

SUBJETIVIDADE E RELIGIÃO: UMA COMPARAÇÃO ENTRE AS CONCEPÇÕES DE HOMEM EM KARL MARX E KARL RAHNER

*Prof. Ms. Luís Carlos Silva de Sousa**

Resumo: O objetivo deste artigo consiste em comparar as concepções de homem em K. Marx e K. Rahner. O problema principal a ser enfrentado diz respeito à legitimação de se conceber ou não o homem como ser religioso. Argumento (1) que tanto Marx como Rahner são herdeiros da filosofia moderna da subjetividade e (2) que, a partir dessa base comum, podemos diferenciar duas concepções de homem: (a) uma concepção naturalista (Marx) e (b) uma concepção metafísica (Rahner). (3) Concluo apontando para certos limites nas duas posturas.

Palavras-Chave: Subjetividade, Religião, Modernidade.

Abstract: The objective of this article consists in comparing the conceptions of man in K. Marx and K. Rahner. The main problem to be confronted concerns the legitimation of conceiving or not man as a religious being. Argument (1) that as Marx as Rahner are heirs of subjectivity modern philosophy and (2) that, from this common basis, we can make difference two conceptions of man: (a) a naturalist conception (Marx) and (b) a metaphysics conception (Rahner). (3) I conclude indicating to certain limits in the two postures.

Key-words: Subjectivity; Religion; Modernity.

Introdução

Meu objetivo consiste em apresentar uma comparação entre as concepções de homem em K. Marx e K. Rahner¹. Discutirei o problema sobre a legitimidade de se conceber ou não o homem como *ser religioso*².

¹K. RAHNER, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, (ed. J. B. Metz). Kösel-Verlag, München. 1957 (sigla GW). K. RAHNER, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie* (ed. J. B. Metz). Kösel-Verlag, München. 1963 (sigla HW). K. MARX, *Manuscrisos Econômico-Filosóficos. Terceiro Manuscrito*. Tradução: José Carlos Bruni. Nova Cultural, Coleção Os Pensadores, São Paulo, 1978 (sigla MEF). Obras complementares: E. CORETH, *Questões Fundamentais de Hermenêutica*, São Paulo, EPU, 1973; L. FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*, Papirus, Campinas-SP, 1988. J. HABERMAS, *Theorie des Kommunikativen Handelns, Band I und Band II*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1981. G. W. F., HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, I e II, 3ed., Vozes, Petrópolis, 1997. M. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, I e II, 4ed., Vozes, Petrópolis, 1993. A. MACINTYRE, *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?*, Loyola, São Paulo, 1991. J. MARÉCHAL, *Le Point de depart de la Métaphysique*, Cahier V, 2ed., Desclée, Bruxelles-Paris, 1947. M. A. de OLIVEIRA, *Filosofia Transcendental e Religião: Ensaio sobre a Filosofia da Religião em Karl Rahner*, Loyola, São Paulo, 1984; *A Filosofia na Crise da Modernidade*, Loyola, São Paulo, 1990; *Ética e Sociabilidade*, Loyola, São Paulo, 1993; *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*, Loyola, São Paulo, 1996; *Tópicos sobre Dialética*, EDPUCRS, Porto Alegre, 1997. P. R. de OLIVEIRA & F. TABORDA, (Orgs.), *Karl Rahner 100 Anos: Teologia, Filosofia e Experiência Espiritual*, Loyola, São Paulo, 2005. H. C. L. VAZ, *Antropologia Filosófica I*, Loyola, São Paulo, 1991; *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, Loyola, São Paulo, 1997; *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*, Loyola, São Paulo, 2002.

² A discussão se concentra na possibilidade de uma *metafísica do homem*, tal como Rahner pretende. O contraponto a partir da concepção marxista é uma abordagem possível (embora não necessária), dado o enorme atrativo que a obra de Marx exerceu e, até certo ponto, ainda exerce no cenário filosófico-teológico brasileiro.

Uma vez que, *prima facie*, pode causar estranheza a proposta de comparação em dois autores aparentemente tão distantes, desde já são indicados os termos desse confronto³.

A base para comparar as duas concepções de homem é o papel exercido pela *subjetividade* como instância de legitimação do que se entende por “homem”. “Legitimar” significaria aqui apresentar razões suficientes para conceber o homem de determinada maneira. A discussão sobre a “subjetividade” e seu papel como instância de legitimação ou fundamentação tem seu *locus* situado a partir da *filosofia moderna da subjetividade* (sobretudo em Kant). Duas leituras são elaboradas a partir dessa base comum: a concepção naturalista de homem (Marx)⁴ e a concepção metafísica de homem (Rahner)⁵.

Marx e Rahner partilham, na elaboração de seus conceitos, de um mesmo enraizamento moderno. Pretendo examinar o problema da subjetividade como algo central, na modernidade, para a questão da legitimação. Além disso, situo a questão do papel legitimador da subjetividade no âmbito da *função da religião* em suas concepções de homem. Não me proponho discutir o aspecto social dessa influência, nem mesmo quando trato de Marx. Não é minha

³ Não se trata de *propor* uma conciliação entre Marx e Rahner, mas o confronto entre dois autores, cujas concepções de homem são antagônicas, pode nos informar sobre os *pressupostos* envolvidos em cada postura.

⁴ A concepção naturalista de homem não foi, é claro, explicitamente desenvolvida por Marx. Tampouco o foi a repercussão da filosofia da subjetividade sobre seu modo de pensar. Na verdade, *há uma pretensão velada do marxismo em ser uma alternativa à visão cristã de homem*. Em tempos recentes, há um recrudescimento do marxismo na direção de uma perspectiva “humanista”, na linha já apontada, por exemplo, em J. PLAMENATZ, *Karl Marx's Philosophy of Man*, Oxford University Press, 1975.

