

**A conversão como lógica de conhecimento existencial:
Diálogo entre filosofia e ontologia inaciana em Karl Rahner**
Conversion as a logic of existential knowledge:
Dialogue between philosophy and Ignatian ontology in Karl Rahner

ALEX VILLAS BOAS¹

Resumo: o presente texto propõe uma leitura filosófico-teológica da conversão a partir da espiritualidade inaciana reinterpretada por Karl Rahner (1904-1984), um dos teólogos mais influentes do século xx e figura central na viragem antropológica da teologia contemporânea. A sua obra marca o início de um novo capítulo do pensamento teológico, ao integrar a experiência humana como lugar hermenêutico da revelação e ao promover um diálogo fecundo com os saberes filosóficos e científicos do seu tempo. Inspirado pela ferida de Pamplona e pelo itinerário de Inácio de Loyola, este estudo compreende a conversão não apenas como um evento religioso, mas como uma transformação cognitiva e afetiva da subjetividade, um processo de transcendência que envolve razão, vontade e sensibilidade. Em diálogo com os filósofos clássicos e modernos, argumenta-se que a experiência da conversão pode ser entendida como um movimento de autoconhecimento e de escuta do sentido, no qual o ser humano se descobre como ser de discernimento. Assim, a conversão torna-se uma categoria hermenêutica privilegiada para pensar a unidade entre *pathos*, *lógos* e *práxis*, revelando-se como forma originária do saber teológico e como horizonte da reflexão filosófica contemporânea.

Palavras-Chaves: Conversão; Karl Rahner; Espiritualidade Inaciana; Conhecimento existencial.

Abstract: The present text proposes a philosophical-theological reading of conversion based on Ignatian spirituality as reinterpreted by Karl Rahner (1904–1984), one of the most influential theologians of the twentieth century and a central figure in the anthropological turn of contemporary theology. His work marks the beginning of a new chapter in theological thought by integrating human experience as a hermeneutical locus of revelation and by fostering a fruitful dialogue with the philosophical and scientific knowledge of his time. Inspired by the wound of Pamplona and the itinerary of Ignatius of Loyola, this study understands conversion not merely as a religious event but as a cognitive and affective transformation of subjectivity – a process of transcendence involving reason, will, and sensibility. In dialogue with both classical and modern philosophers, it is argued that the experience of conversion can be understood as a movement of self-knowledge and of heeding meaning, in which the human being discovers himself as a discerning subject. Thus, conversion becomes a privileged hermeneutical category for thinking the unity of *pathos*, *logos*, and *praxis*, revealing itself as an original form of theological knowledge and as a horizon for contemporary philosophical reflection.

Keywords: Conversion; Karl Rahner; Ignatian Spirituality; Existential knowledge.

¹ Universidade Católica Portuguesa, Portugal. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2779-1108>.

Introdução

As principais fontes rahnerianas sobre os *Exercícios espirituais* de Inácio de Loyola² são as *Meditações sobre os exercícios* (1965) e *A prática da existência sacerdotal* (1970),³ reunidas no volume *Ignatianischer Geist* (2006) das *Obras Completas* (*Sämtliche Werke*), dedicado à espiritualidade inaciana.

A temática dos *Exercícios espirituais* percorre toda a obra de Rahner, que em diversos momentos retoma esta inspiração, de modo particular em *O dinâmico na Igreja* (1958), ao tratar da dinâmica da graça no seio do cristianismo e das transformações provocadas na prática e na consciência eclesial. Nessa perspectiva, o discernimento surge como categoria central para a disposição e para a cooperação com a ação penumatológica, sendo esse o fundamento da tradição inaciana.

No âmbito do projeto teológico de Karl Rahner, Inácio de Loyola é considerado um «*radical “existencialista” cristão*» [*radikaler christlicher „Existencialist“*] (Rahner 1965: 23) e o protótipo de uma mudança de época (Rahner, 1978: 45). Rahner vê nos *Exercícios espirituais* uma «lógica de conhecimento existencial», por um lado, fundada na experiência da «oração» como movimento divino no humano, mani-

festa como autocomunicação «de Deus e da sua graça unicamente», e, por outro lado, o percurso existencial que procura discernir um itinerário pelo qual aquele que busca precisa decodificar existencialmente tal comunicação divina como graça que conduz a existência à maior liberdade de escolha diante de seus condicionamentos, nomeadamente tal decodificação se dá em um movimento de busca de sentido, como ponto de partida dos *EE* no século XX (Rahner, 1965: 12-13).

