o próprio Deus, que muda a consciência do homem, dando-lhe um novo objeto formal: a transcendência para o ser absoluto de Deus e não somente para o mistério inabarcável e distante. É somente com referência à experiência da infinitude silenciosa, do totalmente outro, infinito, conhecido analogicamente através do encontro com o finito, que se pode falar de uma “revelação natural”. Nesta revelação Deus aparece apenas como questão, à qual não se sabe ainda se ele responderia com absoluta proximidade e perdão definitivo, ou se permaneceria fechado em si mesmo. Na autocomunicação, essa pergunta é respondida pelo próprio Deus em absoluta e indulgente proximidade, e por isso, é revelação em sentido próprio.¹³⁸

A própria unidade diferenciada entre Deus e o homem, à qual já nos referimos anteriormente, aparece aqui como história a partir de Deus e do homem, como dois pólos não distinguíveis adequadamente. Trata-se da história da liberdade de Deus e da liberdade do homem. E é precisamente isso que lhe confere autenticidade. É história da liberdade de Deus, que se manifesta dialeticamente como quem se doa absolutamente em autocomunicação, e como Mistério Santo, que sempre se mantém como tal, inabarcável. É história da liberdade do homem, porque a autocomunicação de Deus é uma oferta dirigida à pessoa criada em sua liberdade, cuja resposta positiva

¹³⁶ Cf. *CFF*, p. 178-180.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 185.

¹³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 207-210.

é já conduzida pelo próprio Deus. Desta maneira, Deus é ao mesmo tempo fundamento da ação livre do homem e princípio constitutivo do seu agir pela graça. Assim, “não há nenhuma revelação que possa ocorrer de outra forma que na fé do homem que ouve a revelação; ...a história da salvação e revelação é sempre simultaneamente a síntese já dada da ação histórica de Deus e da ação histórica do homem”.¹³⁹ A fé não é outra coisa, portanto, que “a aceitação obediente da autotranscendência sobrenaturalmente elevada do homem, a obediente aceitação de sua referência transcendental para com o Deus da vida eterna, que enquanto modalidade a-priorística da consciência tem o caráter de comunicação divina”.¹⁴⁰ Desta forma, o que o homem experimenta como aquilo que lhe é mais próprio, isto ele o acolhe como algo oferecido à sua transcendência pelo Deus ao mesmo tempo próximo e distante.¹⁴¹

Isso, que Rahner chama de Revelação Sobrenatural Universal, é condição de possibilidade para captar a Revelação Categorical como Palavra de Deus, isto é, que Deus seja o fundamento e o próprio movimento da transcendência humana que aceita a autocomunicação de Deus. “A proposição a-posteriorística da revelação verbal que vem na história só se pode ouvir no interior do horizonte de uma subjetividade a-priorística divinizante e divinizada”.¹⁴² Mas, é também parte integrante da constituição transcendental do homem, que essa mediação histórico-categorical de sua transcendentalidade se dê mediante uma auto-explicação histórica e objetivada. Essa não se dá somente mediante uma antropologia (metafísica ou teológica) explicitamente formulada em enunciados (o que é um momento secundário), mas mediante toda a história individual, da cultura, do Estado, da arte, da religião, da técnica, etc. Trata-se de uma auto-explicação que não acontece em mera evolução biológica e determinista, mas de maneira histórica, pois essa mesma auto-explicação “é história e, em consequência, é liberdade, risco, esperança, voltar-se para o futuro, e possibilidade de malogro”.¹⁴³

¹³⁹ Ibid., p. 175-176.

¹⁴⁰ Ibid., p. 187-188.

¹⁴¹ Cf. Ibid., p. 176-178.

¹⁴² Ibid., p. 185.

¹⁴³ Ibid., p. 189. Para o anterior, ver: p. 188-190.