⁵ Rahner é mais conhecido como teólogo, e, para muitos, o maior teólogo católico do século XX. O enfoque aqui, porém, se concentrará em sua filosofia da religião, que pressupõe uma metafísica do homem. Essa metafísica do homem, por sua vez, é tematizada a partir do método transcendental. Em sua perspectiva filosófica, Rahner é amiúde situado entre os tomistas transcendentais, na linha aberta por Joseph Maréchal. Para uma apresentação geral da posição de Rahner no contexto do tomismo, ver F. A. CAMPOS, *Tomismo Hoje*, Loyola, São Paulo, 1989.

intenção recolher as considerações feitas por esses autores acerca da religião, enquanto análise empírica sobre o fenômeno religioso.

Na verdade, o cerne do que Marx e Rahner entendem por “religião” consiste na relação entre o homem e Deus. Se essa afirmação for correta, então *o homem é “religioso” na medida em que é referência a Deus*. E já que Marx e Rahner, quando se referem a “Deus”, entendem o Deus cristão, o confronto irá se restringir a esse modo específico de compreender o homem como “ser religioso”. É claro que “entender *p*” não é necessariamente o mesmo que “aceitar *p*”: Rahner aceita essa referência a Deus, Marx não.

A comparação a ser proposta entre os autores tem, portanto, certos elementos de identidade e de diferença. Ambos se situam numa perspectiva de referência à religião como marcada pela visão cristã de Deus. Ambos partilham o solo comum da modernidade e a herança deixada por Kant (no caso de Marx, isto é menos evidente do que em Rahner), embora não se possa dizer, a rigor, que Marx e Rahner assumam as teses de Kant.

A hipótese que orienta essa comparação é a seguinte: de acordo com o significado exercido pela religião nos sistemas filosóficos, temos diferentes concepções de homem. Se essa hipótese for correta, então poderíamos formular, em termos gerais, o problema seguinte: *que papel cumpre a subjetividade, em Marx e em Rahner, na legitimação de suas concepções de homem, a partir do significado da religião em seus sistemas?* Naturalmente, assim posto, o problema abarcaria uma análise que se desdobraria em pelo menos três outros problemas: (1) Marx e Rahner assumem uma concepção unitária de religião, isto é, seus escritos apontam para uma constância sobre o papel da religião em seus sistemas? (2) a concepção de homem deve necessariamente receber sua legitimação de algo *exterior* ao próprio homem (Absoluto, Transcendência etc.)? (3) a filosofia da subjetividade é o único modelo a ser tomado como referência no confronto entre as duas concepções de homem? Esses problemas não podem ser dirimidos aqui, embora talvez possam servir de estímulo a um programa de pesquisa mais amplo. Em todo caso, a questão que deve nos

ocupar, a seguir, está circunscrita em (2), como um subconjunto de problemas a serem enfrentados: trata-se apenas de levantar a pergunta, a partir de determinados escritos de Marx e Rahner, sobre a legitimação das diferentes concepções de homem, tendo como fio condutor o papel da subjetividade⁶.

Dois conceitos serão analisados, em particular: no caso de Marx, tratando do *medium* da subjetividade no contexto de sua crítica a Hegel, é examinado o conceito de *auto-alienação religiosa*; no caso de Rahner, restringindo a análise apenas a sua filosofia da religião, é tematizado o conceito de *espírito no mundo*.

A exposição será dividida em três partes: (1) apresento sumariamente a gênese da compreensão moderna de homem; (2) à luz da filosofia da subjetividade, examino duas concepções de homem: (a) a concepção naturalista e (b) a concepção metafísica; (3) levanto a questão sobre os limites das duas concepções.

1. Sociedade e compreensão moderna de homem

Vivemos hoje num tempo de grandes transformações sociais. A convivência humana tem sido profundamente alterada em suas estruturas. O caráter *pluralista* de nossa sociedade tem alterado as formas de interação nos níveis familiar, econômico-político e educacional. Essa constatação revela uma característica central da vida hodierna, no sentido de ser marcada pela incorporação da técnica e da ciência como meios de produção⁷.

⁶ Ao formular, de modo sucinto, a comparação entre as posturas de Marx e Rahner, considerarei implicitamente os *problemas* destacados pela “reviravolta lingüística” (*linguistic turn*), que marca a filosofia contemporânea. Uma apresentação sistemática desse “novo paradigma”, à luz do idealismo objetivo, é feita em M. A. de OLIVEIRA, *Reviravolta Lingüístico-Pragmática do Pensar*, Loyola, São Paulo, 1996. Uma contestação desse *primum intelligibile* situado na linguagem é realizada, por exemplo, em H. L. VAZ, *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, pp. 177-189. Entretanto, não me comprometo com as abordagens “dialéticas” de Oliveira e Vaz.

⁷ Uma avaliação filosófica da gênese da modernidade pode ser encontrada em H.C. L. VAZ, *Raízes da Modernidade*. Uma discussão a partir da teoria social é feita em J. HABERMAS, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1981. As duas perspectivas não partem dos mesmos

Em si mesma, essa recorrência à produção técnico-científica não é um bom argumento para pôr em questão a forma específica de nossa sociedade. A utilização da técnica e o desenvolvimento das pesquisas científicas têm sido, na verdade, um fator positivo na construção da nossa civilização.

O problema surge quando os fins da sociedade são limitados ao desenvolvimento tecnológico, à expansão econômica e à acumulação de capitais. Quando isso ocorre - e sustento que tem sido nessa direção que estamos estabelecendo nossas prioridades-, obtemos uma civilização voltada para a transformação de recursos e energias naturais, produção de instrumentos e máquinas, mas que se mostra incapaz de reconhecer o que está realmente em jogo nessa produção, a saber: a vida humana.

O paradoxo central de nossa civilização talvez possa ser, portanto, enunciado da seguinte maneira: o desenvolvimento tecnológico, por um lado, aprofundou a distância entre ricos e pobres, globalizando a miséria para milhões de pessoas; por outro lado, possibilitou a assim chamada “revolução tecnológica” (cibernética, robótica e informática). Assim, as aquisições em termos materiais são seguidas muitas vezes de perdas em termos de qualidade de vida. A produção material dos recursos que favorecem a vida humana é destinada a uma pequena parcela da sociedade.

