

Reflexões sobre a teoria do juízo a partir da segunda e terceira parte do *Ouvinte da palavra* de Karl Rahner

Rogério de Paula e Silva*

“Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben.”
Friedrich Nietzsche¹

RESUMO

Na segunda e terceira parte do *Ouvinte da palavra* é possível perceber uma teoria de juízo proposta por Karl Rahner, a qual recebe influxo principalmente do pensamento de Santo Tomás de Aquino. Este trabalho procura fazer uma discussão sobre a gnosiologia rahneriana, comentando-a sucintamente através de determinados intérpretes e também por intermédio do entendimento de alguns filósofos que, em certos aspectos, assemelha-se muito ao juízo do teólogo alemão. Eles estão situados desde o pensamento antigo (Platão e Aristóteles); passando pela filosofia neoplatônica (Plotino), patrística (Orígenes, Gregório de Nissa, Santo Agostinho e Pseudo-Dionísio), e escolástica (Tomás de Aquino e Duns Scotus); até chegar à contemporaneidade (Kant e Husserl).

PALAVRAS-CHAVE: cognição humana; teoria do juízo; ontologia; Karl Rahner

ABSTRACT

In the second and third part of *Hearers of the word* it is possible to perceive a theory of judgment proposed by Karl Rahner, which receives influx mainly from the thought of St. Thomas Aquinas. This paper attempts to make a discussion of the Rahnerian gnosiology, commenting it succinctly through certain interpreters and also through the understanding of some philosophers who, in some ways, are very much similar to the German theologian's judgment. They are situated from ancient thought (Plato and Aristotle); through Neo-Platonic philosophy (Plotinus), patristic (Origen, Gregory of Nyssa, St. Augustine and Pseudo-Dionysius), and scholastic (Thomas Aquinas and Duns Scotus); to the contemporary (Kant and Husserl).

KEYWORDS: human cognition; theory of judgment; ontology; Karl Rahner

1 Sobre o juízo

O homem, ao manejar as coisas que o rodeiam, as julga. Não possui somente um contato cognoscitivo com as coisas de seu mundo, como podemos

*Mestre em Reabilitação pela Escola Paulista de Medicina/Unifesp e mestrando em Filosofia, área de Metafísica, Ciência e Linguagem pela Universidade Federal de São Paulo. E-mail: rogiesu@gmail.com

¹ “Temo que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática”, apud Brague, 2013, p. 71.

admitir também entre os animais, mas ao julgar o conhecido o distingue de si; converte o ambiente de sua vida física e biológica em algo que está em oposição a ele (*ob-iectum, Gegen-stand*) em seu mundo. O homem é um sujeito frente a seu objeto. Seu conhecer não é somente fazer uma relação entre interior e exterior, sujeito e objeto, que é a essência da percepção sensível, mas retornar a si mesmo depois de ter experimentado sensivelmente o objeto de seu conhecimento naquilo que Santo Tomás de Aquino chama de *reditio completa subiecti in seipsum*. E é precisamente este completo retorno sobre si mesmo que caracteriza o homem dotado de espírito, distinguindo-o dos seres irracionais².

2 Sobre o ser e o conhecer

O ponto de partida da metafísica é a pergunta “necessária” acerca do que é o ser do ente. Ela é necessária porque faz parte da existência do homem, pois está contida em toda a frase do homem que pensa e fala, já que sem pensar ou falar não pode o homem em absoluto ser homem³. Rahner⁴ afirma que uma frase verdadeira não é composta apenas de uma síntese lógica de suas premissas, mas essa “objetivação” deve remeter a um “em si”, que é um saber prévio sobre o ser em geral. Por isso ele não precisa ser conduzido ao ser, mas sua compreensão do ser já está nele. Segundo o teólogo alemão, nem mesmo para Tomás de Aquino o saber acerca do ser em geral em cada indivíduo se daria somente posteriormente ao contato com um objeto sensível⁵.

²RAHNER, 1976, p. 81.

³*Ibid.*, p. 55-56 e 70.

⁴*Ibid.*, p. 57.

