

REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA

TOMO XL-4 1984

ACÍLIO S. E. ROCHA

**O conhecimento à luz  
do método transcendental:**

**Uma via para a antropologia  
de Karl Rahner**

FACULDADE DE FILOSOFIA

BRAGA — 1984

# O conhecimento à luz do método transcendental:

## Uma via para a antropologia de Karl Rahner \*

Recorrendo ao método transcendental, Karl Rahner procura ressurgir a problemática tomista do conhecimento, fazendo um percurso pela filosofia moderna kantiana e pós-kantiana. Com efeito, Kant, voltando-se para o sujeito finito, sem todavia o transcender, cerrava a possibilidade da metafísica como ciência; se, no entanto, se manifesta que o saber originário *a priori* é um saber metafísico pelo qual se revela o horizonte incondicionado do ser em geral, abre-se a possibilidade, como o fizera Maréchal<sup>1</sup>, de crítica e metodicamente se fundamentar a metafísica. Ora, se o pensamento de Rahner se nutre da tradição e especialmente de S. Tomás, assimilou também as lições de Kant, Roussetot, Maréchal e Heidegger (cujos

---

\* Karl RAHNER, nascido em Friburgo a 5 de Março de 1904 e falecido em Insbruck a 30 de Março passado, com 80 anos feitos pouco antes, tem sido por isso recordado e invocado na sua obra.

Mais não pretendemos aqui do que assinalar a originalidade dos seus escritos filosóficos, sobretudo a sua tese de doutoramento, injustamente preterida por uma escolástica ao tempo impositiva, mas de que a publicação veio a reclamar notoriedade para o seu autor. A partir duma leitura que fizemos dos seus principais escritos filosóficos, vai para uma dezena de anos, agora reavivada, não esquecendo um artigo que o próprio Rahner publicou nesta Revista, procurámos sobretudo seguir o itinerário filosófico percorrido pelo autor, salientar o eclectismo de influências patentes na sua obra, e relevar a sua originalidade.

<sup>1</sup> Deste autor, deve salientar-se *Le point de départ de la Métaphysique*, sobretudo o caderno III [«*La Critique de Kant*», 326 pp., no que concerne ao estudo da teoria kantiana do conhecimento] e o caderno V [«*Le thomisme devant la philosophie critique*», 625 pp., quanto à aplicação do método transcendental na metafísica], Paris, Desclée de Brouwer, 1949.

curso seguiu durante dois anos em Friburgo, terra natal de Rahner, quando aí preparava o doutoramento em Filosofia), apartando-se do refúgio duma escolástica absorvente da época; então, profundamente influenciado por Maréchal, volta-se para Kant e, na senda de S. Tomás, a sua intenção foi reconciliar este com Kant, expondo a filosofia daquele através das categorias deste; ainda, impressionado com a leitura heideggeriana de Kant, é conduzido pela obra do próprio Heidegger na sua analítica do Homem — núcleo vital da obra filosófica rahneriana.

Todavia, a sua dissertação em Filosofia, *Espírito no Mundo* [*Geist in Welt*], julgada como insuficientemente tomista, veio a ser recusada, o que revela já o inconformismo de Rahner perante o ensino e a mentalidade do tempo que não divisava que sete séculos se interpunham entre Rahner e S. Tomás, necessariamente separados por problemáticas diversas; tal ocorrência desviou-o da filosofia para a teologia (cuja análise se afasta do nosso objectivo), onde a sua pesquisa foi não somente vasta, mas profunda e inovadora, e dificilmente compreensível sem os seus pressupostos de ordem filosófica.

Deste modo, Rahner tenta repensar os grandes temas do tomismo: *repensar* e não repetir: «Em geral — afirma Rahner —, nunca é possível atingir o genuíno conteúdo filosófico da doutrina dum filósofo, por meio duma simples colecção de frases e por mera repetição verbal; só por uma criadora exposição pessoal dessa doutrina filosófica é que isso se consegue. (...) A nossa intenção é só esta: um discípulo de Tomás de Aquino vai dizer como compreendeu o grande Mestre... Se o compreendeu bem ou se o deturpou, não é problema que se possa resolver por simples apelo a uma inexistente unanimidade da Escolástica, mas só por um novo olhar para S. Tomás e para aquilo de que ele fala»<sup>2</sup>. Assim, partindo dele, projecta-o na filosofia moderna e contemporânea, especialmente atraído pela fecundidade do método transcendental kantiano, pela obra de Hegel, e seduzido pelo pensamento de Heidegger, reconhecível no conjunto da sua obra (não somente na terminologia — «existencial», «luz do ser», «luminosidade do ser», etc. —, mas também na temática, sobretudo de inspiração antropológica). De facto, um eclectismo de influên-

<sup>2</sup> Karl Rahner, «A Verdade em S. Tomás de Aquino», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 7 (4) Outubro-Dezembro 1951, pp. 354-355; o sublinhado é nosso. Doravante citaremos este artigo pela sigla *VTA* (do título do artigo).

cias<sup>3</sup> marca a obra de Rahner, elaborada contudo segundo um sistema pessoal e original.

A sua tese<sup>4</sup>, publicada dois anos após a rejeição, versa acerca do problema do ser, visto na sua conexão originária e geral com a teoria tomista do conhecimento humano, de que se indagam as condições de possibilidade. Como prolongamento lógico, seguiu-se, em 1941, *Ouvinte da Palavra* [*Hörer des Wortes*]<sup>5</sup>, que desenvolve o núcleo da filosofia rahneriana em ordem aos pressupostos antropológicos duma filosofia da religião; no entanto, tal como em Heidegger, um dos seus Mestres predilectos, interroga-se, para esse fim, acerca do ser, mas partindo do Homem e não do mundo. Deste modo escreve: «Heidegger quer, portanto, retroceder para além deste tradicional ponto de partida: o que o homem é enquanto tendo de fazer (...) com todos os seres não pode ser determinado apenas a partir do *logos*. Deverá ser a metafísica estritamente ontologia? Deverá interpretar-se a noção de ser a partir da compreensão lógica do ser

<sup>3</sup> A esse eclectismo, patente na sua obra, se refere várias vezes o autor, como por exemplo: «Podem censurar-me de cair no eclectismo. Mas onde existe hoje no mundo uma filosofia e teologia sistemáticas, sem serem por isso suspeitas do eclectismo, porque têm fontes provadas de origem diversa?» (K. Rahner, «Erfahrungen eines Theologen», in *Herder Korrespondenz*, 38 (5) 1984, p. 228). E ainda: «Recuso-me, (...) a ser condenado a estar submetido a um só sistema filosófico bem determinado» («Interdisziplinäre Dialog und Sprache der Theologie», in P. Imhof e H. Biallowons (eds.), *K. Rahner im Gespräch*, II, Munique, 1983, p. 232).

<sup>4</sup> *Geist in Wel* [1939], Munique, Kösel-Verlag, 1957; tradução francesa: *L'Esprit dans le Monde*, tr. de R. Givord e H. Rochais, Paris, Maison Mame, 1968; tradução espanhola: *Espíritu en el Mundo*, tr. de A. A. Bolado, Barcelona, Ed. Herder, 1963. Esta sua tese analisa toda a problemática pressuposta pelo artigo sobre a «conversio ad phantasma» (*Summa* I, qu. 84, art. 7.º), onde Rahner situa o ponto nevrálgico, na obra tomista, da possibilidade do conhecimento.

Usaremos, nas nossas referências, a sigla *EM* (correspondente às iniciais da tradução portuguesa do seu título) e anotaremos também a paginação relativa à edição alemã e traduções francesa e espanhola, separadas entre si, respectivamente, pelo sinal /; estas referências dizem respeito à segunda edição da obra, revista por J. B. Metz, discípulo de Rahner. Conservamos, em virtude da sua peculiaridade, as expressões originais latinas de S. Tomás do texto de Rahner, aqui por nós traduzidas.

<sup>5</sup> *Hörer des Wortes*, consiste numa sequência de lições sobre os fundamentos da filosofia da religião, pronunciadas por Rahner nos «Salzburger Hochschulwochen 1937», publicadas em 1941; em 1963, a pedido do autor, J. B. Metz apresentou uma nova edição revista (Munique, Kösel-Verlag). A tradução francesa teve por título *L'Homme à l'écoute du Verbe*, tr. e ed. comparada por J. Hofbeck, Paris, Maison Mame, 1968, e a tradução espanhola, *Oyente de la Palavra*, é de A. E. L. Ros, Barcelona, Ed. Herder, 1967. Usaremos a sigla *OP* (correspondente às iniciais da tradução portuguesa do título), e faremos referência às três edições, segundo a metodologia adoptada na nota anterior.

pelo pensamento? Esta é precisamente a questão para Heidegger. Se desde sempre a problemática do ser tivesse sido posta transcendentemente, o problema estaria basicamente resolvido: o homem é *logos*. A única coisa que faltaria seria interpretar essa proposição cada vez com mais rigor; a problemática da filosofia ocidental não conheceu outro horizonte. Na realidade, Heidegger acredita que encontrou em Kant tentativas para romper este círculo, e na linha da sua própria solução; para além de Kant ele está consciente de ser o primeiro desde Platão a fazer ressurgir a grande questão transcendentemente acerca do ser, sem a conceber antecipadamente como *ontologia*. Isto significa colocar a questão «O que é o homem?», enquanto ainda a relaciona com a questão do ser em geral, num plano inteiramente novo e original. Heidegger designa isto, como definiu, *ontologia fundamental*. O seu conceito — que consequentemente excluirá o especificamente lógico — pode ser caracterizado do modo seguinte: *a ontologia fundamental é a analítica do homem como suporte das relações com o ser, a analítica existencial de «este-homem-concreto», deste existente, deste «presente»: Dasein, segundo a terminologia de Heidegger (...)*.

Consequentemente, possuímos agora o conceito formal da filosofia existencial, um conceito formal, vazio, mudo, relativo ao conteúdo com o qual será enriquecido com a introdução do princípio a seguir indicado. Podemos defini-lo da seguinte forma: *a filosofia existencial no sentido de Heidegger é a investigação transcendental do que o homem tem sido até agora à medida que ele levanta a questão do ser, uma investigação que rejeita a instância tradicional nesta matéria — exclusivamente intelectual — e considerada com a intenção de fornecer uma resposta à questão do ser em geral: ontologia fundamental, como a base de toda a metafísica que daqui em diante poderá reclamar-se de científica»*<sup>6</sup>. Portanto, se Rahner parte de S. Tomás, distingue-se contudo do tomismo tradicional que se apoiava numa visão cosmocêntrica, inserindo-se antes na senda da filosofia moderna,

<sup>6</sup> Karl Rahner, «The concept of Existential Philosophy in Heidegger», *Philosophy Today*, 13 (2-4) Verão 1969, pp. 130-131.