O facto de os *EE* pertencerem ao conjunto da literatura mística do século XVI exige uma razão sensível para compreender como os *Exercícios* se expressam na sua linguagem, de modo a dissipar as «aparências» de «algo óbvio e trivial». A mistagogia inácio-rahneriana é compreendida em chave existencial, portanto, como *gnose* (próximo ao sentido que Hans Jonas dá ao termo, e ao sentido de que o cristianismo primitivo fez uso, antes da emergência do gnosticismo), ou seja, como processo de conhecimento que designamos aqui de *logopático*, pela sua capacidade de mover os afetos (*EE*, n.º 363), [*pathos*] em direcção ao que confere sentido à vida humana [*lógos*], concretizando-se num projecto de vida [*práxis*] como [re]invenção da própria exis-

² A partir deste ponto será utilizada a sigla *EE* para se referir, de forma geral, os *Exercícios espirituais* de Santo Inácio de Loyola. No que respeita ao uso do texto autoral de Inácio de Loyola, adotar-se-á a versão presente nas *Obras Completas*, vol. 86 da Biblioteca de Autores Cristãos (BAC).

³ Nomeadamente, *Betrachtungen zum Ignatianischen Exerzitienbuch* (1965) e *Einübung Priesterlicher Existenz* (1970).

tência [*poiésis*] (Villas Boas, 2016: 175-202; Rahner, 1958: 77-79).

Com efeito, a *mistagogia* pode ser lida em chave filosófica, como *preambula fidei* e, por isso, pela sua natureza estritamente racional, seria necessário ater-se epistemologicamente ao processo *gnosiológico*, isto é, *noético*, vindo na mística, para além do que se designou como experiência de Deus, também uma forma de conhecimento antropológico e, mais precisamente, existencial (Vaz, 2000: 15-31). É evidente que a leitura teológica, sob o rigor do pensamento que a filosofia exige, não pode esquivar-se dessa condição antropológica; contudo, inclui na sua perspetiva como alteridade radical ou como exercício de heterologia, para pensar como Michel de Certeau (1986), um núcleo misterioso e irreduzível à lógica conceptual e aos seus princípios de não contradição, pela sua natureza de excesso de sentido. Deste modo, a fenomenologia da *gnose mistagógica* não se aplica apenas ao movimento existencial e aos seus resultados possíveis, mas também, e essencialmente, àquilo que provoca esse movimento, ao núcleo mistérico que o cristianismo denominou como Mistério do Deus Trindade, sem com isso pretender limitar-se a uma linguagem da essência, sem dar atenção à essência da linguagem, ou seja, à própria existência, lugar onde se pode perceber o Mistério movente da vontade humana de sentido.

Rahner, em parceria com Viktor Frankl, psiquiatra e sobrevivente de cinco campos de concentração, por sua ascendência judaica, desenvolveram um programa de rádio como projeto de intervenção e prevenção ao suicídio (considerado de sucesso), em que para ambos o *logos* era concebido como maior que a lógica, e como a apropriação de sentido para a vida pela qual a existência ganha rumo e coerência (Frankl e Rahner, 2024). Nesta compreensão, apesar dos completos momentos de absurdo existencial, como foram os campos de concentração, a vida era pensada como sendo capaz de sentido, e a pergunta por este emerge exatamente no momento em que o mesmo se esvai.