Decorre disso que o avanço tecnológico não é em si um problema a ser evitado. A questão se concentra, antes de tudo, no modo de se administrar as conquistas da modernidade. Mas este não é o ponto a ser considerado aqui. Devemos nos esclarecer primeiro sobre o que podemos entender por “modernidade” e por que dizemos hoje que ela está em crise. Como nossa perspectiva é filosófica, a significação de “modernidade” que nos interessa é orientada por uma certa concepção de homem que dela podemos extrair.

pressupostos. Enquanto Vaz assume uma posição metafísica, Habermas advoga uma posição “pós-metafísica”. Habermas entende o declínio da religião não apenas como *fato*, mas também como *valor*. H. Vaz, pelo contrário, vê nesse declínio um dos elementos essenciais da crise da modernidade.

Pelo viés que adotamos, o termo “modernidade” diz respeito a um certo domínio da vida *pensada*, a um certo sistema simbólico cujas raízes já podem ser encontradas no solo da Idade Média tardia. Mas foi, sobretudo, a partir do século XVII que um novo sistema simbólico baseado na *ciência* alcançou primazia, tornando possível, por assim dizer, a passagem do mundo *material* ao mundo *técnico*: as coisas não são simplesmente encontradas na natureza, elas são também *fabricadas, produzidas*⁸.

Em sua relação objetiva com o mundo, o homem é compreendido, em primeiro lugar, como *artífice*. O homem intervém na natureza, tem o poder de modificá-la de acordo com as necessidades provenientes da sociedade. O desenvolvimento tecnológico deita suas raízes aqui, e o modelo de sociedade ideal seria, portanto, aquela que se baseia nessa forma de conceber o homem.

Assim, a revolução científica criou as condições necessárias para a visão técnica da vida humana, embora não se possa dizer que tenha criado também as condições suficientes. E essa afirmação não decorre de nenhuma leitura positivista da ciência, como se ela fosse neutra porque os homens são neutros em suas avaliações. Ocorre que o avanço científico-tecnológico não pode ser julgado um mal em si, conquanto não se assuma a totalidade da vida humana sob essa perspectiva do homem como produtor, como artífice.

Uma segunda característica dessa visão de modernidade é situada no domínio das *relações intersubjetivas*. A visão clássica do homem como ser social também sofre uma alteração significativa. Trata-se da afirmação moderna de que o homem é *indivíduo*. De acordo com o traço precedente do homem como artífice, a modernidade assiste à “invenção do social”, pondo na *autonomia* dos indivíduos a base de consideração das diversas teorias políticas e sociais que marcaram, e ainda marcam, nossa

⁸ Os parâmetros para uma leitura filosófica da crise da modernidade como crise da razão técnica podem ser encontrados, por exemplo, em M. A. de OLIVEIRA, *A Filosofia na Crise da Modernidade*, Ed. Loyola, São Paulo 1990.

civilização. Com isso, o “ser social” passa a ser uma invenção, uma *posição* humana.

Uma terceira característica de nossa visão de modernidade é situada na relação do homem com a *transcendência*. Também aqui, em consonância com a compreensão do homem como artífice ou produtor, o que no período clássico era uma dimensão primordial da vida humana, passou a ser estruturalmente questionável.

O termo “transcendência” tem sido usado em várias acepções. É importante que cada filósofo defina em que sentido utiliza esse termo. Quando referido ao homem, entendo por “transcendência” a referência humana ao Deus pessoal e transcendente, tal como o cristão defende. Esse termo não deve ser confundido com “transcendental”, como amiúde ocorre. O termo “transcendência” diz respeito a uma relação, não a um sujeito. Antes, pretende se referir a uma constituição intrínseca do próprio homem: ele se orienta ou tem como fim último um Ser absoluto etc. Deixarei em suspenso a *possibilidade* dessa relação. Necessário, neste contexto, é simplesmente determinar o momento histórico de seu questionamento como realidade, isto é, como compreensão do homem sem referência a esse Deus.

Há um processo histórico de *imanentização* da transcendência, e isto é um traço marcante, ainda que não exclusivo, do modo de pensar da modernidade. Nesse sistema simbólico, a Metafísica, no sentido clássico de *Teologia Natural*⁹, é paulatinamente excluída. O que se poderia chamar de “metafísica moderna” é já marcada definitivamente pela concepção do homem como *doador de sentido*, isto é, enquanto *subjetividade*.

O termo “subjetividade” se refere a um certo modo de conceber a instância de legitimação e sentido, na modernidade. Essa “metafísica da modernidade”, que tem a “subjetividade” como eixo explicativo, não pretende negar a realidade do “Transcendente”, termo esse que aqui se identifica com “Deus”.

⁹ E. GILSON, *Le Thomisme: Introduction a la Philosophie de Saint Thomas D'Aquin*, J. Vrin, Paris, 1942, pp. 184-202.

Mas, em consequência desse processo histórico de imanentização da transcendência, tornou-se imanente o próprio transcendente. Ora, essa última situação não decorre necessariamente da consideração do homem como doador de sentido.

A filosofia transcendental de Kant, que defende essa concepção de homem descrita acima, nunca chegou a negar a existência de Deus. Ela negou a possibilidade de *conhecimento* acerca dessa realidade, mas não a realidade mesma. Isto evidencia que a negação da realidade de Deus não é, sem ressalvas, um produto da modernidade. Por outro lado, não deixa de ser verdade que essas três características do que entendo, do ponto de vista filosófico, por “modernidade”, expressam um certo modo de compreender o homem enquanto doador ou produtor de sentido.

2. A filosofia da subjetividade e as concepções de homem.

A filosofia transcendental kantiana está na raiz de duas concepções de homem, herdeiras da modernidade: a concepção naturalista de Karl Marx e a concepção metafísica de Karl Rahner.

2.1. A concepção naturalista de homem em Karl Marx

Tratarei a concepção naturalista de homem, proposta por Marx, no contexto de sua crítica a Hegel, apresentada na última parte do *Terceiro Manuscrito de Paris*, dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* [sigla MEF]. Dessa crítica, pretendo reter particularmente a apropriação que Marx faz de certas teses de Feuerbach contra Hegel. Por outro lado, pretendo explicitar em que medida, com Hegel contra Hegel, e com Feuerbach contra Feuerbach, Marx propõe uma concepção naturalista do homem como ser social.