Este artigo foi primeiramente publicado com o título «Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger», em *Recherches des Sciences Religieuses* (30, 1940, pp. 152-171), assinado por Hugo Rahner (seu irmão); contudo, Karl Rahner confirmou posteriormente, por carta, a autoria do artigo, que veio a ser de novo publicado em tradução inglesa, lida e aprovada pelo autor, em *Philosophy Today* (pp. 116-137), conforme se lê em nota da p. 127.

mormente em Heidegger, e com uma obra de índole primordialmente antropológica.

## 1. O ponto de partida: a pergunta metafísica

### 1.1. A problematidade da pergunta

Karl Rahner não situa o ponto de partida do conhecimento metafísico no conteúdo objectivo da consciência abstraído da sua inerência a um sujeito psicológico e do seu valor ontologicamente representativo, isto é, do conteúdo da consciência considerado como objecto fenomenal; não parte também do seio da realidade extramental, como objecto de conhecimento, como o fizera Tomás de Aquino. Rahner, pretendendo um diálogo com a filosofia moderna a partir de Kant, procura compreender a metafísica na sua peculiaridade transcendental-apriorística; se o pensar humano é sempre necessariamente histórico, tenta repensar a metafísica impregnada das possibilidades sempre historicamente emergentes. Assim, apresenta como ponto de partida o facto da absoluta necessidade que o homem tem de *interrogar*: «A pergunta é, antes de mais, a única obrigação, a única necessidade, a única realidade que não podemos pôr em questão e à qual o homem que interroga está ligado, o único círculo no qual a sua interrogação está encerrada, o único *a priori* pelo qual é arrastado. O homem interroga necessariamente.

Ora esta necessidade só pode fundar-se no facto de que o ser apenas se revela ao homem enquanto é susceptível de interrogação, no facto de que o próprio homem é enquanto ele «pergunta pelo ser», de que ele próprio existe como interrogação sobre o ser»<sup>7</sup>. O homem 'tem que'

<sup>7</sup> EM, 71/69/73. A pergunta é, assim, o ponto de partida metafísico irredutível.

No entanto outros pontos de partida têm sido propostos. Entre eles, recorde-se a *dúvida*, enquanto motor de superação do que não é incondicionalmente certo, visando, com uma redução ao «eu», atingir a certeza de si mesmo. A dúvida, que remonta a S. Agostinho, encontrou em Descartes um dos mais vigorosos defensores, na medida em que a certeza do *cogito ergo sum* é apresentada como a que resiste à possibilidade da dúvida. Deve também mencionar-se, dalgum modo, a *epoché* de Husserl e o seu método fenomenológico de redução ao «Eu puro». Donat e J. Vries, nas respectivas *Crítica*, começam também por prescindir metodicamente da certeza natural e fundamentam a epistemologia na certeza originária reflexa dos juízos de consciência. Porém, pode indagar-se sempre se é possível ainda duvidar, enquanto não posso duvidar se posso e devo perguntar: «a dúvida supera-se pela pergunta, não a pergunta pela dúvida».

Por outro lado, o *juízo* tornou-se o ponto de partida da metafísica néo-escolástica, sobretudo a partir da obra de J. Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique*, 5. Le

perguntar pelo ser na sua totalidade, se quer em absoluto 'ser'; essa pergunta constitui o âmago da sua realidade ôntica, pela qual supera a sua primitiva ingenuidade. A pergunta é, então, um ponto de partida irreduzível; a pergunta é o *a priori* dos «a prioris» e, como fonte de dedução transcendental, a pré-compreensão de todas as respostas. «A pergunta pelo 'ser no seu conjunto' é, no entanto, a única questão de que o homem se não pode desviar, que ele 'tem que' pôr se quer simplesmente ser, pois que somente nela o 'ser no seu conjunto' (e portanto também o seu) lhe é dado enquanto susceptível de interrogação»<sup>8</sup>. Esta necessidade radica na indigência originária do ser humano. Na verdade, o homem é no ser, não o possui:

*thomisme devant la philosophie critique* (op. cit.), e, ainda, com J. B. Lotz, A. Marc, W. Brugger, etc., na medida em que no juízo se realiza a posição de um conteúdo com a exigência duma validade incondicionada, como condição de possibilidade do próprio juízo. Assim, escreve Maréchal: «Para que o método transcendental seja aplicável à crítica dos nossos conhecimentos, importa, pois, já que toda a aprioridade conota, numa condição formal, um carácter dinâmico, que sejamos capazes de perceber, por reflexão, a actividade imanente do nosso pensamento no ponto preciso em que esta penetra e põe em acto o elemento material das nossas representações; é necessário que alcancemos o *intellectus in actu* na sua própria identidade com o *intelligibile in actu*; por outras palavras, é necessário que o objecto pensado nos seja dado, imediatamente, à reflexão, não como «coisa morta», mas como «passando da potência a acto», como fase de um «movimento» ou de um «devenir» intelectual» (op. cit., p. 61). E, nesta lógica, afirma mais adiante: «se é verdade que somente o juízo nos faz tomar consciência do objecto como objecto, podemos pôr como tese que o produto sintético do juízo constitui o verdadeiro *dado imediato* e o ponto de partida natural da reflexão crítica» (ib., p. 131). Contudo, o juízo não é ainda um ponto de partida inquestionável; sobre ele exerce-se ainda a pergunta acerca da sua radicalidade originária: a pergunta, portanto, precede-o. O homem, antes de ser o que julga, é o que *interroga*.

Karl Rahner foi, segundo cremos, o primeiro que pôs a pergunta como o ponto de partida metafísico. Partindo das exigências do método transcendental kantiano, e na senda do seu mestre Heidegger (pois, para este o ser deve considerar-se como aquilo pelo qual o ente é ente, e, desse modo a pergunta acerca do ser dirige-se ao homem como «ser-aí», e caracteriza-se plenamente, na compreensão do ser, como o «lugar» (Ortschaft) da verdade do ser), também, para Rahner, a pergunta é um começo que se fundamenta a si mesmo; por ela se revela a incondicionalidade do ser, e o juízo pressupõe, então, um horizonte anterior de validade incondicionada. Se a atitude rahneriana é inicialmente crítica, ela torna-se terminativamente metafísica; nesta via, foi E. Coreth quem, na sequência de Rahner, analisou a *pergunta*, de modo radical e vigoroso, como o pressuposto inquestionável da metafísica «metódico-sistemática» (cf. E. Coreth, *Metafísica — Una fundamentación metódico-sistemática* [1961], tr. de R. Areitio, Barcelona, Ed. Ariel, 1964 (sbt. I especialmente pp. 73-111).

<sup>8</sup> *qf* Escreve também: «A pergunta metafísica é precisamente a tematização, a repetição explícita, conceptualmente elaborada, da pergunta que o próprio homem necessariamente é enquanto existe: a pergunta do 'ser no seu conjunto'. Enquanto per-

«o homem, a partir da primeira pergunta (que se realiza sempre sobre o fundamento da 'pergunta pelo ser'), é *quodammodo omnia* [de certo modo tudo], e, entretanto, não o é ainda, não é ainda nada, *tabula rasa, materia prima in ordine intellectus* [matéria prima do ponto de vista do intelecto], porque ele interroga precisamente acerca do que visa quando põe a pergunta pelo 'ser no seu conjunto'. (...) Não se pode dizer, com uma palavra, donde surge este perguntar. Parte de nada, pelo simples facto de englobar a totalidade para encetar a sua marcha; e por ser o que pergunta sobre o 'ser no seu conjunto', começa o homem já pelo seu termo, porque lhe é necessário saber já alguma coisa do 'ser no seu conjunto' para sobre ele interrogar, ao mesmo tempo que testemunha, pela sua interrogação, que não constitui o próprio termo, mas é um homem finito. Assim, o ponto de partida da metafísica está determinado por uma peculiar unidade dialéctica: o ponto de partida é o homem que interroga, que, como tal, está já inscrito no 'ser no seu conjunto'. Este ponto de partida da metafísica é também o seu limite, porque é uma pergunta, e que nenhuma resposta pode ultrapassar o horizonte que a pergunta já havia delimitado. *Posterior investigatio veritatis nihil aliud est quam solutio prius dubitatorum*<sup>9</sup> [é uma dúvida inicial que leva à posterior investigação da verdade]. Deste modo, o ponto de partida metafísico comporta uma dualidade e uma unidade: é o próprio homem que interroga e que, como tal, está inserido na totalidade do ser: «com efeito, a pergunta metafísica não recai nem sobre isto nem sobre aquilo, mas sobre tudo ao mesmo tempo, sobre a totalidade do ser na sua problematicidade. E esta pergunta sobre o 'ser no seu conjunto' não pode ser concebida nem colocada como interrogando a partir de alguma coisa que estivesse «ao lado», ou «fora» ou «acima» dela, e que fosse possuída sem problema»<sup>10</sup>. Por outro lado, a metafísica que tinha o privilégio de ser reconhecida como ciência fundamental e fundamentadora das demais, torna-se também ela problemática e busca a sua justificação no próprio ser que a elabora — o homem. A preocupação de Kant acerca de *como* é possível a metafísica, como ciência, orienta toda a sua filo-

gunta transcendental, a interrogação metafísica é a forma elevada à potência conceptual, dessa mesma pergunta do ser. Esta, no seu exercício, torna o homem consciente do que ele é no fundo de si mesmo: o que deve absolutamente pôr a pergunta do ser» (EM, 72/70/74).

<sup>9</sup> EM, 74/72-73/76-77.

<sup>10</sup> EM, 72/71/75.

sófia transcendental para o problema do homem<sup>11</sup>. Então, a pergunta sobre o ser revela uma abertura, uma «antecipação» do ser, peculiar da estrutura fundamental do homem, e que constitui o carácter distintivo da sua espiritualidade. Por outro lado, a necessidade desse perguntar torna-o contemporâneo com o ente que a formula, isto é, é pergunta sobre o próximo homem: metafísica e antropologia surgem, pois, numa originária unidade<sup>12</sup>. Este o ponto de partida da metafísica rahneriana: metafísica nitidamente antropológica — o homem é «*espírito no mundo*».