⁵*Nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit: quia non est intelligere sine phantasmate, [...]*(SANTO TOMÁS DE AQUINO, 1976, p. 721). “Com efeito, o intelecto humano, embora possa conhecer-se, contudo, o primeiro início do conhecimento tira do exterior, porque não há inteligência sem os fantasmas, [...]”. O fato de Santo Tomás de Aquino considerar que o conhecimento humano só pode se iniciar através do efeito, das imagens, de realidades sensíveis, de algo “extrínseco” de si, não o torna um empirista. Sobre a origem daquilo que podemos conhecer, Rahner está de acordo com Kant e este com Santo Tomás de Aquino, quando afirma “Que todo nosso conhecimento começa com a experiência, quanto a isso não há dúvida [...]. Se, porém, todo o nosso conhecimento se inicia com a experiência, isso não significa que todo ele provenha precisamente da experiência”. (KANT, 1998, p. 45). RAHNER (1976, p. 65) diz que o ponto de partida para a

As perguntas sobre o ser e o homem mesmo que questiona formam uma unidade original e sempre inteira⁶. Essas são o ponto de partida da metafísica e têm três aspectos:

- 1) Pergunta-se pelo ser em geral em todos os entes, em sua unidade.
- 2) Pelo ser em si;
- 3) Pelo ser de um ente enquanto tal.

A ciência particular pergunta por um determinado setor do ente. Já a metafísica pergunta por todo o ente, ou seja, pelo ser do ente em geral. Se nós perguntamos pelo ser é porque não temos a posse absoluta dele e porque distinguimos necessariamente o ser do ente. Essa preocupação em submeter esses três aspectos da questão do ser a uma análise metafísica a fim de descobrir o sentido do ser e de sua essência é importante para fundamentar a filosofia da religião⁷.

Segundo Rahner⁸, a primeira tese de uma ontologia geral é o entendimento de que a essência do ser é “conhecer e ser conhecido” em uma unidade original, como um estar consigo (*Beisich-sein*) em um estado de luminosidade (*Gleichtheit*), “subjetividade”, ou seja, o homem é espírito. Então, o ser para a metafísica só pode ser ponto de partida e ponto de chegada⁹. Quando perguntamos sobre o ser, é porque conhecemos algo dele, pois é impossível se questionar sobre algo que desconhecemos totalmente. Assim, afirma-se a cognoscibilidade do princípio de ser dos entes.

captação metafísica da essência do ato de conhecer não pode ser um objeto distinto de um cognoscente. Por isso, cita o Doutor Comum, que rechaça a concepção vulgar do ato de conhecer como um topar com algo, como um estender-se intencionalmente até “fora”. Rahner cita a *Suma contra os gentios* (II, 98) para dizer que o conhecimento não tem lugar *per contactum intellectus ad rem*. Para o teólogo alemão (1976, p. 83), o ser é o fundamento de todo juízo particular.

⁶RAHNER, 1976, p. 58.

⁷*Ibid.*, p. 58-59.

⁸1976, p. 60-61.

⁹Nota-se aqui uma semelhança com o neoplatonismo e a patrística grega. A ideia de emanção dos neoplatônicos, que é processão para Plotino, assim como para Boécio, *apud* SAVIAN FILHO (2008, p. 45), afirma o retorno das almas à sua natureza original. Em Orígenes também existe algo muito similar naquilo que ele chama de “restauração universal” (*ajpokatástasi*). Essa doutrina, que apregoa o retorno de todos os homens ao seu princípio espiritual e universal, também foi adotada por Gregório de Nissa (2011, p. 117).

Todo ser ou ente, afirma Rahner¹⁰, possui uma ordenação intrínseca a um possível conhecimento, que é *a priori* e necessária. Assim, o ser do ente e o conhecer formam uma “unidade” original, porque senão a referência de todo ente por si mesmo a um conhecimento seria somente uma referência “fática”, ou seja, o princípio, mas também o “fundamento” de todo o conhecimento se daria somente pela experiência, pelos efeitos, o que fragmentaria o ser¹¹. Isso faz com que o ser dos entes e o conhecer sejam correlativos pelo fato de serem originariamente em seu fundamento a “mesma coisa”¹².