Ad Feuerbach. É verdade que Marx acompanhou Feuerbach em sua crítica à concepção religiosa de homem. É preciso *reduzir* aquilo que parece ser uma existência em si, tal como o cristianismo propõe, a algo posto pelo homem. O homem é o verdadeiro mistério da religião. É preciso reduzir, portanto, a teologia à antropologia.

Marx louva Feuerbach por ter descoberto a *auto-alienação religiosa* do homem, que possibilita a duplicação do mundo em religioso e terreno. Ora, a resolução dessa duplicidade somente pode ocorrer pela redução do religioso ao terreno, da sagrada família à família terrena etc. Assim, ao conceber o homem como *sensível*, e o produto de seus pensamentos como redutível ao sensível, elevamos o homem a deus para si mesmo. Feuerbach restitui o mundo religioso, portanto, à essência humana.

Ad Hegel. O que Marx assume do idealismo hegeliano é muitas vezes considerado simplesmente a partir do método dialético. O marxista normalmente esquece uma outra via de acesso a Hegel. Trata-se do aspecto *ativo* de conceber o homem em sua relação com a natureza e com os outros homens. Essa é uma lição que Marx retém de Hegel. Os conceitos de *objetivação* e *alienação*, por exemplo, decorrem claramente da leitura que Marx faz de Hegel. A própria questão central, acerca do *trabalho alienado*, na dupla relação com o mundo natural e com o mundo das relações intersubjetivas, é marcada pela influência de Hegel. Certamente Marx reconstrói esses conceitos, mas aqui já nos encontramos numa perspectiva tipicamente moderna de levantar o *problema da mediação*. Por “problema da mediação” eu entendo a discussão sobre o modo como apreendemos ativamente os entes.

A releitura materialista da concepção de homem, feita por Marx, não pretende excluir um tópico imprescindível à filosofia moderna da subjetividade, a saber: o homem é um ser ativo, doador de sentido, produtor, transformador da natureza e do próprio homem. A relação consigo mesmo e com as coisas ao seu redor é mediada, é não-intuitiva. Há um processo de apreensão dos objetos que é ativo, porque o homem é atividade¹⁰.

Marx assume também de Hegel um aspecto que é, na verdade, uma mudança de paradigma frente a Kant. Trata-se da concepção *historiocêntrica* desenvolvida por Hegel. Não se trata

¹⁰ Uma análise da teoria marxiana situada na tradição do pensamento transcendental pode ser encontrada em M. A. de OLIVEIRA, *A Filosofia na Crise da Modernidade*, Ed. Loyola, São Paulo, 1990.

mais, como em Kant e Fichte, de situar o papel ativo de produção dos objetos a partir da consciência, mas da História. O homem é, portanto, um ser histórico, embora em sentido não-idealista como Hegel pretendia.

A crítica de Marx a Feuerbach e a Hegel pode ser sintetizada nos seguintes termos: Feuerbach formula um materialismo intuitivo e não histórico. Hegel, por sua vez, inverte a relação entre consciência e ser sócio-histórico.

Até agora, estive apenas reconstruindo as bases do pensamento marxiano e seu horizonte de investigação. A seguir, pretendo deter-me especificamente no conceito de *auto-alienação religiosa*, que Marx apreende de Feuerbach, mas que fora repensado à luz de Hegel. O resultado dessa dupla influência não é uma mera justaposição de conceitos, mas um certo modo próprio de tematizar o caráter da alienação religiosa.

Minha preocupação é aqui, sobretudo, com o modo *como Marx compreende o conceito de auto-alienação religiosa no contexto de sua crítica a Hegel*, esboçada ao final do Terceiro Manuscrito.

Como não se trata, para meus propósitos, de examinar o repensamento do método dialético por Marx, o problema se concentra em esclarecer o seguinte: (a) em que consiste a auto-alienação religiosa? (b) qual o papel da mediação subjetiva nesse processo de alienação? (c) Marx rompe com o paradigma da consciência da filosofia da subjetividade?

(a) Marx entende a auto-alienação religiosa no contexto da discussão sobre o trabalho alienado, como um momento dessa alienação mais ampla. O ato de alienação da atividade humana em geral pode ser dividido em três aspectos: na relação do trabalhador com o produto de seu trabalho (alienação); na relação do trabalho como ato de produção dentro do próprio trabalho (auto-alienação); na relação com a espécie (negação do homem como um ser universal). Hegel não foi capaz de reconhecer, segundo Marx, que a religião manifesta apenas a *autoconsciência humana alienada*.

Se eu sei que a religião é a autoconsciência *alienada* do homem, sei portanto que na religião, enquanto tal, não minha autoconsciência, mas minha autoconsciência alienada encontra sua confirmação. Sei, por conseguinte, que minha autoconsciência, que depende de sua essência, não se confirma na *religião*, mas sim na religião *aniquilada, suprimida.*” (MEF: 43).

O exame do capítulo final da *Fenomenologia do Espírito* revela o segredo do sistema de Hegel, e, por isso, quem pretende pôr a descoberto a autoconsciência alienada do homem, deve começar por esse capítulo. O mérito de Hegel é ter entendido que o trabalho possibilita a autocriação do homem. Mas, ao contrário do que Hegel pretendeu, esse processo não desemboca no Absoluto, mas no próprio homem, que é ser sensível e natural. A Idéia absoluta ou o Espírito absoluto são abstrações da autoconsciência alienada do homem. Hegel esquece que o homem é atividade vital, e que um ente não-objetivo é um não-ente, uma pura abstração (MEF: 41).

(b) O termo “auto-alienação” significa, já para Feuerbach, uma alienação imposta pelo próprio homem. O termo ‘objetivação’ é usado por Marx para expressar uma constituição do objeto pelo sujeito, no sentido de exteriorizar um determinado produto de seu trabalho. O termo ‘alienação’ é, por isso, um não-reconhecimento do homem como produtor de um dado produto (estranhamento) e, além disso, um voltar-se do produto contra o produtor. O termo ‘auto-alienação’ parece uma redundância, já que a alienação é auto-imposta. Mas, é bem verdade, Marx nem sempre utiliza esse termo num único sentido. Em todo caso, Marx aproxima o tópico da auto-alienação ao tópico da autoconsciência. Essa passagem, de um tópico a outro, indica já um certo modo de apreensão da filosofia de Hegel.