### 1.2. A «luminosidade» do ser

Pelo facto do homem se interrogar acerca do ser não se segue que ele possua já um saber do ser em geral. Na verdade, para que possa interrogar-se acerca do ser na sua totalidade e para que a interrogação seja possível, o homem necessita de saber algo do objecto da interrogação, porém não por um saber conceptual; de contrário, a pergunta não seria possível e estaria superada através desse saber. O *pré-saber* de que parte o homem para que a interrogação se processe, não é também um nada vazio a preencher pela fecundidade da sua fantasia; é a necessidade unívoca imposta de, interrogando, indagar acerca do ser em geral; concomitantemente, o homem manifesta-se como ser finito. Com efeito, Rahner escreve; «Se o homem não se encontrasse, interrogando, e, como tal, finito, em presença do ser e no ser em geral, poderia, à vontade e segundo a sua própria escolha, a partir dum ponto qualquer desse ser, englobar na sua interrogação esse ser tomado como um todo. Se pudesse determinar, a seu gosto, esse nada, ponto de partida da sua interrogação, estaria já junto do 'ser no seu conjunto' de tal modo que o possuiria, e não teria nada mais que perguntar. Qual é, portanto, o «ente» junto do qual o homem, encontrando-se sempre já necessariamente, é chamado em presença do 'ser no seu conjunto'? São as coisas do mundo, ele próprio com a sua corporeidade, ao mesmo tempo que tudo aquilo que pertence ao espaço e ao meio da sua vida corporal»<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Cf. Cf. K. Rahner, «Presentación», in J. Aleu, *De Kant a Maréchal — Hacia una metafísica de la existencia*, Barcelona, Herder, 1970, p. 11.

<sup>12</sup> Com efeito, Rahner escreve: «Uma metafísica humana é, assim, ao mesmo tempo, uma análise do homem. A pergunta sobre o ser e sobre o próprio homem que interroga, formam uma unidade original e sempre integral» (OP, 53/76/53).

<sup>13</sup> EM, 75/73-74/77-78.

Quer dizer, a pergunta refere-se à unidade e totalidade prévias como condição de possibilidade para que, nesse horizonte do ser, o ente em particular possa ser reconhecido como sendo<sup>14</sup>; deste modo, a pergunta não se dirige para o ente como tal, mas para o ser na sua totalidade, no qual se pode efectivar a pergunta pelo ente particular e, como tal, ser conhecido.

Manifesta-se também então, a *diferença ontológica*, isto é, entre o *ente* e o *ser*; com efeito, não se pode perguntar pelo ente nem conhecê-lo sem indagar do fundamento do ente — o ser do ente. Neste sentido, Heidegger acusou a metafísica ocidental de olvidar a diferença ontológica, isto é, aquilo em que se fundamenta o ente enquanto ente, havendo-se contentado com uma análise da sua essência, esquecendo-se do que o pode tornar inteligível — o ser do ente.

Tomando-se como ponto de partida a pergunta, supera-se também o idealismo; na verdade, o idealismo reconhece somente um saber produtivo e não propriamente um *perguntar pressuputivo*. Há, então, uma dialéctica entre *conceito* e *realização*, isto é, entre o saber conceptualmente explícito e tematicamente realizado, e o saber atemático, não aferido conceptualmente de modo reflexo, que adquire uma determinação ulterior progressiva, apreendendo o ponto de partida cada vez mais plenamente quanto ao seu conteúdo, num género de «*mediatez mediada*», para usar a linguagem hegeliana.

Por outro lado, «a única coisa certa é que o homem está em presença do 'ser no seu conjunto' enquanto se encontra já no mundo. O «*status praesentis vitae, quo passibili corpori conjungitur*» [estado da vida presente, pelo qual se une a um corpo passível] é o único «estado» no qual se encontra o homem que interroga acerca do ser (...). E ainda que o homem quisesse eximir-se desse lugar de toda a sua interrogação — pela mística, ou pelo suicídio, ou de qualquer outro modo — e se pudesse assim alcançar um outro lugar duma compreensão do ser, teria não obstante começado nesta terra. Com isto fica claro que, para S. Tomás, há apenas *um único* conhecimento no qual o homem é ele mesmo: o conhecimento do 'ser no mundo'. Nesta única situação, o homem é chamado perante o 'ser no seu conjunto'. É a partir desse lugar que ele [S. Tomás] se entrega à investigação metafísica»<sup>15</sup>. Assim, para a compreensão da natureza e possibilidade do conhecimento metafísico, deve primeiramente ter-se

<sup>14</sup> E. Coreth, *op. cit.*, p. 105.

<sup>15</sup> EM, 76/74/78.

em conta a análise do conhecimento desse ser-no-mundo, que é o homem.

Então, não se pode interrogar acerca do 'ser no seu conjunto' sem afirmar ao mesmo tempo a cognoscibilidade de princípio, isto é, um certo conhecimento efectivo *a priori* do ser em geral; não se pode interrogar relativamente a um puro incognoscível nem mesmo dum desconhecido. Toda a pergunta radica no que é interrogável e que, por conseguinte, é consciente e conhecido no próprio facto de perguntar. *Quidquid enim esse potest, intelligi potest*<sup>16</sup> [com efeito, tudo o que pode ser, pode ser inteligível]; a pergunta metafísica contém, pois, a afirmação da *compreensibilidade* fundamental de todo o ente no ser: «*Omne ens est verum* [todo o ente é verdadeiro]. Todo o ente é um objecto possível de conhecimento, porque o ser do ente é «*compreensibilidade*»<sup>17</sup>. Como observa Rahner, «o conhecimento não se produz *per contactum intellectus ad rem intelligibilem* [pelo contacto do entendimento com o inteligível]; ao contrário: ser e conhecer são o mesmo: *idem intellectus et intellectum et intelligere* [a coisa entendida e o entender é o mesmo que o entendimento]. Conhecer é o ser-para-si do ser, e este ser-para-si é o *ser* do ente». E continua Rahner: «o ser é o único fundamento que faz brotar de si, precisamente como a sua característica própria, o conhecer e o ser conhecido, fundando assim a possibilidade intrínseca duma prévia, essencial e interna relação de ambos. O conhecer é a subjectividade do próprio ser. O próprio ser é a unidade originalmente *unificante* do ser e do conhecer na sua *unidade realizada* do ser conhecido. Neste último, ser e conhecer não se encontram ambos por acaso, meramente de facto e do exterior, mas actualizados na sua relatividade original recíproca»<sup>18</sup>.

Assim, a perfeita actualidade entitativa do intelecto é o conhecido em acto, proposição essencial que é reversível: o conhecido em acto deve, para ser ele mesmo, tornar-se a actualidade entitativa do próprio intelecto<sup>19</sup>. A plena actualidade ôntica do intelecto é o inteligível em acto e, para ser conhecido actualmente, o inteligível deve ser também a actualidade ôntica do intelecto. «Conhecer — escreve Rahner — é concebido como subjectividade do próprio ser, como ser-para-si do ser. O próprio ser é já a unidade originalmente

<sup>16</sup> Cf. EM, 81/79/83-84.

<sup>17</sup> OP, 56/81/57.

<sup>18</sup> EM, 82/80/85.

<sup>19</sup> Cf. EM, 83/81/85.

unificante do ser e do conhecer, é *onto-lógico*; e toda a unidade actual do ser e do conhecer no processo do conhecimento é só a elevação a uma potência superior dessa síntese transcendental que o ser é «em si»<sup>20</sup>. Nesse estádio, o ser não é nem a essência, nem a existência enquanto acto real das essências, nem o Absoluto, nem o «ens commune» e vazio da lógica; o ser é um primeiro estado de todos os desenvolvimentos posteriores, por ele tornados possíveis: o ser é um *Vorgriff* (antecipação), um *a priori*.

O método peculiar de *Espírito no Mundo* resulta, pois, do carácter entitativo que Rahner confere ao *a priori* do ser, no qual se fundamentam todas as questões. Se a noção do *a priori* é «uma peça essencial do kantismo e a própria força da sua revolução copernicana»<sup>21</sup>, a transcendentalidade agora funda-se no *ser do espírito*. Trata-se, portanto, dum novo género de transformação do ponto de partida kantiano, efectuando-se uma confluência originária e primordial do objectivo e do subjectivo; entretanto, e talvez seja essa a razão do procedimento de Rahner, dá-se novo vigor ao lugar do antropológico — o homem como «*espírito no mundo*»; é que a base metafísica radical da posição rahneriana apoia-se no *homem* como «espírito encarnado»; o *quodammodo omnia* [de certo modo tudo] tomista é também reformulado: *omnia*, o homem é ser na sua totalidade, embora *quodammodo*; sendo «presença-no-ser», o homem está efectivamente «presente-a-si»: é necessariamente *omnia*. A necessidade transcendental, representada pela antecipação *a priori* do ser, torna-se necessariamente ontológica em virtude da natureza *real* do espírito.

Confere-se, pois, uma base real ao domínio da transcendentalidade, e, desse modo, ao 'ser no seu conjunto'. «O 'que tem' de perguntar é ser porque, na pergunta sobre o ser, está já junto do ser, e contudo, não o é, porque não está ainda junto do 'ser no seu conjunto'. Portanto, o ser que 'tem que' perguntar é não-ser, é débil no seu recôndito mais íntimo de ser. A sua potência de ser é finita, por isso 'tem que' perguntar, por isso não é pura e simplesmente para-si»<sup>22</sup>. A finitude da potência de ser do ser que pergunta manifesta-se na necessidade da interrogação metafísica, pela qual se descobre como não sendo o ser absolutamente, como não sendo conhecimento pleno. Karl Rahner dissipa de novo qualquer pretensão idealismo, na medida em que a possibilidade de conhecer é correlativa

<sup>20</sup> EM, 83/81/86.

<sup>21</sup> Cf. M. Dufrenne, *La notion d'a priori*, Paris, P.U.F., 1959, p.2.

<sup>22</sup> EM, 85/83/87-88.

da possibilidade de ser: um ente é presença-a-si enquanto é ser<sup>23</sup>; em linguagem tomista, o *verum* é uma determinação transcendental do *ens*. A pergunta acerca do ser em geral reverte-se, pois, sobre o ser capaz de fazer essa pergunta: é, portanto, uma pergunta sobre o homem.