Rahner¹³ recorre à metafísica tomista para afirmar que a cognoscibilidade é uma determinação transcendental de todo ente, mas isso não significa que ela seja dada ao ser exclusivamente de fora nem seja uma relação extrínseca ao ente mesmo, ou seja, somente entre ele e o objeto a ser investigado. A cognoscibilidade, por ser intrínseca e *a priori*, pertence e é parte da essência do ser¹⁴.

O teólogo alemão¹⁵ destaca o fato de que a ontologia tomista promulga um mesmo ponto de partida e de chegada para o ser de um ente humano e lhe concebe uma identidade entre o seu ser e o seu conhecer, em um estado de luminosidade, desde a sua criação. Porém, o fato do “ser” do indivíduo ser igual ao seu “conhecer” desde a sua origem, em certo sentido, não lhe dá pleno

¹⁰1976, p. 62.

¹¹ Isso faria com que somente o conhecimento empírico fosse reconhecido como verdadeiro. Segundo Husserl (2006, p. 61), o empirista considera ciência autêntica e ciência empírica como a mesma coisa.

¹² Cf. RAHNER (1976, p. 62).

¹³1976, p. 63.

¹⁴ De acordo com a *Suma teológica*, Ia-IIae, q.94, a.2 (In: TOMÁS DE AQUINO, 2010, p. 562), algo pode ser conhecido de um modo “em si” (*secundum se*) ou de outro modo, “quanto a nós” (*quoad nos*). Isto é, existem proposições que caem na apreensão de todos [juízos *a priori*], como o primeiro princípio indemonstrável que “não se pode afirmar e negar ao mesmo tempo” [princípio de não contradição] conforme livro IV da *Metafísica* de Aristóteles; mas também proposições somente que só podem ser conhecidas por sábios [juízos *a posteriori*] que entendem o que significam os termos das proposições. Por exemplo, aqueles que compreendem que o anjo não é corpo. Rahner entende que, para Tomás, um conhecimento *a priori* não significa que ele seja exclusivamente exterior ao ente humano, nem que o conhecimento *a posteriori* seja algo independente daquele que dá ser, e, por conseguinte, um conhecimento, por “antecipação”.

¹⁵1976, p. 63-64.

conhecimento de si desde a sua criação, porque senão o homem seria como Deus. Por isso, o filósofo alemão acredita na existência de graduações de ser:

Mas também para uma ontologia tomista este princípio é a porta de acesso para a intelecção mais essencial da identidade original de ser e conhecer, em um estar consigo, em um estado de luminosidade de ser para consigo mesmo, unicamente no grau em que – e por quanto – a um ente lhe ‘corresponde’ o ser (RAHNER (1976, p. 64).

Surge assim a concepção de “possessão de ser”, na qual somente Deus pode participar de forma absoluta, por ser o único ente de totalauto luminosidade, e de pura relação consigomesmo¹⁶. Quanto às substâncias separadas, Rahner entende que a elas cabe a noção tomista de graduações de ser. Todavia, segundo o próprio Tomás, isso já havia sido dito por Pseudo-Dionísio:

Com efeito, quanto mais uma substância separada é superior, tanto mais a sua natureza assemelha-se à natureza divina, e, por isso, é menos limitada, por se avizinhar do ente universal, perfeito e bom. Por isso, terá uma participação maior no ente e no bem. Por isso também as semelhanças inteligíveis existentes na natureza superior são menos multiplicáveis e mais universais. É o que diz Dionísio, que os anjos superiores têm ciência mais universal (*As hierarquias celestes* 12; PG 3, 292 CD)¹⁷.