O fundamental é que o objeto da consciência nada mais é do que a autoconsciência, ou que o objeto não é senão *autoconsciência objetivada*, a autoconsciência como objeto. (Pôr (*setzen*) do homem = autoconsciência) Importa, pos, superar o *objeto da consciência*. A *objetividade* como tal é tomada por uma relação *alienada* do homem, uma relação que não corresponde à essência *humana*, à

autoconsciência. A *reapropriação* da essência objetiva do homem, produzida como estranha sob a determinação da alienação, não tem, pois, somente a significação de superar a alienação, mas também a *objetividade*; isto é, o homem é considerado como um ser *não objetivo, espiritualista* (MEF: 38).

Na verdade, Marx compreende a atividade vital do homem num sentido, por assim dizer, hegeliano: o trabalho é a mediação de autoconquista do homem. Assim, a mediação subjetiva, em termos conceituais, é concebida em sentido naturalista, como trabalho humano efetivado e, no modo de produção capitalista, como trabalho alienado. O homem, assim, não é apenas produtor de sentido, mas produtor de não-sentido, isto é, de propriedade privada.

(c) Quando Marx pensa a autoconsciência de Hegel como autoconsciência religiosa alienada, ele já situa a discussão em termos não-hegelianos:

De momento anteciparemos apenas isto: Hegel se coloca no ponto de vista da economia política moderna. Concebe o *trabalho* como a *essência* do homem, que se afirma a si mesma; ele só vê o lado positivo do trabalho, não seu lado negativo. O trabalho é o *vir-a-ser para si do homem* no interior da *alienação* ou como homem *alienado*. O único trabalho que Hegel conhece e reconhece é o *abstrato, espiritual* (MEF: 38).

O paradigma da subjetividade é posto em questão: não se trata mais de uma subjetividade infinita (Absoluto, Deus) como instância de legitimação; a História não é mais vista como palco da Idéia absoluta. Para Marx, a reviravolta historiocêntrica tem como termo o próprio homem. Hegel iniciou esse processo, mas sua leitura idealista o cegou, e ele não conseguiu compreender que a contradição da autoconsciência alienada não se resolve no plano conceitual. A consciência religiosa do homem, por isso, deve ser superada como um momento interno de uma alienação histórica mais ampla, através da práxis revolucionária.

2.2. A concepção metafísica de homem em Karl Rahner

Tratarei da concepção metafísica de homem, em Rahner, a partir principalmente de sua obra *Hörer des Wortes* [sigla HW]. Outro livro importante é *Geist in Welt* [sigla GW], recusado pelo orientador como tese de doutorado em filosofia. Tem-se alegado que a razão dessa recusa se deve ao fato de Rahner ter vinculado excessivamente a doutrina de Santo Tomás às teses dos filósofos modernos (particularmente às idéias de Heidegger), com influxos do idealismo alemão.

Por seu conteúdo, sem dúvida, HW se relaciona com GW. A proximidade da publicação das obras já indica uma possível temática comum.

A tese foi recusada em 1937. Rahner, sentindo-se injustiçado, publicou GW em 1939. Já HW, cujo conteúdo é resultado de quinze aulas dadas por Rahner nas “Salzburger Hochschulwochen” (Semanas acadêmicas de Salzburg), em 1937, saiu como livro em 1941¹¹.

A base comum dessas duas grandes obras de juventude de Karl Rahner é a influência do repensamento de Tomás de Aquino, à luz da filosofia crítica moderna, feita por Joseph Maréchal. A primeira edição do Cahier V, da obra principal de Maréchal, remonta a 1926¹².

Essas referências prévias pretendem indicar apenas que Karl Rahner, desde o início de sua formação, foi marcado por um diálogo com a filosofia da subjetividade, cuja base é a filosofia transcendental kantiana.

¹¹ Uma referência à gênese desses livros pode ser encontrada nos textos de Francisco Taborda, em homenagem a Rahner. Cf. P. R. OLIVEIRA, & F. TABORDA (Orgs), *Karl Rahner 100 Anos: Teologia, Filosofia e Experiência Espiritual*, pp. 85-118.

¹² Um importante exame sobre as relações entre Maréchal e Rahner encontra-se em P. GILBERT, (éd.), *Au Point de Départ: Joseph Marechal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Ed. Lessius, Bruxelles, 2000, pp. 427-446.

Maréchal¹³, particularmente, empreendeu um rigoroso esforço em aproximar a metafísica tomista da pretendida reviravolta antropocêntrica de Kant. Para Maréchal, a metafísica de Tomás de Aquino já contém todos elementos necessários para uma concepção adequada do conhecimento humano. Assim, o diálogo com o método transcendental decorre apenas de uma circunstância cultural: o homem moderno está hoje mais aberto ao modo transcendental de expressão. Mas a estrutura conceitual escolástica pode ser *transposta* ao modo transcendental de pensar¹⁴.

Para essa transposição é suficiente observar que o “intelecto agente”, em termos aristotélico-tomista, já cumpria a mesma função ativa que Kant atribui à subjetividade transcendental. E isto com uma vantagem substancial: no quadro conceitual tomásico, em que a *afirmação do ser* é o ponto de partida da metafísica, o ato judicativo conduz diretamente ao Ser absoluto, na medida em que complementa a função representativa da “síntese concretiva” pela “síntese transcategorial”, tornando possível a *passagem da representação ao ser*.

Essa afirmação do ser é possível porque há uma *tendência*, inerente à consciência, em objetivar um *fim último*, sem o qual nada em particular poderia ser determinado. Esse caráter ativo da consciência foi posto a descoberto por Fichte, em sua crítica à incognoscibilidade da “coisa em si” kantiana. Com efeito, segundo Fichte, pensar o limite é já ultrapassá-lo. Para Maréchal, Fichte deu uma passo além de Kant, mas se manteve nos limites estreitos da filosofia transcendental da subjetividade.