Para ambos a liberdade humana reside na capacidade de se desprender de si mesmo e de ir ao encontro da sua vontade de sentido. Isso constitui a «essência propriamente dita da existência humana» (Frankl, 2003: 159). Tal liberdade tem início na consciência, dimensão espiritual ou noética, que funciona como um «órgão de sentido» e um fenómeno primário, ou seja, é pré-lógica, e revela-se como essencialmente «intuitiva», por estar imersa no inconsciente e ser o seu prolongamento. Tal como o *eros*, o *ethos* é intuitivo, e apenas depois é passível de racionalização. A consciência é um «instinto ético», tal como uma «consciência artística» que opera por um «inconsciente estético». A «intuição» é uma antecipação pelo espírito humano daquilo que pode vir a ser e opera como «inspiração», na qual se produz

a «voz da consciência» (Frankl, 2004: 26-68). De modo semelhante ao processo psicanalítico da neurose, quando o inconsciente (*Id*) irrompe na consciência (*Ego*), a «consciência», na logoteoria, manifesta-se no momento em que o eu (espiritual) penetra o «inconsciente» e deixa emergir os seus sentimentos mais profundos. Assim, a existência propriamente humana é a existência espiritual, ou ainda a autotranscendência, na medida em que a pessoa «interiormente» pode ser mais forte do que os seus condicionamentos «externos» e crescer para além de si mesma (Frankl, 2005: 68-72).

Para as religiões, a «voz da consciência» é expressão simbólica do Mistério. Frankl, contudo, não pretende definir Deus, mas pensar a capacidade humana de transcender limites como traço ontológico. No *homo religiosus*, a consciência é diálogo com o transcendente; para o irreligioso, é instância última e imanente. Essa diferença não implica oposição, pois a liberdade de escolher o próprio caminho permanece comum a ambos (Frankl, 2004: 42-43). A religiosidade é, portanto, inerente ao ser humano enquanto busca de sentido; e quem o procura já participa de uma atitude religiosa, mesmo sem religião. Frankl valoriza as tradições, mas propõe a personalização da fé e critica concepções estreitas de Deus, enten-

dendo a religião como via de humanização e liberdade (Frankl, 2004: 59-63).

A afinidade intelectual de Rahner com a perspectiva de Frankl é tamanha que ele chega a mencionar sua necessidade para a tradução da mistagogia clássica para o indivíduo contemporâneo, em sua obra de maturidade, nomeadamente o *Curso fundamental da fé*:

Tal mistagogia que ajudasse a pessoa a se tornar consciente do fato de que essa experiência de transcendência ocorre, repetidamente e sem ser denominada, em seu trato imediato com o mundo concreto, poderia ser possível para cada pessoa em particular somente numa conversa individual, numa logoterapia [*Logotherapie*] individual. (Rahner, 1984: 68)

Apesar do vínculo com Frankl, Rahner entende os *Exercícios espirituais* não como práticas ascéticas, mas como condição de possibilidade para o desdobramento ontológico da pessoa, em três dimensões: 1) a alteridade da ação pneumatológica; 2) o discernimento mediado pela experiência do mistagogo⁴; 3) caminho de profundidade existencial que conduz à autorrealização na liberdade (Rahner, 1958: 142; 1984: 143), fonte de «disposição interior» para a escolha do melhor «horizonte» de sentido como caminho que *mais* [*magis*] o conduz para o melhor de si na abertura à alteridade e ao

⁴ Inácio nunca usou a expressão «diretor espiritual», mas simplesmente se refere a «el que da los ejercicios» (*EE*, n.º 6), distinguindo «al que rescibe los ejercicios» em tempo de oração (*EE*, n.º 5).

mundo, tendo como resultado a «autorrealização humana», ao seguir uma vontade de sentido. Isso constitui a «essência» da «existência cristã» [*Christ-sein*] (Rahner, 1984: 143-177, 14, 116 e 24).

O conteúdo dessa vontade, sendo o *logos* maior que a lógica, não pode ser reconhecido apenas pela razão, mas como experiência afetiva do discernimento. Daí a centralidade da «eleição», decisão vital pela qual se conhece e realiza a vontade de Deus, como discernimento da própria vontade de sentido, a ponto de Rahner designar os *Exercícios* como «exercícios de eleição» (Rahner, 1958: 81).