Como já foi relatado anteriormente, o fato de perguntarmos pelo ser é sinal de que não o possuímos plenamente, caso contrário, não poderíamos

¹⁶Frangiotti (1998, p. 111), em sua introdução à obra agostiniana *A vida feliz*, cita uma das cartas paulinas para afirmar que “o conhecimento perfeito de Deus, isto é, aquele melhor do qual o homem nada pode possuir, o Apóstolo o espera só para a vida futura”: *Agora vemos como enigmas num espelho; depois veremos face a face. Agora, conheço imperfeitamente; depois conhecerei tão bem quanto sou conhecido* (1Cor 13, 12) (grifos nossos). Nota-se aqui a semelhança entre essa passagem bíblica e a noção de cognoscibilidade de Rahner, que afirma que a essência do ser é “conhecer e ser conhecido” (cf. *op.cit.*, p. 60-61). Isso leva a crer que o teólogo alemão poderia ter sido influenciado por esses versículos (além da filosofia neoplatônica, patrística e tomista) para construir seu discurso sobre os diferentes graus de ser. Entretanto, é preciso interpretar bem o que significa ver face a face, para que não se deixe levar pelo entendimento de que na vida futura o homem venha a possuir conhecimento absoluto de si, o que o faria possuir uma estrutura ontológica idêntica a de Deus, afinal, conforme Rahner (1976, p. 123), é no sentido da contingência humana que se descobre algo absoluto.

¹⁷SANTO TOMÁS DE AQUINO, 1990, p. 370.

refutar a interpretação panteísta, já que não teríamos necessidade nenhuma de qualquer questionamento, pois nos encontraríamos “em incontestável identidade com esse mesmo ser pelo qual se pergunta”¹⁸. O fato do homem se relacionar consigo mesmo demonstra que seu conhecimento é fragmentado e o afirma como finito, como algo contingente¹⁹. Em sentido semelhante, Plotino defende a tese de que somente o ser simples, por causa da sua infinitude e unidade plena, seria o verdadeiro auto pensante, ao passo que os entes particulares, por causa de sua mortalidade, dupla composição, e por apenas participarem da unidade divina, não poderiam ter o conhecimento da totalidade de si. Lima Vaz associa o “ser” ao “conhecer”, e por isso, ao citar a noção platônica de participação, também se posiciona da mesma maneira:

Porque aquele considerado como auto pensante, assim o é por razão de que é composto, e porque com uma das partes que existe nele pensa as restantes. De forma semelhante, com a percepção sensível, podemos apreender nossa própria figura e os demais caracteres de nosso corpo, mas ela não pode obter o verdadeiro pensar-se a si mesmo, pois assim não poderia haver conhecimento da totalidade de si mesmo, já que aquela parte que pensa os demais segmentos não poderia pensar a si mesma, e assim não seria um auto pensante, mas um heteropensante(*Enéadas* V 3 [49], 1, 5, 1998, p. 53).

[...] Platão busca o ser – que deve encontrar no *logos* sua expressão inteligível – não unicamente no termo estático de sua elaboração conceitual, como fizera Parmênides, mas no movimento mesmo que a alma conhece, no ato em que ela se pronuncia, ou seja, no “doxázein”, no ato de julgar. Em outras palavras, a unidade do ser em Platão não é uma unidade de identidade, mas uma unidade de participação. Se há juízo, há síntese; se há síntese, há diversidade; se há diversidade e síntese, há participação. Assim, o ser se revela como participação precisamente no ato judicativo. Platão viu claramente que, para uma inteligência em movimento, o ser, mesmo afirmado como uno na unidade de cada Ideia, desdobra-se, entretanto em relação, e o movimento da inteligência que conhece é, sob outro aspecto, uma síntese progressiva das participações do ser. Pela “dúnamis” da alma cognoscente, que se manifesta no juízo (*logismós*), aparece

¹⁸ Cf. RAHNER, 1976, p. 70.

¹⁹ *Ibid.*, p. 136.

também a linha dinâmica do ser (*Sofista* 247 e -249 b) e torna-se possível a superação do imobilismo eleático²⁰.

Portanto, cabe sim aos entes particulares possuir ser e estar consigo mesmo em uma luminosidade própria, porém não de forma absoluta, mas sim através de uma determinada graduação de ser, que se manifesta na medida em que esses entes em questão podem retornar a si mesmos²¹. Segundo Rahner²², como essa possessão de ser não é “verdadeira”, ou seja, em modo de identidade absoluta, a mesma se daria de forma analógica, o que faz pensar que o teólogo alemão imagina uma relação de semelhança dos homens com Deus no sentido platônico de “participação”. Os entes particulares “participam” em certo grau do ser divino, mas não o possuem de forma plena²³.