Contudo, o homem só tem consciência de si enquanto é consciente de outra coisa: o homem necessita de algo diverso de si para se alcançar a si mesmo; como tal, a categoria de «espírito finito» é um enunciado abstracto. Ora, a dinâmica da interrogação pelo ser, revela-o como abertura ao ser em absoluto, ao mesmo tempo que o manifesta como ser *no mundo*; a actividade cognoscitiva implica o «voltar-se para o exterior» como momento prévio e necessário do retorno à interioridade; por outras palavras, o homem é «espírito no mundo»; mas de tal forma espírito que lhe é necessário ser sensibilidade para ser espírito; com efeito, ele está estruturado segundo a dupla coordenada de espaço e tempo.

## 2. A sensibilidade: receptividade intuitiva do conhecimento

### 2.1. O conhecimento do outro pela sensibilidade

A pergunta, enquanto pergunta particular, somente é possível porque algo previamente determinado se expõe à pergunta e enquanto se lhe manifesta (despertando a pergunta), mas que também se lhe oculta (de contrário a pergunta não seria já possível, mesmo superflua, porque superada no seu conhecimento). Se o 'outro' é, na sua essência, simultaneamente patente e oculto, isso significa que não é 'posto' pelo sujeito, mas 'dado', apreendido por um conhecimento de tipo *receptivo* (e não *produtivo*); deste modo, a realização do perguntar pressupõe um conhecimento receptivo. Com efeito, se na presença-a-si, o ser é uma dimensão essencialmente indeterminada, e se, pela experiência, se constata que um ente não é susceptível de presença-a-si, o ser desse ente é ser dum 'outro': «Se conhecer é a presença-a-si do ser, significando o conhecimento do «outro», essencial e entitativamente, enquanto *objectum proprium*, um ser para-outro e fora-de-si, o ser do cognoscente sensível só pode ser compreendido como o meio oscilante entre uma perda de si mesmo

<sup>23</sup> Cf. EM, 85/83/88.

na alteridade da *matéria* e uma independência intrínseca do ser perante ela, de modo que o acto sensível é, numa unidade indiferenciada, material (*actus materiae*) e, enquanto acto material, acto de afirmação do ser (da *forma*) em face da matéria (*actus contra materiam*)»<sup>24</sup>.

Assim, a possibilidade de um conhecimento receptivo como o humano somente é compreensível com a condição de esse ser cognoscente estar entitativamente dividido de si mesmo, isto é, pelo facto de não ser pura e simplesmente o seu ser próprio mas o ser de um 'outro', de tal modo que qualquer realidade de ser própria seja, imediatamente, uma realidade de ser estranha. «Este puramente 'outro', ao qual um ser deve estar antecipadamente entregue para que uma intuição receptiva dum outro determinado possa atribuir-se-lhe, deve, por um lado, ser um princípio real do cognoscente, mas, por outro, não pode ter o ser de si e em si mesmo. Porque, enquanto ser, estaria submetido à lei segundo a qual ser significa presença-a-si do ser. E então esse ser do cognoscente, que pertenceria a outro que é ser por si mesmo, seria precisamente conhecido como ser desse ente em-si para-si, sem que pudesse ser conhecido *como* outro. Esse «não-ente» real, cujo ser é um ser separado de si mesmo, chama-se em linguagem tomista *materia prima*. Um conhecimento receptivo apenas é essencialmente concebível como ser de algo material, é sensibilidade»<sup>25</sup>.

Entretanto, Karl Rahner procura elucidar a materialidade do cognoscente receptivo com o objecto particular sensível. A espécie sensível deve ser produzida quer pelo objecto sensível quer pela sensibilidade, como actualidade própria de ambos. Ela caracteriza-se, por um lado, como determinação real do objecto pela qual este influi na sensibilidade — em conformidade com o princípio da intuição como fundamento do conhecimento<sup>26</sup>; por outro lado, o objecto adquire, por essa determinação, a capacidade de presença-a-si, correspondente à sua potência de ser: ela é, pois, também a determinação

<sup>24</sup> EM, 93-94/91-92/95-96.

<sup>25</sup> EM, 92-93/90-91/95.

<sup>26</sup> Rahner afirma ainda: «Se, portanto, não há *species expressa* na sensibilidade externa, e a própria coisa deve ser intuída, então a *species sensibilis (recepta)*, pela qual o objecto sensível e a sensibilidade se identificam (*sensibile in actu est sensus in actu*) só pode ser algo pertencendo à própria coisa. Este deve, portanto, no seu em si, penetrar no *medium* da sensibilidade. A *species sensibilis* é uma determinação real da própria coisa» (EM, 99/97/101).



produzida pelo sujeito cognoscente como a sua actualidade própria; enfim, o cognoscente acede, pela *species*, à presença-a-si que lhe é própria, isto é, uma presença-a-si mediada pela presença-a-outro<sup>27</sup>. Sendo a sensibilidade intuição do 'outro' enquanto tal, compreende-se que ela deva ser passiva; com efeito, «se à impressão procedente de fora, e objectivamente dum modo posterior à determinação produzida pelo objecto, sucedendo apenas ao acto de percepção como reacção espontânea à determinação vinda de fora, o dado percebido seria a actualidade do próprio ser produzido por uma tal reacção, e, portanto, a realidade própria do sujeito e não uma realidade diferente. Por conseguinte, a determinação produzida pelo objecto não deve entender-se como um impulso preparatório em direcção ao qual a sensibilidade produziria o seu acto e, nele, o seu objecto «intencional»; ao contrário, essa determinação, isto é, a *species*, que é a actualidade do próprio objecto é, no seu ser formal, conduzida à consciência na sensibilidade como faculdade passiva, de tal modo que a determinação recebida pela sensibilidade tem lugar no próprio interior do acto sensível»<sup>28</sup>. Contudo, a potência de ser conferida ao objecto sensível deve-se à sensibilidade: «a realização própria do objecto sensível deve ser idêntica à realização própria da sensibilidade (à recepção «passiva» da *species*)»<sup>29</sup>. Deste modo, segundo Rahner, manifesta-se uma característica essencial da sensibilidade: «Se a potência de ser da *species sensibilis*, que constitui o seu carácter consciente, está fundada na própria sensibilidade, e isso de tal modo que esta confere essa potência à *species* recebendo-a passivamente, é necessário que a sensibilidade esteja sempre já actualizada a esse «nível de ser»; enquanto *actus materiae* dum tal potência de ser, ela é portanto sempre, por si, posse do mundo. Por conseguinte, num último sentido, o objecto sensível não penetra no interior dum a sensibilidade; mas esta, enquanto *actus materiae*, já penetrou sempre no exterior do mundo, e, enquanto *actus contra materiam*, ela é sempre dum tal potência de ser, que, o que penetra nela

<sup>27</sup> Observa também o autor: «Para S. Tomás, como para Kant, não há intuições que não sejam sensitivas. E quanto à intuição sensível, quanto à sua verdade, certeza e essência metafísica, diremos, muito de passagem, que, segundo S. Tomás, a sensibilidade como tal, ao atingir o ser concreto atinge-o na sua própria realidade. A «impressão gravada na receptibilidade da nossa consciência» é, simultaneamente e em estrita identidade, uma realidade do próprio objecto sensível e da sensibilidade como tal» (VTA, 357-358).

<sup>28</sup> EM, 105/102-103/106-107.

<sup>29</sup> EM, 107/104/108.

está já também, por esse facto, reflectido sobre si, consciente, e significa uma delimitação formal dessa posse do mundo que a sensibilidade é sempre já no seu próprio ser»<sup>30</sup>. Deste modo a sensibilidade se manifesta como a receptividade intuitiva do conhecimento.

## 2.2. *As estruturas a priori da sensibilidade*

Relativamente ao *espaço*, Rahner afirma que, se a sensibilidade é posse de um 'outro' (matéria prima), esse 'outro' deve afectar necessariamente a estrutura ontológica da sensibilidade. Ora, o «*mobile*» aparece como o *a priori* mais geral da sensibilidade.

A sensibilidade é a presença-a-si de um ser (forma) enquanto forma dum a matéria: «A matéria apresenta-se como o horizonte do nosso saber, horizonte vazio, em si indeterminado, em potência para todas as formas, e o receptáculo do que é conhecido, da *forma*»<sup>31</sup>; enquanto é em si mesma indeterminada, a *materia* não está intrinsecamente ordenada a uma forma determinada; eis porque ela mantém o ente, determinado pela forma, sempre em potência de 'não ser', de mutação — fundamento do movimento. Este, pelo qual alguma coisa passa dum estado a um outro, supõe um princípio uniforme indeterminado, no qual se realiza. Se a sensibilidade é *actus materiae*, deve por esse facto ter «como lei *a priori* o *motus*»; o objecto possível da sensibilidade é o ente enquanto sujeito ao movimento, como constituição fundamental do seu ser; se, por outro lado, a sensibilidade é *actus contra materiam*, também ela deve considerar-se como a mais alta afirmação possível, na matéria, da forma contra o movimento<sup>32</sup>.

Por outro lado, o quantitativo manifesta-se como *a priori* da sensibilidade, porquanto é pela matéria que a *forma* «se torna numerável como homogénea e multiplicada numa pluralidade de sujeitos»; quer dizer, pela *matéria*, «uma actualidade de ser torna-se «quantitativa»», singular<sup>33</sup>. O quantitativo (espacial) é o *a priori* da sensibilidade em geral; mas os sentidos particulares não estão indi-

<sup>30</sup> EM, 107/105/109.

<sup>31</sup> EM, 110/108/112.

<sup>32</sup> Como salienta o autor, o movimento é, portanto, aquilo em que a própria sensibilidade continuamente se desenvolve (o *motus* é índice de materialidade e a sensibilidade *actus materiae*), e, por outro lado, aquilo contra o que se afirma a sensibilidade (enquanto é *actus contra materiam*) (cf. EM, 112/109/113).

<sup>33</sup> Cf. EM, 114-116/111-113/115-116.

ferentemente justapostos: «o ser quantitativo é uma característica da sensibilidade em geral, se ela deve ser uma posse imediata do outro enquanto tal. Mas então, a sensibilidade é apreendida num ponto que se situa ainda antes da sua manifestação possível em múltiplas e diversas faculdades sensíveis. (...) Podemos denominar este único todo da sensibilidade interna *sensus internus* (...), ou mais simplesmente ainda *imaginatio*»<sup>34</sup>. A forma *a priori* da imaginação, «faculdade liminar da sensibilidade em geral, é a espacialidade do múltiplo idêntico, em virtude do seu carácter quantitativo e material; para isto, a imaginação, como realidade já sempre actualizada, é intuição pura de ilimitada espacialidade»; dalgum modo se esclarece, «pelo menos em parte, que o fantasma é *actus imaginationis* enquanto fonte da sensibilidade, cuja forma *a priori* é o espaço como característica do múltiplo idêntico quantitativo. É para o acto desta *imaginatio* que se opera a *conversio* do intelecto»<sup>35</sup>.