Mas, ainda que tenha pela frente um futuro aberto, a história da revelação categorial se desenvolve para uma sempre mais elevada e completa auto-interpretação do homem, e por isso, será sempre mais intensamente auto-explicação religiosa.¹⁴⁴ Isso porque está na própria natureza humana que sua própria auto-explicação humana e sobrenatural venha a efetuar-se na história da comunicação inter-humana. “O homem elabora sua própria auto-explicação já meramente profana sempre e somente no seio da comunidade dos homens, na experiência de uma história que não é feita só por ele, dialogando, experimentando de forma reprodutiva a auto-explicação produtiva de outros homens”.¹⁴⁵ Não é trabalho solipsista, mas da comunidade, sobretudo religiosa. Todas as religiões intentam mediar a revelação originária, irreflexiva e não objetivada de Deus. Há nelas, portanto, momentos singulares dessa mediação e auto-reflexão bem sucedida, tornados possíveis pela graça de Deus. Há nelas figuras, pessoas, cuja auto-explicação da revelação sobrenatural de Deus pode tornar-se “modelo produtivo”, força estimulante e norma crítica para os outros, porque são dirigidos pelo próprio Deus na dinâmica de sua autocomunicação, de tal maneira que ela permaneça pura. São os santos e os profetas, “indivíduos nos quais a auto-explicação da experiência transcendental sobrenatural e da sua história acontece em ações e palavras”.¹⁴⁶ O seu testemunho tem em vista a comunidade dos homens, obedecendo a uma dinâmica interna de orientação universalista da auto-explicação histórica da revelação transcendental. No profeta é verbalizado algo que em linha de princípio existe em todos os homens:

a ‘luz da fé’ ofertada a todo homem e a luz sob a qual os ‘profetas’ captam e proclamam a mensagem divina a partir do centro da existência humana constituem a mesma luz, sobretudo em razão de que a mensagem pode vir a ser escutada realmente da forma devida só sob a luz da fé, que por sua vez não passa da subjetividade divina do homem que é constituída pela autocomunicação de Deus.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 190-191.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 196.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 194. Para o anterior, ver: p. 194-197; 210-212.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 195.

Mas, dizer se a providência divina está ou não em determinada história categorial da revelação, se de forma explícita ou sob anonimato histórico, é algo que só pode ser determinado a-posteriori, a partir da própria história.¹⁴⁸ O certo é que é necessário reconhecer na história das religiões uma ação do Deus do Antigo e do Novo Testamento, justamente porque aí está o homem tal como ele é, sob o permanente apelo da sobrenatural autocomunicação de Deus, e pecador, que com a própria culpa perverte essa autocomunicação. Por isso, na história das religiões há também obscurecimento e perversão. Mas, há também nelas eventos singulares breves e parciais, carentes de continuidade, de correta e pura auto-explicação e consciência reflexa da revelação transcendental. Trata-se de uma revelação categorial “ainda não lograda, incipiente, que se busca a si mesma e que é, sobretudo por causa da culpa humana, em situação co-determinada pela culpa, repetidamente desfigurada, obscurecida e ambígua”.¹⁴⁹ A história da revelação particular em sentido estrito é, portanto, apenas uma espécie, um setor da revelação categorial, o caso mais bem logrado, com êxito, da necessária auto-explicação da revelação transcendental. É a revelação categorial explicitamente religiosa da revelação, que toma consciência de si positivamente como querida e dirigida por Deus, de maneira que a direção divina nela não é algo suplementar e vindo de fora, mas virtude imanente de sua autocomunicação. O que não suprime dessa história o seu caráter de história geral e genuína, cujo decorrer não pode ser deduzido apriori, mas experimentado e sofrido da mesma forma que o da outra história categorial. O que constitui a história do Antigo Testamento como história da revelação não é, portanto, o seu conteúdo, que é o mesmo que o dos outros povos, mas a interpretação dessa história como evento da comunhão dialogal com Deus e como tendência para um futuro aberto. Somente em Israel ocorre a *continuidade e a seqüência estruturada de uma história peculiar de salvação*.¹⁵⁰

Mas, é difícil buscar uma estrutura de evolução unificadora das histórias da revelação e da salvação, devido à multiplicidade das histórias religiosas. Para o teólogo, essa multiplicidade tem uma orientação para Cristo. De qualquer forma, devemos falar de um início paradisíaco da revelação transcendental e categorial, já que o homem se encontra na história concreta com uma

¹⁴⁸ Cf. Ibid., p. 197-198.