Em sua discussão sobre a metafísica do conhecimento finito em Tomás de Aquino, Karl Rahner já pressupõe essa interpretação de Maréchal. Na verdade, é esse confronto crítico com a filosofia da subjetividade que irá servir como fio condutor na apreensão, por

¹³ J. MARÉCHAL., *Le Point de départ de la Métaphysique*, Cahier V, 2. ed., , L'Édition Universelle-Desclée, Bruxelles-Paris, 1947.

¹⁴ Uma exposição sintética e muito bem documentada sobre o conjunto da obra de Maréchal encontra-se em E. DIRVEN, *De la Forme a L'acte: Essai sur le Thomisme de Joseph Marechal s.j.*, Desclée de Brouwer, Paris/Bruges, 1965.

parte de Rahner, de outra maneira de ler a filosofia moderna. Refiro-me aqui à *ontologia fundamental* de Martin Heidegger.

Com efeito, Heidegger foi o filósofo que mais diretamente influenciou o modo de pôr as questões para Rahner, embora não se possa dizer que Rahner tenha sido um discípulo de Heidegger. O conteúdo de sua reflexão se mantém na linha da tradição metafísica, reivindicada por Maréchal, apesar de certas distinções frente ao pensador belga. É difícil precisar, até mesmo para o próprio Rahner, o grau de influência de Heidegger em seu repensamento da reflexão transcendental. Uma das dificuldades em compreender Rahner decorre deste ponto. Ele nunca se preocupou em elaborar um tratado sistemático sobre seu método, em contraposição a outras formas de repensamento da tradição transcendental. Mas é certo que a influência de Heidegger sobre Rahner é determinada por sua leitura de *Sein und Zeit*. É o jovem Heidegger que impulsiona Rahner em reconstruir noutras bases o diálogo com a filosofia crítica, iniciado por Maréchal¹⁵.

No contato com Heidegger, o ponto de partida da Metafísica será estruturalmente modificado, em comparação a Maréchal. Rahner não concebe, com Maréchal, que o ponto de partida da metafísica seja a afirmação do ser, mas sim a *pergunta* pelo ser, o que ele chama de *pergunta transcendental*. Não se trata, como em Maréchal, de uma *posição* do ser pelo sujeito cognoscente, mas de uma *pressuposição*, isto é, de pensar o sujeito como a mediação necessária de acesso ao ser, pressuposto em cada pergunta feita acerca dos entes.

Em Heidegger de *Sein und Zeit*, o *Dasein* é o ente privilegiado que levanta a pergunta pelo *sentido do ser*. Em sua filosofia tardia, Heidegger irá fazer prescindir dessa mediação do *Dasein* para tematizar o sentido do ser, pensando esse acesso de forma imediata.

¹⁵ Uma importante crítica ao projeto de Maréchal pode ser encontrada em E. GILSON, *Realisme Thomiste et Critique de la Connaissance*, J. Vrin, Paris, 1947, pp. 130-155.

A proposta de Heidegger em *Sein und Zeit* não é estruturar uma antropologia existencial, no sentido de Sartre. A preocupação primeira de Heidegger é com o sentido do ser, não com o próprio *Dasein*. O *Dasein* é apenas mediador, através do qual o ser é fenomenologicamente apreendido.

Em confronto com Heidegger, Rahner irá pensar a pergunta pelo sentido do ser como a pergunta transcendental pelo Mistério absoluto (HW:49). O limite hermenêutico imposto por Heidegger é rompido pela *tendência* do espírito em direção ao ser, de forma análoga ao repensamento de Maréchal, da crítica de Fichte a Kant.

Em Rahner, como em Heidegger, há uma pré-compreensão, pré-captação, ou *antecipação* do ser, que orienta o espírito em direção ao Ser absoluto. Esse “para onde” é pressuposto em cada pergunta pelos objetos singulares (HW:79). Para poder perguntar, o espírito pressupõe o Ser, e o “para onde” não poderia desembocar no nada absoluto, sob pena de o homem não poder levantar qualquer pergunta. “Já, aqui, o espírito se manifesta como transcendência, uma vez que ele é capaz de ir além do fático - o singular- e a partir do singular fazer aparecer o universal”¹⁶

Com efeito, a “abertura ao Ser” é vinculada a uma análise fenomenológico-existencial: pela antecipação do Ser em cada pergunta, o homem se torna auto-presente a si em sua contraposição aos objetos do mundo. O homem é, assim, *espírito no mundo*.

Mas, enfim, em que consiste essa concepção do homem enquanto *espírito no mundo*?

A obra HW pretende elaborar a fundamentação para uma filosofia da religião. Essa filosofia é uma *metafísica do homem*, no sentido de ser uma reflexão sobre as condições de possibilidade do ser-homem enquanto *espírito no mundo*. Trata-se de articular uma filosofia da abertura do homem a uma possível revelação de Deus, como *Mistério absoluto* (HW: 208).

¹⁶ M. A de OLIVEIRA, *Filosofia Transcendental e Religião: Ensaio sobre a Filosofia da Religião em Karl Rahner*, p. 132.

O programa de Rahner não é o de fazer uma filosofia da Revelação, mas da *capacidade humana de ouvir a Deus*¹⁷. O homem é, portanto, estruturalmente abertura ao Mistério absoluto, de tal maneira que é impossível, segundo Rahner, entender o homem em sua constituição ontológica sem referência essencial a esse Mistério. Ao contrário de Maréchal Rahner concebe a mediação transcendental como um *momento constitutivo* da própria Metafísica. Aparentemente, para Rahner, esta é uma condição para se superar a forma objetivista com que a escolástica concebeu nosso acesso a Deus, e que tornou a fé cristã vulnerável às objeções do homem moderno.

O ser no mundo, de Heidegger, é, portanto, pensado por Rahner como *espírito no mundo*, a partir do conceito de *historicidade*. Sob a perspectiva de Rahner, o conceito de historicidade deve ser considerado à luz da abertura do homem a Deus. O homem é o *lugar da revelação livre do absoluto na história* e, assim, a analítica de *Dasein* deve ser traduzida por uma *antropologia* metafísica da fundamental capacidade de audição da Palavra reveladora do Mistério absoluto.