Quanto ao *tempo*, segundo Rahner, o movimento não é uma série de estados que, sucedendo-se uns aos outros, o constituem: não é constituído por tais estados, mas, ao contrário, é ele que primeiramente os constitui; como tal, é gerativo do *tempo*. Com efeito, qualquer momento do *motus* contém em si o todo, que provém dum estado anterior que é já também uma tensão para um estado futuro. O que é susceptível de ser objecto da sensibilidade, porque a ela se deve entitativamente unir, apresenta-se submetido à lei do tempo; somente é objecto enquanto se distende, com a sensibilidade, no tempo, gerando este: «A sua duração deixa-se apreender de maneira sensível no seu em-si, como uma limitação da ilimitação potencial da mobilidade, constitutiva do tempo»<sup>36</sup>. Como o espaço, também o tempo se revela como lei *a priori* da imaginação.

No entanto, o espírito é abertura ao ser em geral, e é-o sempre e necessariamente mediante um ente espaço-temporal: espaço e tempo estão em íntima conexão, enquanto ambos brotam, segundo S. Tomás, da materialidade e do ser quantitativo.

A essência da sensibilidade determina-se em função da sua origem — a matéria; na quantidade, como expressão da matéria (em oposição ao qualitativo como expressão da forma), radicam espaço

<sup>34</sup> Cf. EM, 116-117/113-114/117-118.

<sup>35</sup> Cf. EM, 118-119/115-116/119-120.

<sup>36</sup> EM 123/120/123-124.

e tempo; estes caracterizam assim, de modo primordial e original, a imaginação, e com ela, a sensibilidade em geral.

Segundo Rahner, a sensibilidade atinge o objecto por intuição, com as formas *a priori* do espaço e do tempo, que ele inscreve na imaginação. É que o homem, na pergunta metafísica, está de tal modo situado que não pode franquear os seus limites, que lhe indicam como fazer a pergunta e, portanto, também já como responder. Interroga na qualidade de ente sempre já no mundo — sempre já no mundo, pela sensibilidade.

Ora o intelecto procede de outro modo; perante a sensibilidade, configura uma *antecipação*, um horizonte, que realizando a objectividade pela inteligência, não é mais que o 'ser no seu conjunto', ou, no vocabulário de S. Tomás, o *esse*; o ser não é concebido nem afirmado, mas co-afirmado; não poderia, pois, ser intuído.

### 3. A «presença-a-si» cognitiva

#### 3.1. A antecipação (Vorgriff) como condição de possibilidade do conhecimento

Nessa capacidade de 'presença-a-si do ser' vê Rahner o distintivo do espiritual, que constitui o homem como *sujeito*; os objectos são captados pelo espírito, mas este não se aquietar neles; apreende-os como etapas dum movimento orientado para o âmbito do cognoscível: o objecto particular não preenche esse âmbito; em cada acto cognoscitivo se dá concomitantemente uma *antecipação*, uma abertura ao ser em geral como horizonte em que se configuram cognoscitivamente os seres singulares.

Se o ser é acessível ao homem, espírito finito, isso sucede através do encontro com a materialidade, na sensibilidade: «O ser do homem é subsistente em si (...) *de tal modo que* (...) deve ser concebido como a realidade ou actualidade do outro, da matéria, como essencialmente subsistente em outro»<sup>37</sup>. Na realização do perguntar, o sujeito tem necessariamente um horizonte do 'outro': só contrastando-se do 'outro' se reconhece como ente finito; no entanto, no acto de perguntar, não nos é peculiar um conhecimento puramente produtivo; em tal caso, penetraríamos radicalmente na sua essência e, então cessaria o acto de perguntar. Ora, se o sujeito não determina

<sup>37</sup> OP, 154/217/163.

o objecto, é este que determina o sujeito; se podemos e devemos perguntar, isso significa que o sujeito conhece o 'outro' como o que está na sua frente (objecto), por meio do seu influxo e da recepção deste: é *espírito na matéria*, que conhece de modo receptivo, pela sensibilidade, o que somente é possível num meio de materialidade.

A sensibilidade não pode apresentar o 'outro' como objecto; a capacidade que possui o conhecimento humano de se distanciar do 'outro', dado na sensibilidade, pondo-o em questão, chama-se pensamento — pelo intelecto. O sujeito, de para-outro, torna-se para-si, mas isso apenas enquanto realiza a «*oppositio mundi*» pela objectivação. A metafísica tomista denomina esse facto de presença-a-si pela oposição ao outro, «*conversio ad phantasma*» [*infra*, 3.3.]. A *alteridade* do conhecimento provém da matéria, mas a sua *objectividade* requer ainda a antecipação do ser.

Antes de clarificar a possibilidade intrínseca desse retorno do sujeito cognoscente a si mesmo, Rahner insiste na sua originalidade efectiva, através de três indícios que se completam e se esclarecem mutuamente: o conceito, o juízo, a verdade deste.

1. Com efeito, escreve Rahner: «Quando em metafísica tomista do conhecimento se fala de *abstractio*, entende-se primeiramente a formação dum conceito universal. Um conceito universal é um conteúdo de conhecimento que existe em vários e pode ser dito de vários»<sup>38</sup>. Tal ordenação é essencial ao conceito; a *conversio* vem a ser precisamente a aplicação do universal a um 'isto': «É precisamente porque o sujeito libera o conteúdo do conceito universal da indistinção sensível do sujeito e do objecto (o que não implica de modo nenhum uma redução do seu conteúdo, pois que essa liberação não deve deixar atrás de si senão um 'isto' totalmente vazio), que o sujeito se conquista pela primeira vez opondo-se ao 'isto', retorna a si mesmo e adquire assim um objecto, podendo referir a este o adquirido, desse modo universalizado com esse regresso para si mesmo.

O retorno a si do sujeito cognoscente — continua Rahner — e a liberação dum elemento geral dos seus respectivos «sujeitos» é um único e mesmo processo. Assim, o conceito universal é de facto o primeiro indício da oposição entre sujeito e objecto, oposição que é a que torna possível uma experiência objectiva. A *abstractio* enquanto é aquisição do conceito universal é, por conseguinte, a realização desta

<sup>38</sup> EM, 132/130/132.

«*reditio (reflexio) subjecti in seipsum*»<sup>39</sup> [retorno (reflexão) do sujeito sobre si mesmo]. Alcançou-se, pois, um ponto de partida para compreender o segundo indício da *reditio in seipsum*, que é o juízo.

2. Na verdade, o conceito universal distingue-se do juízo, não como um elemento se distingue do todo, segundo o qual os conceitos (sujeito, predicado) apenas se uniriam posteriormente à sua constituição intrínseca, mas como uma síntese possível se distingue dum síntese efectivamente realizada entre sujeito e predicado.

A obscuridade dissipa-se, na medida em que, ordinariamente, o sujeito dum proposição não é um 'isto' totalmente indeterminado, mas é já a síntese dum 'isto' vazio e dum elemento universal conhecido; o mesmo vale para o predicado da proposição. Somente pela síntese afirmativa se alcança um conhecimento objectivo; ela não consiste em ligar conceitos, como se estes fossem os elementos absolutos do pensamento e o juízo unicamente a sua ulterior ligação, mas na ordenação do saber a um em-si; e, neste acto, os conceitos apresentam-se como elementos possíveis do juízo<sup>40</sup>.

3. Enfim, o terceiro indício da *reditio completa subjecti in seipsum* — a verdade. O que é verdadeiro ou falso não é a síntese concretiva como tal, mas a sua ordenação ao objecto na síntese afirmativa. Como afirma Rahner, «um juízo não é, para S. Tomás, a simples união dos conceitos, como tais, para, assim, formar um conceito mais concreto. Semelhante síntese concretizante (Heidegger chamar-lhe-ia síntese predicativa) é, segundo S. Tomás, ainda um *incomplexum*, ao qual, por exemplo, pertence também a definição. Para que haja, realmente, um juízo, e, por isso mesmo, verdade, requer-se mais; requer-se uma relação desta síntese concretizante para com a coisa como ela é em si (...). Esta síntese afirmativa ou objectivante, (pela qual somente existe um complexo, um juízo), a qual poderíamos chamar, também, como Heidegger, síntese «veritativa» — é, pois, o elemento constitutivo do juízo. Por isso

<sup>39</sup> EM, 134/132/134.

<sup>40</sup> Cf. EM, 137/135/137. Deste modo, como comenta F. P. Fiorenza, Rahner, tal como Kant, põs a questão de saber se a metafísica é possível por um sujeito votado a conhecer por intermédio dum intuição sensível — questão transcendental; contudo, diferentemente de Kant e com Maréchal, relevou o carácter dinâmico e afirmativo do juízo, para deduzir que ele apenas era possível supondo que faria mais que unificar os elementos diversos do conhecimento, tendendo para a realidade numenal do mundo (cf. F.P.Fiorenza, «K. Rahner and the kantian problematic», in K. Rahner, *Spirit in the World*, Nova Iorque, 1968, p. XLIII).

mesmo é também o elemento constitutivo da verdade, se esta síntese afirmativa de facto se realiza. Convém notar, além disso, que o sujeito e o predicado não desempenham na frase a mesma função. (...) o conceito objectivo do predicado refere-se, pela síntese afirmativa, à coisa como é em si (a qual se designa pelo sujeito da enunciação) de maneira tal que a síntese afirmativa tanto é condição da possibilidade da síntese concretizante como vice-versa»<sup>41</sup>. Dizer que a verdade significa uma relação do saber com uma realidade que é em si e que por essa síntese afirmativa se realiza a *reditio*, é admitir também que a verdade estabelece pela primeira vez essa oposição entre sujeito e objecto, a qual, sem a verdade, se torna impossível.