¹⁴⁹ Ibid., p. 191. Para o anterior, ver: p. 192-193

¹⁵⁰ Cf. Ibid., p. 191-193.

constituição transcendental que é anterior à sua liberdade. Trata-se, neste sentido, de uma revelação originária, ou seja,

onde o homem existe realmente como homem, ou seja, como sujeito, como liberdade e responsabilidade, ele já está desde todo sempre orientado ontologicamente, pela autocomunicação de Deus, à proximidade imediata e absoluta com referência a Deus, e é no interior dessa finalidade que já começou seu próprio movimento histórico individual e coletivo.¹⁵¹

Os relatos do Gênesis devem ser entendidos como relatos etiológicos que, a partir da experiência transcendental sobrenatural do presente, inferem retrospectivamente o que deve ter ocorrido nos inícios como fundamento histórico da experiência presente. Devemos dizer, além disso, que essa revelação originária é transmitida, já que a vontade salvífica de Deus se mantém sempre operante como oferta, e a culpa já está sempre superada pela vontade de Deus de comunicar-se em e por Jesus Cristo.¹⁵² O longo período pré-bíblico, que separa os inícios biológicos do surgimento da consciência, pode ser considerado não como tempo da história, mas como “uma *pré-história a-histórica* do gênero humano, na qual este de fato existe de maneira muda e se reproduz, mas realmente ainda assumiu sua existência com clareza e liberdade históricas, nem fez dela objeto de sua atividade, planificação e responsabilidade”.¹⁵³ Neste sentido, não se pode dizer que haja aí revelação, pois somente onde há o homem – ser de absoluta transcendência e imediatamente confrontado com o mistério absoluto – há revelação. A etapa bíblica dos patriarcas deve ser considerada ou como não historicamente acessível, e neste caso, apenas pretenderia garantir a origem e a transmissão do Antigo Testamento em nexos com uma história universal da salvação, ou como uma história dos inícios dessa história particular. A história de Israel, de Moisés em diante, é um “breve momento”, “pré-história última e imediata de preparação para o Cristo”. Na verdade, só em vista de Cristo se pode entender todos os eventos da história, e entender ao mesmo tempo o Antigo Testamento como história da salvação e da revelação.¹⁵⁴

¹⁵¹ Ibid., p. 198-199.

¹⁵² Cf. Ibid., p. 198-200.

¹⁵³ Ibid., p. 202-203; o acento em itálico é nosso.

¹⁵⁴ Cf. Ibid., p. 200-207.

CONCLUSÃO

1º) A criação tem seu fundamento e sua meta no desígnio de Deus de autocomunicar-se em seu próprio ser ao não-divino, posto por ele. Ela é o material, a gramática de uma possível autocomunicação de Deus. Alcança, assim, a sua meta quando Deus é não só o que oferece sua autocomunicação a ela (experiência da graça), mas também quando Ele próprio a recebe como válida, tornando-se Ele mesmo parte dela (a encarnação). A encarnação é, portanto, o ápice da criação. Como constituição do destinatário para a autocomunicação de Deus, a criaturidade se entende como uma *condição permanente* que caracteriza a relação do homem com Deus (e não um momento no tempo), na qual a criatura se experimenta como realidade genuína (distinta de Deus, porque livre diante dele) e totalmente dependente dele (porque dele recebe sua realidade e diante dele se constitui como sujeito livre). Essas duas dimensões da condição de criatura crescem em proporção direta, porque é relação entre o efeito e o seu horizonte transcendental de possibilidade, e não entre um efeito e uma causa, ambos categoriais.