A dinâmica dos EE como lógica de conhecimento existencial

Rahner dá especial atenção à questão da eleição, considerada um elemento teológico no qual se estrutura a finalidade e a dinâmica dos EE, que, para o teólogo alemão, mais do que a escolha do estado de vida, enfatiza «a eleição dos meios e da forma concreta de fazer o cristianismo tornar-se uma realidade vivencial» (Rahner, 1965: 15). Desse modo, a eleição, como elemento central da antropologia teológica dos EE, constitui como que a recepção do dado revelacional, ou seja, é a concretização do dinamismo salvífico de Deus na própria existência e, sendo assim, o modo real de fazer os exercícios se dá como «atividade subjetiva» [*die Exerzitien subjektives Tun sind*] (Rahner, 1958: 17), a partir da transcen-

dência do «homem velho», como produto do meio reforçado no mesmo, portador de suas ilusões que o distanciam do seu eu mais real, porém uma condição não escolhida com consciência e liberdade. A partir da estreiteza finita da existência, o cerne da oração deve ser «perguntar a Deus a respeito de si mesmo», tendo como efeito [resposta] a dilatação do desejo de sentido diante do encontro da infinitude de Deus. A existência dilatada em seu desejo corresponde a ter constatado a presença de um Mistério [«Eu vi a Deus»] que deixou suas marcas, como que alargando a vontade para algo mais valioso. O efeito amplificador da vontade de sentido se dá na mesma lógica da adição; contudo, em vez da insatisfação advinda da confusa eleição do desejo que amplifica a ânsia e a angústia, movimenta-se em dinâmica de consumação ao encontro do que o realiza, tendo uma vez clarificado o desejo. A dinâmica de consumação acontece graças à inesgotabilidade do desejo, que, sendo esclarecido, indica a busca daquilo que mais traduz a vontade de sentido (Rahner, 1958: 16-17).

Esse «mais» [*magis*] inaciano corresponde ao desdobramento ontológico [«solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados», cf. EE, n.º 23] da autenticização da existência do indivíduo em sua vontade e busca de sentido no substrato do pensamento rahneriano, de modo que a ontologia aplicada aos EE se dá como «ontologia individual inaciana» (Rahner, 1958: 87, 100-101).

Rahner trata do *problema do indivíduo* como um «*quaestio disputata* ontológica» (grifo do autor) em sua condição «enquanto tal», em sua «posição na Igreja» e como alguém diante do «conhecimento da vocação e missão individual», apresentando para isso «*a lógica de conhecimento existencial em Santo Inácio de Loyola*» [*Die Logik der Existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola*] a fim de clarear a «transcendência da questão» para a «vida cristã concreta» do «indivíduo e da Igreja», pois não se deve esquecer que as «questões abstratas» não deixam de ter «consequências práticas», ou seja, a ontologia abstrata deve estar diretamente ligada à «teologia prática» na vida cristã, sendo esta desdobramento da ontologia não reduzida ao essencial como mera abstração do Ser em si, mas como busca pelo sentido da existência (Rahner, 1958: 74-162).

O que o autor chamou de *lógica de conhecimento existencial* diz respeito à dinâmica dos *EE* e seu modo de aplicação, tido como «essência» e «ponto central», ou ainda, o dado teológico por excelência no qual pode-se verificar uma revelação do Mistério, a fim de que o cristianismo *se torne uma realidade vivencial* e «se tome uma decisão para a vida» do exercitante, enquanto escolha do melhor meio em que se concretiza a finalidade da sua existência, ou, ainda, como melhor meio de realizar o sentido da sua vida, ou, ainda, para usar uma linguagem rahneriana, como desdobramento ontológico. Vale ressaltar que a «eleição» não constitui o elemento pri-

mordial do *EE*, uma vez que muitas pessoas que passam por ele não fazem uma eleição de «estado de vida», mas sim de descobrir a experiência de ser amado por Deus e assim em tudo amar e servir. Contudo, o autor parece evidenciar o modo de discernimento inaciano, a fim de ali apreender uma lógica de conhecimento existencial a partir do encontro com o Mistério santo de Deus, especialmente com a pessoa de Jesus Cristo (Rahner, 1958: 102).