Agora estamos em condições de situar melhor o papel da mediação transcendental na concepção metafísica de Rahner. O homem, enquanto *espírito no mundo* - e o termo “espírito” se refere a um ser que *está* no mundo, mas não é *do* mundo - é *medium* de sentido, como em Kant e Fichte, mas essa concepção é já marcada por sua apropriação de Heidegger. Isto significa que Rahner parece entender sua perspectiva como um passo além de Maréchal, que não se compromete intrinsecamente com a estrutura da reflexão transcendental. De fato, HW já aponta para uma possível relação entre Metafísica e Hermenêutica, explorada posteriormente pelo discípulo de Rahner -E. Coreth¹⁸.

¹⁷ M. A. de OLIVEIRA, o. c., p. 111.

¹⁸ E. CORETH, *Questões Fundamentais de Hermenêutica*, São Paulo, EPU, 1973.

3. Subjetividade e História

Marx e Rahner têm algo em comum: ambos são herdeiros da filosofia da subjetividade. De uma mesma raiz, brotam leituras diversas sobre a concepção moderna de homem.

Marx se confronta com Feuerbach e Hegel para elaborar uma concepção naturalista do homem. Com Feuerbach, Marx mantém que o homem é ser sensível, um ente-espécie; com Hegel, Marx concebe o homem como ser ativo, constituidor, produtor, enfim, ser do trabalho. No processo de constituição de si mesmo como ser livre, o homem transforma a natureza e, com isso, transforma a si mesmo. Essa atividade vital, objetiva, ocorre na História, porque o homem é *ser histórico*.

Uma possível crítica a Marx provém de sua *concepção reducionista do homem*. Há, pelo menos, duas interpretações desse reducionismo. A primeira é aquela que identifica os significados de “economicismo” e “reducionismo antropológico”. Por “economicismo” entende-se normalmente a redução do ser social ao “econômico”, no sentido da base material da existência humana. Acusa-se Marx de ser “economicista”. Penso que essa acusação não atinge Marx. Ele não pretende reduzir o homem a um ser de necessidades materiais. Antes, é o modo de produção capitalista que o faz. Contudo, é verdade que ele acaba por generalizar uma situação específica para o todo dos períodos históricos. E isto, penso eu, é um equívoco. Em todo caso, não se trata aqui de propor um reducionismo, mas de defender equivocadamente uma certa concepção da História.

Uma outra interpretação reducionista do homem em Marx é a seguinte: Marx vê o homem como um ser da natureza e a única transcendência reconhecida é aquela possibilitada pelo processo histórico, no sentido de superação dos limites impostos pela própria natureza. Neste caso, o termo “transcendência” não se refere a nenhum deus. É sob essa perspectiva que penso ser Marx um reducionista.

Mas como Marx *legitima* esse reducionismo? Nos *Manuscritos*, o modo de argumentar de Marx não parece convincente¹⁹. Ele simplesmente escamoteia a questão:

Quem engendrou o primeiro homem e a natureza em geral? Só posso responder-te: tua própria pergunta é um produto da abstração. Pergunta-te como chegaste a essa pergunta; pergunta-te se tua pergunta não provém de um ponto de vista a que não posso responder, porque é um ponto de vista absurdo. Pergunta-te se esse progresso existe como tal para um pensamento racional. Quando perguntas pela criação do homem e da natureza, fazes abstração do homem e da natureza. Tu o supões como *não-existentes*, e queres que eu os prove a ti como *existentes*. Digo-te apenas: abandona tua abstração e assim abandonarás também tua pergunta, ou, se queres aferrar-te à tua abstração, sê conseqüente, e, se ainda pensando o homem e a natureza como *não-existentes*, pensas, pensa-te a ti mesmo como não existente, pois tu também és natureza e homem. (...) No entanto, como para o homem socialista *toda a assim chamada história universal* nada mais é do que a produção do homem pelo trabalho humano, o vir-a-ser da natureza para o homem tem assim a prova evidente, irrefutável, de seu *nascimento* de si mesmo, de seu *processo de origem* (MEF: 15).

Mas o ateísmo, como negação de Deus, é, segundo Marx, dispensável pelo socialismo. A negação da religião não seria uma condição para o socialismo (MEF: 16).

Mas com isso permanece ambíguo, em Marx, o lugar de *legitimação* de seu reducionismo. Não é pela afirmação do socialismo que devemos ser ateus, mas, no confronto com Hegel, ele recorre a Feuerbach para afirmar a auto-alienação religiosa.

Em Karl Rahner, a concepção metafísica de homem é legitimada pela referência necessária ao Ser absoluto. É possível apresentar críticas ao modo como Rahner articulou essa referência.

¹⁹ Marx extrapola os limites naturalistas que ele mesmo assume ao concluir (1), como um “ponto de vista absurdo”, o levantamento da pergunta sobre a criação transcendente do homem e da natureza, e (2) que há uma “prova evidente, irrefutável” de que o “processo de origem” do homem é o próprio homem, *pois isto pressupõe uma tese metafísica da não-existência da Transcendência*.

Mas não resta dúvida de que o homem é concebido como abertura à transcendência. Rahner, portanto, recupera a visão clássica de homem como *capax Dei* através do método transcendental.

De fato, Rahner aceitou o grande desafio da reflexão transcendental, na forma da reviravolta antropocêntrica. Sua tese central, neste contexto, consiste em afirmar que a descoberta do homem, enquanto subjetividade, não nega a referência fundamental ao Mistério absoluto, mas que, ao contrário, é sua condição de compreensão adequada. Assim, Rahner vê na perspectiva transcendental um progresso no nível de reflexão filosófica.

Uma possível crítica a Karl Rahner, que toca diretamente à sua recepção da filosofia transcendental, pode ser apresentada nos seguintes termos: embora Rahner pense que a historicidade exerça um importante papel em sua reformulação da filosofia transcendental, ela é examinada ainda sob a perspectiva da subjetividade²⁰.