Gardeil²⁴ ressalta o fato de que Tomás de Aquino considerou outro tipo de analogia, que se posiciona entre a analogia de “atribuição” (dita, em Tomás, de “proporção”) e a analogia de “proporcionalidade”. Essa analogia intermediária, que é chamada de “transcendental” por Gilbert²⁵, seria uma tentativa do Aquinate de solucionar o problema da relação metafísica entre a unidade do Criador e a multiplicidade das criaturas, o que faz com que eles

²⁰LIMA VAZ, 2001, p. 63.

²¹RAHNER, 1976, p. 71. Na mesma obra, o teólogo alemão (p. 74-75) menciona Santo Tomás na *Suma contra os gentios* (IV, 11) para mostrar a *reditio rei in seipsam* como constituição dos diferentes graus de ser. A progressão no autoconhecimento faz com que o homem se “perceba” e se “compreenda” gradativamente.

²²1976, p. 75-76.

²³De acordo com IGLÉSIAS (2009, p. 96-97), o paradigma platônico de participação (μέγexiV) se caracteriza por empregar o vocabulário de semelhança (cf. *Parmênides* 132 D) em uma relação assimétrica e hierárquica. A presença da ideia na coisa que se lhe assemelha se dá na medida em que essa última é inferior (faulóteron) à primeira (cf. *Fédon* 74 E), ou seja, existe uma diferença radical entre o semelhante e aquilo a que ele é semelhante, entre o original e a imagem, como se pode observar no *Fédon* (100 C5), e na *República* (V 476 B). Portanto, para ela a semelhança em Platão não pode pressupor um modelo e uma cópia. Gregório de Nissa (2011, p. 99-101) também entende a participação dessa forma, isto é, como o homem é imagem de Deus, para que ele possa ser semelhante, é necessário que, como criatura, seja parecido, e assim tenha um grau de parentesco (suggéneia) com seu modelo (parádeigma), sem ser substancialmente idêntico a ele.

²⁴2013, p. 319.

²⁵2005, p. 128-131.

contenham simultaneamente semelhanças e dessemelhanças nos seus modos de ser²⁶.

De maneira habitual, são Tomás apresenta a analogia como um modo de atribuição lógica, intermediário entre a atribuição unívoca e a atribuição equívoca. O termo unívoco se reporta aos seus inferiores segundo uma mesma significação; o termo ou o nome equívoco convém às coisas às quais é atribuído segundo significações inteiramente diversas; o termo análogo se diz dos seus inferiores segundo uma significação parcialmente diferente e parcialmente semelhante²⁷.

É evidente, após o que dissemos a respeito de suas exigências internas, que a noção de ser só pode ser uma noção analógica. Não é equívoca, pois não é uma simples palavra à qual não corresponderia nenhuma realidade profunda. Não é unívoca, pois não pode se diferenciar à maneira de um gênero. Resta, pois, que seja analógica, isto é, que contenha, de maneira ao mesmo tempo diferenciada e unificada, as diversas modalidades do ser²⁸.

De acordo com Rahner²⁹, a possibilidade humana de julgar e conseqüentemente de ser “uno” em si mesmo se torna possível mediante a ideia tomista de “abstração”, que é um modo de captar o universal no particular, fazendo com que a “quididade” possa ser entendida como algo muito mais além daquilo que as limitações da sensibilidade de um determinado indivíduo possa experimentar. Para conceituar a essência intrínseca da “faculdade” de abstrair, Rahner utiliza a terminologia escolástica de “entendimento agente”. Essa quididade (*quiditas*) é relacionada por Rahner³⁰ com a ideia de “hecceidade” (*haecceitas*) de Duns Scotus, e é através dela que o indivíduo, ao experimentar o limite de sua percepção sensível, conhece a infinitude que compete a “quididade” em si mesma, e que se faz consciente

²⁶RAHNER (1976, nota 46, p. 76) destaca o fato de que mesmo possuindo uma diferença ontológica em relação a Deus, o homem pode se referir a si mesmo “absolutamente”, estar “totalmente” consigo mesmo, porque os dessemelhantes (que são múltiplos) paradoxalmente, e misteriosamente, se identificam com o ser (que é uno) com o qual se assemelham.