A mistagogia inaciana, além de incorporar a divisão clássica em quatro semanas, articula as vias do Pseudo-Dionísio Areopagita em *Os nomes divinos* (cap. I, 5; VII, 2; 2004: 9, 15 e 91): a primeira semana corresponde à via purgativa, a segunda à iluminativa e a terceira e quarta à unitiva. O «verdadeiro descobrimento» de Inácio, porém, são as regras de discernimento dos espíritos, sem as quais os *EE* não existiriam (Rahner, 1958: 105-106).

A oração na perspectiva antropológica de Karl Rahner

Como referido acima, a oração em Rahner é também um ato cognitivo da existência, na medida em que é uma pergunta que não se restringe à questão que a Filosofia da Religião coloca: «a pergunta de por que o ser humano cultiva necessariamente a metafísica, o que é isso e como uma metafísica, enquanto reflexão humana, chega até Deus?». Mas a oração é um ato cognitivo primeiro, uma vez que o teólogo inaciano não trata a metafísica como «ciência

primeira» ou como pergunta pela essência do ser humano na perspectiva de um «sistema» lógico e das suas «estruturas apriorísticas», mas transpõe a questão como «assunto existencial do próprio ser humano», dizendo, assim, respeito ao «saber prévio», tanto da Filosofia da Religião como da Teologia, enquanto sua condição *a priori*. Assim, a oração é o primeiro movimento de conhecimento de si na existência cristã, pois contém nesse ato uma vontade de sentido que desvela a si mesma a própria vontade (Rahner, 1963: 18-23).

A oração, enquanto movimento de inquietação cognitiva, ao lançar a pergunta pela existência – ainda que não formulada exatamente assim – não opera como mero ato de raciocínio e entendimento sobre um objeto de análise, como modo de pensar um conceito, mas realiza-se na relação do sujeito com o «objeto dado» e aquilo que o provocou, atuando como uma «intuição sensível», numa disposição passiva e receptiva, na qual a reflexão em sentido de entendimento teórico constitui um segundo nível. Sensibilidade e entendimento são duas fontes distintas de conhecimento; a oração é um exercício apropriado para a primeira, pela sua capacidade de intuição (*Anschauung*).

Tal visão decorrente (*Anschauung* em *Geist in Welt*) é concebida dentro do *princípio de intuição* [*Prinzip Anschauung*] com que a *estética transcendental* kantiana se abre a partir de uma relação imediata com o objeto e para o qual o pensamento se dirige como um *sentido*

provocado intuitiva e afetivamente, como é referido no verbete *Anschauung Gottes* na *Sacramentum mundi* (Rahner, 1967: 159-163):

A capacidade (receptividade) de obter representações mediante o modo como somos afetados por objetos denomina-se sensibilidade. Assim, é pela sensibilidade que os objetos nos são dados, e apenas ela nos fornece intuições (*Anschauung*); pelo entendimento, por sua vez, os objetos são pensados e dele se originam conceitos. Todo pensamento, contudo, quer diretamente (*directe*), quer por rodeios (*indirecte*), através de certas características, tem finalmente de referir-se a intuições – e, portanto, em nós, à sensibilidade – pois, de outro modo, nenhum objeto pode ser-nos dado. (Rahner, 1939: 118) [grifos do autor]

A *Anschauung* kantiana é entendida como o *a priori* da sensibilidade que inaugura o labor intelectual em direção ao *a posteriori* do conceito, como forma de reconhecimento (Kant, 1787, I, § 1, pp. 71 e 19). Em Bernard Lonergan (1904-1984), jesuíta canadiano, a *Anschauung* é recebida como *insight* e compreendida como «mediação» para a metafísica enquanto horizonte do Ser, ou seja, o *insight* de Lonergan corresponde ao *a priori* rahneriano de «puro pré-conhecimento» (*pure pre-knowledge*), que aponta para o Ser tal como um horizonte. O mérito de Lonergan, que ilumina a categoria rahneriana como um desdobramento, está em reformular a questão do *a priori* no modo como acedemos ao conhecimento do ser – não como subjetividade ou objetividade

radical, mas como unidade do ser que se vislumbra como horizonte a ser buscado. Tanto a *Anschauung* rahneriana quanto o *insight* lo-nergianiano parecem ser desdobramentos das *mociones spirituales* (EE, n.º 6) inicianas (Lonerger, 1992: 377-378; 1988: 188-204).