2º) Essa implicação mútua entre criação e encarnação implica um processo de evolução que, ainda que não seja necessário (porque é necessário garantir a liberdade da encarnação), é o que de fato conhecemos. Esse processo tem como meta uma sempre mais consciente e interiorizada relação para com o seu fundamento, consigo mesmo e com o todo da realidade. A energia que anima esse processo não é um constitutivo essencial próprio do ser criado, mas é interiorizado nele, de maneira que ele próprio pode alcançar a sua perfeição num grau superior (“autotranscendência ativa”). Assim, a matéria, em processo de autotranscendência ativa, se orienta para o homem enquanto “espírito-no-mundo”. Esse, por sua corporalidade, carrega em si a matéria como sua pré-história, como material de sua liberdade, mas a leva à sua plena realização, pois ele é capaz de situar-se objetivamente perante o seu fundamento, perante si mesmo e o todo da realidade.

3º) Animada, assim, por um processo de autotranscendência ativa, a criação alcança o seu ápice no homem, a transcendência chegada a si mesma. A criação é a constituição progressiva da transcendentalidade do homem. Essa se caracteriza por:

- a) Uma referência originária a si mesmo como um todo. Uma auto-possessão de si que é atemática e que é conjuntamente sabida em todo conhecimento particular ou realização categorial da existência, como sua condição de possibilidade (experiência de ser sujeito e pessoa).
- b) Uma pré-apreensão originária e também atemática do ser como tal. Uma referência ao todo da realidade como infinitude, apreendida no contato com o limite do finito, que ao ser experimentado, leva a extrapolar até à realidade da infinitude, como sua condição de possibilidade (experiência de ser transcendente).
- c) Uma responsabilidade originária por si mesmo como um todo. Uma liberdade originária diante de si mesmo, que implica uma decisão acerca de si mesmo como um todo (e não diante de algo), e uma construção paulatina de si mesmo, que é condição de possibilidade de todas as decisões categoriais sobre as coisas. Uma liberdade também ela atemática, que se medeia pela liberdade diante das coisas categoriais (experiência de ser livre e responsável).

4º) Essa transcendentalidade criada do homem é “sobrenaturalmente elevada” pela autocomunicação de Deus. Através dessa autocomunicação Deus se torna princípio constitutivo interno da realização consumada da transcendentalidade do homem. Por um lado, não é um elemento extrínseco, que se justaponha a partir de fora, mas que apresenta todas as características da constituição transcendental do homem, e a realiza plenamente (é, portanto, “existencial”). Por outro lado, produz uma modificação e radicalização última da transcendentalidade humana, pois modifica o seu objeto formal, que deixa de ser o mistério absoluto e distante para ser o próprio Deus em proximidade imediata (daí “sobrenatural”). Mas, Deus se comunica precisamente como é, como mistério santo e inabarcável, consumando a essência humana como mistério. O homem é, por conseguinte, referido a Deus, cifra, abreviatura de Deus. A essência da natureza humana é, portanto, entregar-se ao mistério incompreensível. Alcança sua meta quando se desapropria totalmente de si e se torna realidade do próprio Deus, quando é assumida pelo Logos em união hipostática. Por sua constituição transcendental elevada sobrenaturalmente por Deus, a natureza humana é, portanto, capaz de ser assumida hipostaticamente pelo Logos.

5º) Se é o próprio Deus quem se comunica à transcendentalidade humana como princípio constitutivo de sua realização consumada, então a liberdade humana tem a ver inevitavelmente com Deus, e precisamente isso a constitui como tal, porque é só aí que ela dispõe de si como um todo diante do todo. É possível ao homem, portanto, dizer um “não” radical a Deus, e de fato, encontra-se historicamente afetado por um “não” universal, insuperável e inevitável (e, por isso, original), dito a Deus anteriormente à sua liberdade pessoal. Sua resposta a Deus, entretanto, é construída no enfrentamento com todo o material que se oferece à sua liberdade, independente deste material ser religioso ou não. O resultado de sua ação livre torna-se também material da ação livre de outras pessoas. Mas, a situação culpável, anterior à sua liberdade, não afeta à liberdade como tal, mas somente o campo de sua atividade. A auto-oferta de Deus não é revogada, mas permanece “propter Christum” e em vista dele.