²⁷GARDEIL, 2013, p. 317.

²⁸*Ibid.*, p. 324.

²⁹1976, p. 84-85.

³⁰*Ibid.*, p. 86.

pelo fato de que o ato que apreende um dado sensível ultrapassa o indivíduo, estendendo-se além do que ele é³¹. Portanto, é a afirmação da finitude real de um ente, que permite declarar a existência de um *ens absolutum*³².

A condição de possibilidade de abstração do conceito universal se dá por “antecipação”, uma faculdade dada *a priori* na essência humana, que tem a capacidade de mover-se até o seu fim, desvelar a finitude de todo imediatamente dado e apurar o ilimitado, para que assim se possa descobrir um campo que está situado além da intuição sensível espaço-temporal. É através da necessidade de se afirmar essa “antecipação” que permite afirmar Deus como o ente de absoluta posse de ser³³.

3 O conhecimento da revelação

A diferença ontológica inacabada que existe no homem em relação ao ser absoluto (porque ele está sempre no caminho até Deus), não lhe impede de estar fundamentalmente aberto à absoluta auto luminosidade ou auto transparência do ser, de maneira que tal abertura seja a condição de possibilidade de todo conhecimento particular³⁴. Então, este estreitamento de receptividade do ser no homem não lhe restringe as possibilidades de ter o seu conhecimento iluminado internamente por meio da graça, para ter, como diz

³¹TOMÁS DE AQUINO (1995, p. 15) diz que o termo “essência” (*quid*) foi transformado pelos filósofos em “quididade” (*quiditas*), o qual Aristóteles denomina frequentemente como “aquilo que algo era ser” (τότις ἐστίν, cf. *Met. Z*, 1028b34), ou seja, é aquilo que faz com que uma coisa seja o que ela é, por exemplo, quando se reconhece algo que faz um cavalo ser um cavalo (a “cavalidade”) ou um homem ser um homem (a humanidade). Segundo KENNY (2002, p. 6), é o mesmo que uma predicação da categoria de substância de Aristóteles, que dá a resposta à questão “que tipo de coisa é isso?”. Em latim o termo usado é *quid erat esse*: “[...], *ethoc est etiam quod Philosophus frequenter nominat quod quid erat esse, id est hoc per quod aliquid habet esse quid*” (Tradução nossa): “[...], e isto é certamente o que o Filósofo nomeia frequentemente como ‘o que era ser’, quer dizer, aquilo pelo qual alguma coisa tem algo do Ser” (TOMAS VON AQUIN, 1987, p. 7). Entretanto, de acordo com CROSS (2003, p. 296), Scotus não entende a “heccidade” nesse sentido universal de “quididade”, pois para ele a *haecceitas* é um princípio metafísico de particularidade, isto é, mesmo que dois indivíduos sejam idênticos em todas as suas características acidentais, ainda assim eles são individualizados por algum outro elemento. Além disso, para Scotus, não temos consciência dessa “heccidade”, ela não pode ser conhecida (pelo menos não nesta vida), mesmo que conheçamos singularidades.

³²RAHNER, 1976, p. 94.

³³*Ibid.*, p. 87, 91 e 93.

³⁴*Ibid.*, p. 96-97.