Em *Espírito no mundo*, Rahner trabalha a intuição como uma pré-apreensão do intelecto, um *a priori* enquanto pressuposição necessária para o conhecimento objetivo, que é necessariamente um conhecimento *a posteriori*, investigativo e secundário. Parte, assim, da questão sobre a intelecção no ser humano (I, q. 84, a. 7) da *Suma teológica* de Tomás de Aquino, sobre a possibilidade do conhecimento e o uso das imagens, questão tributária da via negativa do Pseudo-Dionísio Areopagita (*Teologia mística e A hierarquia celeste*, 2004: 129-136 e 137-138), no quadro de uma lógica simbólico-associativa: «é necessário recorrer às imagens para descobrir a natureza universal presente num objeto particular» (*Suma teológica*, I, q. 84, a. 7).

Deste modo, todo o conhecimento humano remete a uma intuição sensível. Pensando com Tomás, este ocorre como *conversio intellectus ad phantasmata*, ou como espírito no mundo. Por «espírito» entende-se a capacidade de transcender o mundo — nome da realidade pela qual é acessível a experiência imediata do ser humano. Assim, o «espírito no mundo» refere-se à capacidade de conhecimento humano que se dá primeiramente no mundo da experiência e

que só se converte em entendimento metafísico por meio das imagens (*phantasmata*).

Em Rahner, tal imagem ou signo (Rahner, 1939: 161) serve para um desdobramento ontológico constitutivo da existência na sua busca de sentido. Se a imagem é composta pela intuição da sensibilidade, o pensamento tomista-rahneriano detém-se na «essência da sensibilidade», devendo, por isso, a sua obra ser melhor qualificada não como uma metafísica, mas como uma metafísica do conhecimento, uma investigação que não fala de Deus em si, mas das condições de possibilidade de o conhecer a partir da transcendência da sensibilidade e da imaginação, mediadas pela intuição e pela reflexão que dela decorre. A intuição é, assim, o meio pelo qual se apreende o concreto, um conhecimento não discursivo, primeiro ato do conhecer.

A intuição emerge da sensibilidade e da imaginação enquanto busca de conhecimento de um objeto, sendo uma forma afetiva de conhecimento, pois é provocada pela sensibilidade e tem como ponto de partida a reflexão ativa do intelecto enquanto construção de um entendimento. Esta forma pode retornar ao sujeito cognoscente como abstração reflexiva sobre aquilo que o afetou e, conseqüentemente, sobre o modo de agir em relação ao que o afeta.

Lógica de conhecimento existencial e o dinamismo da graça

Na perspectiva teológica rahneriana, a antropologia é o solo fecundo da teologia fundamental, na medida em que apresenta a possibilidade de uma revelação (Fiorenza, 1994: 51 e 228) como descoberta de sentido – uma experiência de sentido que permite reler o modo de viver e de experimentar subjetivamente a trajetória histórica a partir da chave de leitura do tema dogmático. O tema do Pai, por exemplo, deixa de ser um conceito abstrato para se tornar um olhar sobre a história, permitindo reconhecer nela as marcas de bondade e de generosidade imerecida, onde a releitura se converte na experiência significativa de se perceber como filho.

Se a oração, enquanto ato filosófico, é a atitude de formular de algum modo a busca de sentido – um «prestar ouvido» à própria história diante do espanto do fatídico –, na perspectiva teológica a oração identifica o tema teológico *a posteriori* enquanto signo adequado para reler a experiência significativa *a priori*, de modo que não se limita a compreender o dogma, mas antes o penetra, como se observa na sua *Oração a Santo Tomás de Aquino*:

Te peço, ademais, que exerça sua intercessão sobre mim em dois assuntos. No momento não faz outra coisa que pronunciar teu «*Adoro te devote latens deitas*», uma vez que te encontro diante da inabarcável imensidão de Deus. Tão imensa divindade não é mais para ti pura palavra teórica, pronunciada pela grandeza de teu espírito elevado. Agora, graças à presença do poder criador de Deus em ti mesmo, se

converteu em objeto experimentado de sua adoração silenciosa. Através desse poder, esquece de ti mesmo ao adorar a Deus, e justamente nesse esquecimento chegas a possuí-lo de modo definitivo. Que quando eu me ocupe da teologia ou me dedique à pregação ou converse com os homens a respeito de Deus, que seja, então, ao menos minimamente consciente de que tudo se descubra penetrado de seu mistério. (Rahner, 2012[1984]: 159).