### 3.2. A antecipação como forma apriorística

A análise da sensibilidade permite compreender, na sua possibilidade, a intuição receptiva do 'outro'; como tal, não se apresenta como algo objectivo, de que se possa, julgando, emitir uma afirmação verdadeira. Na verdade, «porque se trata dum conhecimento em que o objecto é a coisa sensível na sua fenomenalidade sensível, compreende-se perfeitamente a razão por que, segundo S. Tomás, o conhecimento sensível, como tal, não pode ser falso, nem também, rigorosamente falando, verdadeiro. A aceitação consciente puramente passiva, — Hegel diria consciência (Bewusstsein) sem autoconsciência (Selbstbewusstsein), e Kant receptividade sem espontaneidade — permite, na sua passividade, que o objecto se introduza na receptividade dos sentidos daquele que conhece e assim se mostre como é; mas priva a sensibilidade do poder de se distinguir da sua impressão e do objecto, e de se pronunciar sobre ele como é em si. A sensibilidade experimenta sempre uma verdadeira realidade, mas não a pode enunciar por um juízo. Portanto está, como tal, rigorosamente, impossibilitada de ser verdadeira ou falsa»<sup>42</sup>. À capacidade de objectivação chama-se pensar; e, nas características do conhecimento universal, judicativo, verdadeiro, apreenderam-se os indícios da objectivação.

Pensando, o intelecto é presença-a-si; ao referir o elemento geral conhecido a algo singular, no juízo sobre algo, distancia-se por relação com o objecto. Assim, «se, portanto, a sensibilidade e os seus

<sup>41</sup> VTA, 356-357.

<sup>42</sup> VTA, 359.

objectos são as únicas fontes do conhecimento humano, um *intelligibile actu* [inteligível em acto] não pode provir da sensibilidade dum maneira simplesmente passiva, devendo somente a sua origem a uma actividade espontânea do próprio pensamento relativamente ao dado sensível, isto é, ao *intellectus agens*»<sup>43</sup>. O intelecto agente revela-se como a condição *a priori* da possibilidade de um «inteligível em acto». A inteligência é a faculdade de reconhecer como limitado o objecto da intuição sensível — somente assim ela pode universalizar a forma, liberando-a da sua «concreção» material; isto significa indagar da «condição de possibilidade daquilo que S. Tomás denomina *reditio subjecti in seipsum*», atitude distintiva do espírito com relação a todos os outros seres infra-intelectuais, e que poderíamos chamar modernamente, na linguagem de Hegel, autoconsciência (Selbstbewusstsein). Vem a ser a possibilidade do cognoscente se desprender da experiência sensível, de se manter livre acima dela, na necessária exteriorização, que se dá no ambiente da impressão sensível, julgando-a como verdadeira, a fim de se conhecer a si mesma como oposto ao mundo, ou, segundo a terminologia de Heidegger, de ser «existência» (Dasein)»<sup>44</sup>. Ora, isso apenas é possível na medida em que a inteligência, anteriormente à apreensão da forma singular, determina todo o campo das suas possibilidades; e assim, em contacto com a forma concreta e sensível, conhece o carácter concreto como uma limitação dessas possibilidades, o que lhe permite reconhecer a própria forma como multiplicável nesse campo. A esta capacidade, o autor denomina-a *antecipação* (*Vorgriff*), e relaciona-a com o *excessus* tomista: «A antecipação pode interpretar-se mais exactamente como o impulso do espírito para a totalidade dos seus objectos

<sup>43</sup> EM, 147/144/146.

<sup>44</sup> VTA, 360. Aí escreve também: «Portanto, se perguntarmos em que se funda a Verdade do juízo, enquanto este é mais do que pura aceitação passiva dum impressão do objecto particular sensível como tal, chegamos, tanto em S. Tomás como em todos os grandes metafísicos do conhecimento, desde Platão até Hegel, a um princípio de Verdade anterior à impressão sensível. Tal princípio vê-o S. Tomás não na linha de Platão, Plotino, Agostinho, Boaventura, Malebranche num «a priori» objectivo, que, como um segundo reino do objecto imediatamente acessível ao homem, transcende os objectos particulares apreendidos pelos sentidos, mas na linha de Aristóteles, Kant e Hegel, num «a priori» formal do mesmo espírito espontâneo. Quer dizer, esse princípio não tem por fundamento a Verdade objectivamente vista como ideia, luz de Deus, Deus, etc.; o seu fundamento, falando à maneira de S. Tomás, está numa luz da própria inteligência, que informa, objectiva, conceptualiza e julga os dados do conhecimento sensível» (VTA, p. 360).

possíveis, porque é somente assim que pode ser experimentada a limitação dum objecto particular de conhecimento. Enquanto horizonte de antecipação, essa totalidade não pode ser a soma ulterior dos objectos possíveis, mas a sua unidade originária»<sup>45</sup>. No horizonte da antecipação, são conhecidos os objectos particulares como algo que não preenche esse âmbito absoluto, como 'recortados' nesse horizonte, como limitados.

Pode também entender-se a finitude dum objecto particular em função negativa do conhecimento dum positividade do ente; 'função negativa', porque a antecipação, ainda que implique o ilimitado, é já a negação do limite do objecto particular. O espírito humano exerce-se no interior dum diferença cujos extremos são, por um lado, a indefinidade privativa da matéria, vazio desprovido de forma, e, por outro, a indefinidade negativa da forma, ausência ainda não determinada por uma limitação intrínseca. Se se chamar 'ente' à matéria especificada pela forma e 'ser' à forma iluminando a matéria, dir-se-à que o acto de conhecimento se desenvolve no meio da diferença ontológica entre o ser e o ente; iluminada pelo ser (*esse*) através do pensamento, a matéria não é mais um em si opaco e concentrado em si mesmo, mas um ente que participa no existir real.

Quanto ao termo final para o qual a objectividade cognoscitiva solicita, Rahner transforma a teoria kantiana, segundo a qual o espírito não supera o horizonte da intuição sensível submetida ao espaço e ao tempo; como seria possível, segundo Rahner, saber que a totalidade dos objectos do conhecimento é finita sem afirmar implicitamente que a antecipação transcende essa finitude? De certo modo, Rahner denuncia em Kant uma contradição entre a afirmação e o conteúdo da hipótese; o espírito, atreito às categorias espaço-temporais, deveria afluir ao nada e não a um conceito de totalidade — tese extrema sustentada por Heidegger, que «é assim a consequência de

<sup>45</sup> EM, 155/152/154. Afirma adiante: «O horizonte da antecipação somente pode revelar-se na consciência reflexa da antecipação como tal, ainda que a antecipação, por sua vez, só possa converter-se em objecto temático com a indicação dum horizonte. Por outras palavras, a antecipação (e o seu horizonte) torna-se consciente quando o conhecimento, no próprio acto da apreensão do objecto singular, se descobre a si mesmo no seu radical movimento de transcendência sobre o objecto singular, ao conhecer o seu objecto de tal maneira no horizonte dos seus possíveis, que a antecipação se revela a si mesma no impulso para a totalidade dos objectos» (EM, 156/153/154).

Kant enquanto se opõe ao idealismo alemão»<sup>46</sup>. Eis-nos, pois, situados, por Rahner, no cruzamento da matéria e do espírito.

A inteligência, voltada para a totalidade dos objectos possíveis, exerce a sua transcendência universalizando a forma dada à sensibilidade; mede a amplidão do seu domínio experimentando a limitação dos objectos concretos solicitados para o conhecer, informando o material sensível e construindo o «inteligível em acto», síntese entre o material sensível e o princípio *a priori* do espírito: esta forma apriorística, sob a qual se apreende o elemento sensível, na metafísica tomista do conhecimento, não é mais, ontologicamente, que o movimento dinâmico da inteligência para a totalidade absoluta dos objectos que são acessíveis à inteligência humana como tal (...). Porque esta tendência dinâmica da inteligência, que Hegel chamaria «apetite» (*Begierde*) se apreende a coisa sensível particular, conhece-se esta como finita, isto é, como incapaz de preencher na sua limitação o espaço deste dinamismo»<sup>47</sup>. A «luz» do intellecto agente é, pois, a forma *a priori* sob a qual a espontaneidade do espírito apreende o material sensível.

### 3.3. O conhecimento humano na plenitude da «presença-a-si»

A abstracção realiza a abertura para o ser, pelo intellecto agente; a «*conversio ad phantasma*» desperta a inteligência para a leitura do dado com o qual a sensibilidade permanece em relação imediata; assim, a «conversio» é uma característica própria e intrínseca da própria abstracção, na medida em que ela é somente sinal de que a abstracção se realiza «vindo do mundo» e apenas pode subsistir como «vindo constantemente do mundo». O conhecimento humano, enquanto *conhecimento*, caracteriza-se pelo apriorismo do intellecto agente; enquanto *humano*, determina-se pela «*conversio ad phantasma*», da qual dá razão o intellecto possível. «A essência do *intellectus possibilis* deixa-se, sem dúvida, — afirma Rahner — definir dum maneira relativamente simples, pelo modo do nosso conhecimento: é esse ser que é presença-a-si pelo conhecimento dum outro»<sup>48</sup>. Deste

<sup>46</sup> Cf. OP, 81/118, na 1.ª edição; por conseguinte, não consta na tr. espanhola, que não inclui alusões ao texto da 1.ª edição da obra.

<sup>47</sup> VTA, 363.

<sup>48</sup> EM, 249/243/241. O «*fantasma*» é, basicamente, uma representação mental dum objecto de conhecimento, e, como tal, é determinativo do acto de conhecer. É, portanto, simultaneamente um objecto para a mente e um instrumento da mente, isto é,

modo, o princípio activo do conhecimento requer o concurso do «fantasma», que configura determinações quase materiais; esta «moção» da sensibilidade pelo intelecto, exerce-se primariamente

um dado mental da percepção sensível e um instrumento de abstracção. Neste sentido, a mente humana está originalmente em potência para conhecer; contudo, não tem nenhuma ideia inata; o único sentido em que se podem chamar inatas às ideias é pela capacidade natural para a sua abstracção e formação.

A função essencial do intelecto agente é abstractiva, exercida sobre o fantasma (imagem) da fantasia (imaginação); quer dizer, pela sua capacidade natural, torna visível o aspecto inteligível do fantasma, revela o elemento formal e potencialmente universal a partir dos seus elementos particulares, imprimindo-o no elemento potencial do entendimento humano — intelecto possível — cuja reacção é o conceito. Não obstante, ainda depois de abstrair a espécie inteligível, o intelecto exerce a sua actividade de conhecimento mediante uma «conversão», um «retorno ao fantasma», em que apreende o universal, e desse modo tem um conhecimento reflexo da coisa particular representada pelo fantasma: assim, a apreensão sensitiva de Sócrates permite à mente abstrair o «homem» — elemento universal; porém, tal ideia abstracta é um meio de conhecimento, um instrumento de conhecimento para o intelecto, somente na medida em que este «retorna» ao fantasma e pode assim formar o juízo de que Sócrates é um homem. Sendo a fonte do conhecimento intelectual a percepção sensível, e dependendo dela, S. Tomás, diz que o intelecto não pode conhecer senão pela «conversio ad phantasma» (retorno ao fantasma).