Isto significaria que Karl Rahner não pensou adequadamente a História como o lugar da emergência do homem. Rahner não assumiu, para si, a reviravolta historicocêntrica²¹. Em consequência, um problema central para a filosofia contemporânea permanece impensado adequadamente, isto é, a questão da *intersubjetividade*. À luz da filosofia transcendental de K.-O. Apel, por exemplo, Rahner tenderia a reduzir a linguagem a um instrumento de comunicação de algo pensável, em princípio, sem a mediação lingüística²². Assim, embora se refira constantemente à História e à linguagem, Rahner não teria sido capaz de articular o caráter transcendental da linguagem, e pensar o homem como um ser, de

²⁰ M. A. de OLIVEIRA, o. c., p. 181.

²¹ M. A. de OLIVEIRA, o. c., pp. 201-259.

²² M. A. de OLIVEIRA, o. c., p. 180. Entretanto, ver a crítica magistral de H. Vaz ao *linguistic turn* como marcando, em nossa civilização, a definitiva primazia da *representação* sobre o *ser*. Cf. H. VAZ, *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, Ed. Loyola, São Paulo, 1997, 177-190.

fato, histórico. A perspectiva de Rahner permaneceria, em certo sentido, kantiana²³.

Se essas considerações estiverem corretas, não apenas Marx, mas também Rahner, apresentam limites frente à superação da filosofia da subjetividade. Enquanto Rahner privilegia a dimensão da subjetividade, Marx privilegia a dimensão histórica – sem levar a sério, no entanto, a pergunta pela *legitimação* do homem como ser histórico.

Mas seria possível uma complementação nessas abordagens, a fim de superar os limites de parte a parte? É *possível*, embora não sem uma reconstrução conceitual, de tal modo que não seja simples justaposição de temas²⁴. Uma análise projetiva sobre como Marx e Rahner enfrentariam a problemática comum acerca da concepção moderna de homem, portanto, pode apenas apontar possíveis pontos de contato.

A visão marxiana do homem nos possibilitaria uma atitude vigilante frente ao caráter alienante de nossas relações sociais, mas ela pode também se beneficiar de uma abordagem que levante a questão sobre o fundamento último da ação humana. Afinal, por que não explorar o outro e, portanto, manter a hegemonia do capital?

Por outro lado, Rahner poderia se beneficiar de uma abordagem que situa, já desde o início, o homem como ser histórico. O homem como espírito poderia assumir um maior nível

²³ Uma avaliação de Rahner, no contexto da própria tradição tomista, pode ser encontrada em C. FABRO, *Karl Rahner e L'ermeneutica Tomistica: La Risoluzione e Dessoluzione della Metafisica nell'Antropologia*, Piacenza, 1972; *La Svolta Antropologica di Karl Rahner: Problemi Attuali*, Milão, 1974.

²⁴ Entretanto, penso que a doutrina social cristã já é, em si mesma, suficiente para uma crítica à hegemonia do capital na vida humana, sem que haja necessidade de se recorrer a Marx. De fato, a perspectiva ateísta de Marx repercute sobre sua crítica social. Para uma avaliação contestatória das práticas comerciais e financeiras típicas do capitalismo, a partir de Tomás de Aquino, ver A. MACINTYRE, *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* Loyola, 1991, especialmente Capítulo XI.

de concretude quando visto em situação histórica determinada²⁵. Um exame crítico sobre como o homem se situa historicamente no mundo, porém, não dispensa necessariamente sua referência ao Mistério absoluto.

Conclusão

A comparação entre as concepções de homem em Marx e Rahner foi situada a partir de um problema específico: o homem pode ou não ser considerado um ser estruturalmente “religioso”, isto é, aberto ao Transcendente?

Uma forma de enfrentar problemas que, tradicionalmente, são tributados à Filosofia, consiste em levantar a pergunta prévia sobre como legitimar nossos argumentos. Assim, é permitido indagar sobre como podemos legitimar nossa concepção do que é ser homem. A questão acerca da relação entre homem e Deus foi pressuposta como decisiva. Certamente, tal questão não é assim considerada por quem já assumiu que o homem não mantém relações com Deus. Aquele que simplesmente pensa que uma concepção filosófica de homem não tenha que levantar tais questões foi excluído de nosso debate. Estive preocupado apenas em examinar duas posições excludentes quanto ao problema proposto. De fato, ou bem o homem é um ser religioso ou bem ele não é um ser religioso – *tertius non datur*.

As posições exemplificadas para a resolução desse problema foram as seguintes: uma concepção naturalista de homem e uma concepção metafísica de homem. Por “concepção naturalista” estive entendendo o modo de conceber o homem nos limites do mundo natural. Por “concepção metafísica” estive entendendo o modo de conceber o homem em sua necessária referência a Deus, no sentido de Mistério absoluto.

²⁵ Este ponto parece determinar a base de todas as tentativas de síntese entre cristianismo e marxismo que foram elaboradas, sobretudo, na América Latina. É preciso reconhecer, contudo, os limites desse projeto. Embora a crítica marxiana possa estimular amplamente o cristão em sua luta por justiça social, as concepções de homem que subjazem às duas perspectivas não são compatíveis.

Marx e Rahner assumem posições diferentes em muitas questões. No que se refere especificamente ao problema proposto, estive interessado, sobretudo, nos pontos de *convergência*. A questão sobre como legitimar as posições divergentes acerca do que é o homem exigiu que se recorresse a uma base comum.

Ao situar as duas concepções a partir da “reviravolta transcendental”, a questão sobre a legitimação de cada postura foi vinculada à emergência da compreensão moderna de homem e ao papel de instância de sentido que a subjetividade passou a exercer. Daqui foram examinadas as posições de Marx e de Rahner.

A negação, por parte de Marx, em conceber o homem como referência a Deus se revelou insuficiente. Por outro lado, mostrou-se também insuficiente, por parte de Rahner, o *modo* como é concebido o homem enquanto “espírito no mundo”.

*Prof. Ms. Luis Carlos Silva de Sousa
Mestre em Filosofia pela UFC/CE, Professor do ITEP.