Rahner, “uma nova visibilidade por meio da ‘luz da fé’, como ‘faculdade subjetiva’, como ‘virtude infusa’”³⁵. Para ter esse conhecimento é preciso o auxílio de Deus, o homem não pode chegar por si mesmo a uma verdade revelada, pois essa depende da fé. Não se trata de conhecer o conteúdo da revelação simplesmente por uma estrutura apriorística do homem em si mesma, independente de Deus, formulada em termos hegelianos. Se assim fosse, a revelação não seria outra coisa que uma espiritualização progressiva do homem conforme sua lei natural intrínseca, e não um princípio produzido mediante a “palavra”. A “graça”, portanto, que é uma comunicação de Deus aos homens, é diferente da “natureza”. O conceito de revelação não pode ser assimilado a partir do homem em si mesmo, porque está além de sua estrutura metafísica. Isso faz com que todo aquele que tem natureza de criatura dependa de Deus de forma atual e permanente, porque não temos acessos por nós mesmos à luz eterna³⁶. Por isso, Rahner lembra que o Concílio de Viena (entre 16/10/1311 e 06/05/1312) condenou a seguinte declaração dos begardos e dos beduínos sobre o estado da perfeição: Cada natureza intelectual é bem-aventurada naturalmente em si mesma, e para ver Deus e para gozá-lo na beatitude da alma não tem necessidade da luz da glória que a eleve³⁷.

Portanto, como o homem não pode por si mesmo alcançar um conhecimento além do âmbito do mundo limitado, chega-se à conclusão de que “Deus é oculto e velado no que diz respeito ao conteúdo positivo de sua infinitude”, ou seja, o ocultamento do ser infinito é meramente “fático”³⁸. Então, como o homem possui certa graduação de ser e “não chegou, todavia, ao término de seu movimento espiritual”³⁹, quanto mais possessão de ser lhe for concedido pela graça divina, mais conhecimento de si e de Deus o indivíduo adquire, já que “ser” e “conhecer” se identificam. Isso faz com que esse Ser se

³⁵RAHNER, 1976, nota 61, p. 104.

³⁶*Ibid.*, p. 104-109 e 112.

³⁷DENZIGER, 2013, p. 308.

³⁸ Cf. RAHNER, 1976, p. 111 e 117.

³⁹*Ibid.*, p. 118.

desvelegradativamente, possibilitando assim um movimento de maior aproximação do homem com Ele.

Considerações finais

Faz parte da estrutura metafísica absoluta de Deus ser livre, porque ao estar frente a um ser finito, que também foi dotado de liberdade, Ele permite por seu amor e vontade uma relação de abertura mútua. Ao se revelar pela palavra, Deus dá “ser” e “conhecer” ao homem, mesmo que, considerando a estrutura fática do conhecimento humano⁴⁰, Ele seja considerado como “impenetrável”⁴¹. Porém, o Criador concedeu ao homem a possibilidade de desvelar o absoluto. Assim, pode-se dizer que é possível ao homem, no seu espírito, possuir e compreender a luminosidade do ser em geral desde o seu fundamento.

As leis primordiais do ser e do pensar estão fundamentadas em uma ordem de amor “verdadeira”, “reta” (*ordo amoris*), que Deus estabelece no fundo de “toda” a existência humana. Se o homem pretende conhecê-Lo, é preciso estar em harmonia com esse amor, para que a luz do entendimento possa gradativamente crescer em seu ser. Para que isso seja possível, é necessário aos seres humanos exercer sua *potentia oboedientialis*, ou seja, inclinar-se em direção a Deus, “dar ouvidos” ao Seu falar “silencioso” tão intenso, o que O torna paradoxalmente um Ser, conforme Santo Agostinho “*secretissime et praesentissime*”⁴². Todo ser humano é livre para julgar de acordo ou em contradição com essa doação amorosa, ou seja, cabe ao próprio homem estabelecer sua própria ordem de amor. Entretanto, o fato de possuir liberdade não possibilita ao indivíduo impedir uma síntese histórica, “realizada sempre”⁴³, mesmo que em sentido contrário, entre a própria ordem de amor e aquela que “necessariamente” lhe foi concedida por Deus.

⁴⁰*Id. Ibid.*

⁴¹*Id. Ibid.*

⁴² “Tão oculto e tão presente”. Cf. *Confissões* I, IV, 4.

⁴³ RAHNER, 1976, p. 148.

Referências

AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Souza Pimentel. Introdução de Manuel Barbosa da Costa Freitas. Edição Bilíngue. 2ª. Ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

ARISTÓTELES. *Metaphysic*. Bücher VII und VIII. Griechisch-deutsch. Kommentar von Wolfgang Detel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

ARISTOTLE. *Metaphysics*. Books 1-9. Translated by Hugh Tredennick. Harvard: Loeb Classical Library, 1933.