Kant concebe também a imaginação (Einbildungskraft) como faculdade mediadora entre o entendimento e a sensibilidade, como produtora de *esquemas*: um esquema é, em geral, uma regra para a produção das imagens que delimitam (esquematisam), permitindo a aplicação objectiva das categorias. Contudo, o esquema não é uma imagem, mas representa um procedimento geral para a constituição das imagens. No entanto, se para S. Tomás a imagem resulta dum processo sensorial sobre a qual se efectua a abstracção intelectual, para Kant a imagem é um produto da potência da imaginação que actua segundo um esquema produzido por si mesma: para Kant, o objecto tem que adequar-se à mente, e não vice-versa. Todavia, o esquema, sendo uma determinação do sentido interno *segundo o tempo*, efectuado pela imaginação mas também sob certo influxo do entendimento, recorda dalgum modo a «conversio ad phantasma» tomista — núcleo determinante da plenitude objectiva da «presença-a-si» cognitiva, segundo Rahner. Assim, Rahner pergunta: «Que significa *conversio ad phantasma*? A expressão enuncia que o universal intelectual, a *species intelligibilis* em sentido estrito, é somente conhecida naquilo que é conhecido sensivelmente e, deste modo, numa conversão ao conteúdo sensível. Já vimos que o *intelligibile* em sentido estrito é a luz do *intellectus agens*, a estrutura *a priori* do próprio espírito, estrutura conhecida enquanto é a *forma* do que é conhecido sensivelmente. Assim, a *conversio ad phantasma* não é, por conseguinte, outra coisa que a *illustratio phantasmatis per lumen intellectus agentis*, pela qual a abstracção está já realizada. *Conversio ad phantasmata* e *abstractio* são aspectos dum único processo, indissolavelmente relativos um ao outro numa prioridade recíproca. Enquanto a abstracção só é concebível por uma «penetração» da luz do *intellectus agens* «em» o fantasma, a *conversio* é logicamente anterior à *abstractio*; enquanto a *conversio*, como processo espiritual «consciente» supõe já um saber espiritual, portanto uma *abstractio*, esta precede a *conversio*» (EM, 270/263/260).

na potência sensitiva mais elevada, que forma as sínteses imaginativas e esquemas.

A imaginação, como tal, não é a faculdade de criar imagens, mas significa o aspecto criativo da mente humana, que forma imagens mentais das coisas particulares, possibilitando que delas se abstraíam ideias gerais. A fim de determinar o próprio objecto, o intelecto «volta-se» para a imaginação (e para o fantasma aí produzido), em ordem a inteligir a natureza universal aí existente; este «voltar-se para o fantasma», está no centro da principal obra filosófica de Rahner — *Geist in Welt*; aí sublinha que, no pensamento tomista, o fantasma torna o conhecimento intelectual possível e estabelece uma base para o conhecimento metafísico: com efeito, o espírito pode suprimir a limitação do ente concreto por *negação* e pensar o objecto metafísico por «excesso» — que é o acto mais originário do espírito —, como sua estrutura *a priori*, enquanto abertura, pela *antecipação*, para a totalidade do *esse*. O objecto do entendimento é o inteligível, e o objecto sensível apresenta-se como próprio e natural da sua apreensão; mas nada é inteligível senão enquanto participa do ser: quer dizer, enquanto entendimento *humano*, tem o seu ponto de partida nos sentidos, nos seres materiais; mas enquanto *entendimento humano*, não se circunscreve aí, mas ordena-se ao ser em geral. De facto, Rahner poderia também ter titulado essa sua obra de *Conversio ad phantasma*, já que o conhecer significa plenamente «espírito no mundo»; mundo é a realidade da imediata experiência do homem; o conhecimento metafísico surge do imediato contacto do espírito com o mundo mediante a permanente ordenação do intelecto à sensibilidade — pela *conversio intellectus ad phantasma*. Assim, a *conversio* não é apenas o «voltar-se do espírito para a sensibilidade», que precederia logicamente o conhecimento do universal como uma condição de possibilidade; é o próprio movimento do espírito, pelo qual o conteúdo sensível é informado pela estrutura *a priori* do espírito, isto é, como projectado no horizonte da antecipação e, por isso, conhecido na sua universalidade; a *conversio* significa, em suma, a relação dum acto do espírito a um acto da sensibilidade.

Deste modo, «*cogitativa* e *conversio* dizem, no fundo, de maneira imediata, a mesma coisa, ou se queremos observar que *cogitativa* designa primeiramente uma faculdade, e *conversio* uma realização actual do conhecimento, podemos também afirmar: a *cogitativa* é a faculdade da *conversio ad phantasma* (...): a *cogitativa* é o nome

correspondente ao facto de a sensibilidade estar constantemente mantida no seu princípio livre que a faz brotar»<sup>49</sup>. A cogitativa designa, dalgum modo, o carácter espiritual da sensibilidade; ela é o «meio da livre espontaneidade do espírito (*intellectus*) e da recepção do outro reencontrado na sensibilidade (*passivus*)»<sup>50</sup>. Novamente se revela que a metafísica rahneriana é profundamente de índole antropológica: enquanto activo, o intelecto manifesta-se como forma subsistente (para-si), enquanto passivo, como forma da matéria (para-outro). Rahner pretende também, de certo modo, propor a unidade alma-corpo de tal modo que seja impossível a auto-realização do espírito à margem da matéria. O homem é corpo para ser espírito e é espírito enquanto se corporaliza; esta unidade indissolúvel de espírito e matéria manifesta-se de modo eminente, como vimos, na actividade cognoscitiva; o corpo é a auto-realização espaço-temporal do espírito, aquilo por que o sujeito se realiza no mundo; a alma necessita da própria matéria, na medida em que, tal como o intelecto possível por relação com o fantasma, ela é para-si com a condição de ser para-outro.

#### 4. A matriz antropológica: liberdade e historicidade

##### 4.1. A liberdade como transcendência do singular:

Põe-se, contudo, a questão: porque é que o espírito, fazendo brotar de si a sensibilidade, não se exaure no outro, na matéria, de tal modo que nela se plasma como apenas existindo no outro? Rahner alega que o fim para que se projecta o espírito «não é o outro, a *materia*, e por conseguinte, tão pouco a sensibilidade, mas a totalidade do ser, (...). Assim, o espírito, fazendo brotar a sensibilidade, transbordou já a amplitude desta; enquanto princípio que a faz brotar, o intelecto é o que primariamente brota do sujeito substancial e é assim anterior a qualquer estreiteza da sensibilidade. (...) Assim, deixando-se brotar na sensibilidade o espírito permanece todavia livre. É uma forma da matéria, que é uma forma *in se subsis-*

<sup>49</sup> EM, 303/294/291.

<sup>50</sup> EM, 308/299/296. Refere também o autor: «A faculdade de julgar como faculdade de síntese do *a priori* geral do espírito com o dado sensível *a posteriori* é constituída pela potência imaginativa pela qual o próprio espírito se configura e se plasma a si mesmo no âmago da sensibilidade» (EM, 311/302/299).

*tens*. E, por isso, a sua estrutura *a priori* é forma do fantasma e, no entanto, forma que é presença-a-si, ela é consciente, como estrutura do dado sensível, do singular dado na sensibilidade, mas de tal modo que não obscurece a sua universalidade absorvendo-se na singularidade»<sup>51</sup>. Por outras palavras, o 'outro' só pode ser possuído cognoscitivamente, se o cognoscente se torna o 'outro' — sensibilidade. O 'outro' só pode ser conhecido como tal, se o cognoscente, ao mesmo tempo que é 'outro', e precisamente porque o é, é presença-a-si, enquanto opera o seu 'ser-em-outro' na 'tendência para-si mesmo', transcendendo-o.

Também a possibilidade da negação é apresentada por Rahner como índice da liberdade: o conhecimento é sempre conhecimento dum sensível (*conversio*), mas, enquanto é objectivo, tal conhecimento exige como condição da sua possibilidade a *antecipação*, que permite conhecer o sensível concreto como limitado, isto é, *negado*; a «negação» é o índice da liberdade do espírito na sua união com a sensibilidade. O espírito finito, transcendendo o limite pela *antecipação*, reconhece o limite enquanto limite; e assim, pode superar a negatividade do finito, vislumbrando a positividade da totalidade do ser, através duma negação da negação. Compreende-se, com os pressupostos já delineados, que a antropologia rahneriana esteja essencialmente atravessada pela tensão entre *o que é* o homem como realidade e o querer ser como *possibilidade a realizar*.

A estrutura da liberdade humana corresponde, então, à do conhecimento: ela manifesta-se no exercício da transcendência do particular exercida pelo espírito. O homem é livre porquanto transcende o sensível concreto que o solicita. «Do mesmo modo que, no conhecimento, o espírito se opõe, pela sua transcendência, ao objecto finito como tal, e se compreende assim como sendo em si mesmo, assim no conhecimento dos valores, o espírito apreende, pela sua transcendência para o valor absoluto, a finitude dos valores singulares dados, e se apreende deste modo em si mesmo como oposto, na acção, a um valor, portanto como livre»<sup>52</sup>. A *antecipação* indicia-lhe a via da *diferença* libertadora, instaurada entre *si mesmo* e o *objecto*; tal como o conhecimento não é absorvido na intuição, a liberdade não se reabsorve na facticidade; actuando na *Umwelt* e na história, ela anuncia um campo indefinido de possibilidades. Procurando clarificar a noção

<sup>51</sup> EM, 296-297/288/284-285.

<sup>52</sup> OP, 128/183/135.

da «analítica existencial do *Dasein*», Rahner insiste na significação heideggeriana do *Dasein* e da «existência»: «*Dasein* exprime não somente «ser-presente-aí», o «existente» de facto, no sentido estrito do termo, não portanto alguma coisa afirmável de tudo o que nos rodeia; ele é antes (...) o ser humano de cada qual, cada um de nós, caracterizado essencialmente por poder pôr a questão acerca do ser, que é *a sua conatural transcendência que o orienta para o ser*; daqui também a capacidade de se compreender a si mesmo por uma via determinada, de *dispor de si mesmo*, de tomar esta ou aquela atitude relativamente a si mesmo. E, *reciprocamente*, o homem é designado, por Heidegger, *existência (Existenz)*, enquanto ele é de certa maneira objecto desta autodisposição livre, atributo do *Dasein*<sup>53</sup>. Mas esta incursão para o ser não é uma evasão para fora do mundo da contingência e da facticidade: com efeito, ela realiza-se na limitação duma operação determinada. A liberdade é a passagem, exercida através da escolha, entre eventualidades em número indefinido, para a limitação duma realização finita.