6º) Se a liberdade humana constrói o homem como um todo no encontro atemático com o seu fundamento, que é o próprio Deus, então ela não pode simplesmente acabar no nada ou prolongar-se eternamente como algo distinto do que foi a totalidade de sua existência livre. Com efeito, na morte se consuma a existência vivida em liberdade, porque é somente aí que o homem experimenta totalmente a indisponibilidade a respeito de si mesmo. É através da morte, e não depois dela, que se realiza a definitividade do homem. Na morte não acontece, portanto, uma perduração do tempo, mas a supressão do tempo, como condição para que a liberdade se torne definitiva. A eternidade é um modo da espiritualidade e da liberdade, e não do tempo. Portanto, onde há liberdade já está sendo construída a eternidade. Onde o homem afirma a sua existência como plenamente válida, com liberdade e responsabilidade, afirma-se uma esperança implícita na ressurreição. Mas, uma vez que essa esperança é ainda promessa, o homem busca na história algum fato onde essa experiência se torne concretamente apreensível.

7º) Se a transcendentalidade sobrenaturalmente elevada do homem o põe diante do próprio Deus, e se essa transcendentalidade é necessariamente mediada historicamente, então a história é necessariamente história da salvação ou da não-salvação. Onde quer que esteja atuando a liberdade humana, aí há salvação ou não-salvação. A história da salvação é, por conseguinte, co-extensiva à história universal da humanidade. Porque nela está

atuando, por sua autocomunicação ao homem, o Deus sobrenatural, tornando possível a acolhida pelo homem dessa autocomunicação, essa história é também história da revelação (história da revelação sobrenatural). A acolhida dessa revelação na fé (pelo menos implícita), por ser conduzida pelo próprio Deus, é ela também revelação (revelação categorial universal). A história dessa revelação categorial está orientada para uma sempre mais elevada e completa autocompreensão da revelação transcendental de Deus. A história das religiões dá testemunho de eventos singulares, breves e parciais, sem continuidade, dessa correta auto-interpretação da revelação transcendental de Deus. Nelas atuam profetas que tornam presente, em palavras e ações, essa auto-interpretação correta. A história de Israel significa o caso exitoso, bem logrado, dessa revelação categorial universal, em que a direção divina não é algo suplementar e extrínseco, mas virtude imanente de sua auto-comunicação (é querida por Deus), que se dirige para a encarnação em Cristo. Somente a partir deste ponto final se pode entender toda a evolução da matéria, do homem e da história.

BIBLIOGRAFIA

RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé. Introdução ao conceito de Cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. Ensayo de esquema de una dogmática, in: *Escritos de Teología*: Vol. I. Madrid: Taurus Ediciones, 1963.

_____. Esquema de una dogmática, in: *Escritos de Teología*. Vol. I. Madrid: Taurus Ediciones, 1963.

_____. Para la teología de la encarnación, in: *Escritos de Teología*. Vol. IV. Madrid: Taurus Ediciones, 1964.

_____. La Cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo, in: *Escritos de Teología*: Vol. V. Madrid: Taurus Ediciones, 1964.

MARRANZINI, A. Il "Corso Base della Fede" di Karl Rahner, in: *La Civiltà Cattolica* 128 (1977).

MUÑOZ, Palacios e RAHNER, R. Karl. "Grundkurs des Glaubens", in: *Actualidad Bibliográfica* 14 (1977).

NEUFELD, K. Somme d'une théologie, somme d'une vie: Traité fondamental de la foi, de Karl Rahner, in: *Nouvelle Revue Théologique* 106 (1984).

VORGRIMLER, H. *Entender a Karl Rahner*. Barcelona: Herder, 1988.