BRAGUE, Rémi. *Âncoras no céu. A infraestrutura metafísica*. São Paulo: Loyola, 2013.

CROSS, Richard. *Philosophy of mind*. In: Willians T. (org). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

DENZIGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2013.

FRANGIOTTI, Roque. *Introdução*. In: Santo Agostinho. *Solilóquios. A vida feliz*. São Paulo: Paulus, 1998.

GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino. Psicologia, Metafísica*. 1ª. Ed. São Paulo: Paulus, 2013. (Original: *Initiation à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin: Psychologie, métaphysique*. Paris: Cerf, 2007).

GILBERT, Paul. *A paciência de ser. Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2005.

GREGÓRIO DE NISSA, Santo. *A criação do homem; A alma e a ressurreição; A grande catequese*. Tradução Bento Silva Santos. São Paulo: Paulus, 2011.

HUSSERL, Edmund. *Ideias pra uma fenomenologia pura para uma filosofia fenomenológica*. Prefácio de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª. edição. Aparecida: Ideias e Letras, 2006.

IGLÉSIAS, Maura. *A relação entre sensível e inteligível: "methexis" ou "mimesis"?* In: Perine, Marcelo (org.): *Estudos platônicos. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. São Paulo: Loyola, 2009.

KANT, Immanuel. *Die Kritik der reinen Vernunft* (Band II). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.

KANT, Immanuel. *Uma nova história da filosofia ocidental*. Vol. II: filosofia medieval. São Paulo: Loyola, 2008.

KENNY, Anthony. *Aquinas on being*. New York: Oxford University Press, 2002.

LIMA VAZ, H.C. de. *Itinerário da ontologia clássica*. In: Escritos de Filosofia VI. São Paulo: Loyola, 2001.

MIGNE, Jean Paul: Gregorio Nysseno. *De hominis opificio*. Patrologia Graeca Tomus XLIV. Paris: Ed. J. P. Migne, 1863.

PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 11ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

PLATÃO. *Parmênides*. Texto grego estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. 4ª ed. Rio de Janeiro: PUC e São Paulo: Loyola, 2013.

PLATÃO. *Phaedo*. Edited with introduction and notes by John Burnet. New York: Oxford University Press, 2007.

PLOTINO. *Enéadas V-VI*. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

RAHNER, Karl. *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*. Edición refundida por J. B. Metz. Barcelona: Herder Editorial, 1976 (Original: Hörer des Wortes).

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

RAHNER, Karl. *Suma contra os gentios* (Volume I, Livro 2). Idioma latim-português. Porto Alegre: Editora EDIPUCRS 1990. (Online, com tradução de Dom Odilão Moura: <http://obrascaticas.com>. Acesso em: 5 de janeiro de 2014).

RAHNER, Karl. *Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums*. Freiburg im Breisgau: Benziger/Herber, 1999.

SAVIAN FILHO, Juvenal. *Metafísica do ser em Boécio*. São Paulo: Loyola, 2008.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os gentios* (Volume II, Livro 4). Idioma latim-português. Porto Alegre: Editora EDIPUCRS 1976. (Online, com tradução de Dom Odilão Moura: <http://obrascaticas.com>. Acesso em: 5 de janeiro de 2014).

TOMÁS DE AQUINO. *De ente et essentia. Das Seiende und das Wesen: Lateinisch/Deutsch. Übersetzung von Franz Leo Beeretz*. Stuttgart: Reclam, 1987.

TOMÁS DE AQUINO. *O ente e a essência*. Edição bilíngue. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento; apresentação de Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1995.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Volume IV. Os hábitos e as virtudes – Os dons do Espírito Santo – Os vícios e os pecados – A lei antiga e a nova – A graça. I seção da II parte – questões 49-114. 2a. Ed. São Paulo: Loyola, 2010.

Artigo recebido em 17.09.2014
Artigo aprovado em 20.01.2015