A liberdade manifesta-se em virtude do espírito, que, sendo transcendência para o ser em geral, é, necessariamente, indiferença perante o objecto particular, enquanto incapaz de constituir-se como termo adequado dessa transcendência. Daqui se extrai uma outra peculiaridade: a relação essencial do espírito finito para com o Absoluto, faculta-lhe uma absolutez que não pode ser destruída nem compensada por valores infrapessoais. A liberdade, portanto, reveste o carácter *teo-lógico*, mesmo onde o Absoluto não é captado tematicamente numa objectivação categorial.

#### 4.2. A relevância da historicidade humana

A historicidade aparece na obra de Rahner, não somente como uma qualidade nova, mas como exigência da índole espaço-temporal do espírito encarnado e da sua liberdade: «a historicidade especificamente humana somente se manifesta aí onde a acção da liberdade se desdobra na comunidade de outras pessoas livres, e no interior do mundo, isto é, no espaço e no tempo; aí onde os actos inteligíveis da liberdade devem desenvolver-se no espaço e no tempo, para se manifestar, aí onde eles necessitam do espaço-tempo, para ser»<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> K. Rahner, «The concept of Existential Philosophy in Heidegger», *a. cit.*, p. 131.

<sup>54</sup> *OP*, 165/232/176. Todo o capítulo XI desta obra é dedicado à historicidade.

O homem não percorre simplesmente a esfera do temporal no presente: o homem é o *sujeito* que se possui a si mesmo, idêntico na fugaz sucessão de instantes, apesar das exigências do tempo como totalidade.

O tempo, compreendido não como sucessão amorfa de momentos indiferenciados mas como eixo da acção livre do espírito, é *história*. Ora, pela sua condição essencialmente encarnada, o espírito humano não actua num «reino invisível» da transcendência, mas segundo as coordenadas espaço-temporais, onde se inscreve pela sua corporeidade. Para além do influxo kantiano, encontramos de novo a matriz heideggeriana de «ser em situação» (*Befindlichkeit*). Sendo, por outro lado, a matéria um elemento da sua essência, o homem, por si mesmo, faz do espaço e do tempo os momentos internos da sua existência<sup>55</sup>; o homem manifesta-se como aquele ente, cujo conhecimento é receptivo, e, por conseguinte, como ser-na-matéria (para-outro); pela natureza do conhecimento, a actualidade do seu ser é actualidade da matéria. «Isto significa que, para bem compreender a sensibilidade humana, se deve concebê-la como provindo do espírito e da sua necessidade. (...) Para se tornar espírito, entra na matéria; o homem penetra no mundo para estar ante o ser que se estende mais longe que o mundo»<sup>56</sup>; o homem tem, pois, uma compreensão do ser, em e através do conhecimento sensível.

Resulta também que o homem é um indivíduo entre outros; a sua existência inscreve-se, portanto, comunitariamente nas coordenadas espaço-temporais. Liberdade e historicidade, como determinações essenciais da natureza humana, manifestam uma outra face da matriz filosófica da obra rahneriana — o *homem como espírito no mundo*: «Portanto, para o homem, espírito finito e receptivo, o ser apenas é luminoso na luminosidade do ente material; somente há relação ao ser em geral com os entes materiais; não há saída para Deus senão entrando no mundo. E uma vez que a saída para Deus só é possível na estrutura *a priori* do homem como espírito, na transcendência que lhe é peculiar, portanto num retorno a si, podemos igualmente afirmar que o homem não pode realizar o retorno a si que lhe abre o ser e Deus, senão na saída para o mundo, tomado como mundo comunitário (*Mitwelt*) e como mundo ambiente (*Umwelt*)»<sup>56</sup>. Por isso a obra de Rahner, distanciando-se duma perspectiva idealista, implica uma reflexão sobre a experiência

<sup>55</sup> Cf. *OP*, 161-164/226-231/171-174.

<sup>56</sup> *OP*, 174/245/186-187.



histórica do homem; sendo *espírito* é radica mente histórico — *no mundo* —, pois só aí surge a singularidade da liberdade na materialidade do sensível: «É evidente — diz Rahner — que essa liberdade constitui um momento essencial da historicidade do homem. Uma verdadeira historicidade apenas se encontra aí onde há unicidade e imprevisibilidade da liberdade»<sup>57</sup>. A orientação à história funda-se na constituição ontológica humana, de tal modo que a essência do homem é caracterizada com maior nitidez e mais rigor, definindo-o mais como «espírito *histórico*» do que como espírito finito (expressão demasiado abstracta). A historicidade não é, portanto, algo que advenha ao homem facticamente.

\*  
\* \* \*

*Espírito* situado no *mundo*, o homem utiliza-o na sua realização. Conhecer é afirmar o mundo, superando-o: «O homem está num mundo de entes que se lhe apresentam como seus objectos. Não está somente num «mundo ambiente» como parcela, como objecto à deriva, está perante um mundo de que se distingue pensando e agindo. Ele «julga» as coisas à medida que age com elas. Não tem somente um qualquer contacto cognitivo com as coisas, como o poderíamos supor nos animais, mas, julgando, opõe-se ao objecto de conhecimento. (...) Não somente experimenta e vive esse mundo ambiente, mas julga-o, e assim o constitui em mundo. (...) O seu conhecer não consiste simplesmente em tornar-se um com o outro num meio de indiferença entre interior e exterior, entre sujeito e objecto — o que é a essência da sensibilidade, (...) — mas o seu conhecimento consiste em que o homem saindo para apreender as coisas, retorna tão plenamente a si mesmo como «sujeito», diferente do mundo apreendido na sua saída — que se reconhece a si mesmo como sujeito numa oposição que o distingue do objecto outro e o-posto (*ob-jectum*, *Gegen-stand*)»<sup>58</sup>.

O reconhecimento do particular processa-se por uma determinação, e portanto, por uma limitação ontológica: ela implica, como condição de possibilidade, o dinamismo indefinido da antecipação: «é a antecipação sobre o ilimitado que é em si já a negação do finito,

<sup>57</sup> *OP*, 165/232/175.

<sup>58</sup> *OP*, 72/104-105/74-75.

porque, transcendendo-o, revela a finitude do ente finito de que é a condição de possibilidade. É o sim ao ilimitado que permite a negação e não inversamente. É portanto inútil postular uma transcendência para o nada que, precedendo qualquer negação de que seria o fundamento, deveria revelar a finitude dum ente. O carácter positivamente ilimitado do horizonte transcendental do conhecimento humano mostra em si a finitude de tudo o que não esgota este horizonte. Não é verdade que é o nada que nadifica, mas é a infinidade do ser, visado pela antecipação, que desvela a finitude de qualquer dado imediato»<sup>59</sup>.

Deste modo, os fundamentos metafísicos da antropologia rahneriana constituem uma base crítica da teologia; o seu objectivo foi mostrar que a teologia é possível, porque o homem, em virtude do seu conhecimento *a priori* do ser, é capaz de ir além do horizonte espaço-temporal para escutar a Revelação livre do Absoluto — daí o título, *Ouvinte da Palavra* [*Hörer des Wortes*]. Rahner fez, então, para a teologia, o que Kant havia feito para a matemática, a geometria, a física, a ética: estabelecer as condições *a priori* que a tornam possível. Reclamando-se do método transcendental, pode também afirmar: «Quando uma ciência, qualquer que seja o seu objecto, se torna realmente filosófica, no sentido específico do termo — e a teologia deve sê-lo, em razão mesmo da sua natureza — então, nela, qualquer questão concernente a qualquer objecto, implicará formalmente uma questão relativa ao sujeito cognoscente»<sup>60</sup>. Neste sentido, a antropologia não é um sector da teologia, mas a problemática que subjaz em cada um dos problemas teológicos em questão. O homem experimenta-se a si mesmo como aquele que vive a sua liberdade num tempo irreversível; o mundo, tornado expressivo pela liberdade, é também sobrenaturalmente significativo: constitui o cenário duma história da salvação; entende-se, pois, que Rahner postule que «toda a teologia tem de ser antropologia e vice-versa» — como amiúde Rahner faz questão em salientar nos seus escritos teológicos.

O seu pensamento filosófico merece bem o nome, como o próprio Rahner denomina, de «metafísica transcendental» ou «antropologia transcendental»<sup>61</sup>. Todavia, o método transcendental culminará depois na indagação das condições de possibilidade da Reve-

<sup>59</sup> *OP*, 81-82/117-118/84.

<sup>60</sup> K. Rahner, «Théologie et Anthropologie», in *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris, Cerf, 1967, p. 106.

<sup>61</sup> *Ib.*, pp. 100 ss.

lação em geral, reflectindo acerca das verdades de facto reveladas, examinando as suas condições *a priori*; fazendo-o, entra na «teologia transcendental», ou na «antropologia transcendental teológica»: esta a via depois percorrida por Karl Rahner

Na ânsia por decifrar o *enigma* humano, Rahner serve-se do método transcendental, pelo qual a pergunta metafísica — ponto de partida sempre presente — envolve simultaneamente o sujeito que a faz e as suas condições de possibilidade; no método transcendental, o sujeito não é uma simples mónada da realidade, mas imbrica com o horizonte da totalidade e, dentro desse horizonte, com as estruturas *a priori* do sujeito; manifesta-se, afinal, como ser finito: a *finitude* transparece porque o homem não pode ser consciência absoluta, porquanto *interrogando*, percorre o caminho da contínua compreensão. No entanto, «o conhecimento verdadeiro é também sempre uma tarefa existencial do homem; com efeito, arrasta-o tanto mais para si e para diante de si quanto mais lhe põe diante o ser como tal»<sup>62</sup>. Vislumbrando a ilimitada abertura ao ser em absoluto, vê-se a si mesmo no mundo — *espírito no mundo* —, expressão que compendia o itinerário da sua obra filosófica. Rahner procura reviver a obra de S. Tomás, transformando-a, com vista a conferir-lhe modernidade; mas somente com esse preço pôde, por uma criadora análise pessoal, pressupor e projectar na obra do Aquinense, um eclectismo de orientações antropológicas que a própria obra filosófica de Rahner patenteia.

ACÍLIO S. E. ROCHA

<sup>62</sup> VTA, pp. 368-369.