Essa experiência de penetração no Mistério permite uma nova percepção sensível, na medida em que é reavivada pela memória, ampliando assim a inteligência do sentido histórico da existência como «autoluminosidade» ou «autotransparência» que capta existencialmente o que se encontra transposto em conceitos. Deste modo, a experiência da oração que penetra o dogma não visa compreendê-lo em si, mas compreender *no* dogma, na medida em que este transporta um signo que permite identificar uma ação interna significativa – uma «vivência da revelação na própria existência» – que se torna, então, uma «mensagem ouvida», porque adquire significado pessoal. Essa mensagem ouvida já é teologia, ainda que em estado bruto.

A oração é simultaneamente busca e discernimento da própria busca, ao reconhecer o movimento que corresponde à ação de Deus, como um impulso orientado para o sentido da vida. A oração, portanto, não é um mero pedido ao «bom Deus» ou um dever – o que seria, nas palavras de Rahner, «um cadáver, a ilusão de uma

oração». Para Rahner, a oração é o momento em que «abrimos a Deus o nosso coração» ao dinamismo da graça, que liberta o desejo do seu sufocamento (Rahner, 1949, pp. 39–116).

Além disso, a oração possui uma função narrativa: a partir da apresentação dos acontecimentos externos no diálogo com Deus, manifesta-se a realidade mais íntima do sujeito:

Os acontecimentos que se patenteiam na vida exterior, claros ou impenetráveis, são, quando os perscrutamos, muitas vezes apenas sinal e símbolo, uma sombra exterior, refletindo as coisas que se passam no coração, talvez desde muito tempo. Agora, sem mesmo o ser humano pressentir, mostra-se-lhe de repente a realidade exterior do que estava escondido no íntimo do seu ser. Então, o ser humano pode, nesse mesmo acontecimento, reconhecer, como num espelho, o estado de seu coração. E quando ele olha para esse espelho, percebendo que é ele mesmo que se reflete nesse fato exterior, então talvez se assuste mortalmente e estremeça o coração. (Rahner, 1949: 50)

O «coração sufocado» manifesta-se quando o «horror e a impotência» se apoderam do indivíduo e, no entanto, este finge possuir «coragem e indiferença». Eis o «indivíduo moderno»: aquele que se esforça por «manter a aparência de pessoa intrépida e feliz na existência», numa «farsa que representamos para nós mesmos», na «busca de subterfúgios a fim de encontrar a felicidade», que não passam, contudo, de «perambulações inquietas». Rahner recorre à metáfora do «abrigo subterrâneo» da guerra, onde as pes-

soas se satisfazem com as provisões disponíveis, sem perceber que a porta do subterrâneo já desmoronou e que dali jamais sairão. O local transforma-se num cárcere em que, porém, se vive com aparente tranquilidade: «assentados no subterrâneo da vida», detidos na «limitação, na nulidade, nas vulgaridades quotidianas, na desilusão dos rumores, na mesquinhez, nas tentativas frustradas que constituem a vida humana». No meio da «alegre distração», o indivíduo não se dá conta de que a sua tranquilidade é apenas aparente, até que os factos se revelem — como um «fósforo» aceso no ambiente obscurecido do subterrâneo — mostrando que as provisões não são suficientes. Sufocado pelas futilidades, desamparado e destinado à morte, o indivíduo moderno contempla-se impotente no subterrâneo do seu coração e instala-se no desespero de forma anestesiada: «não prorrompe em brados desalentadores nem talvez mesmo se enfureça». Para ele, o «desespero tornou-se tão normal, tão natural, que já não acredita na possibilidade de outra situação» (Rahner, 1949: 55).

O sufocamento do coração é, assim, um desespero tranquilo — uma apatia perante os anseios inquietantes — e, por isso, o indivíduo já não compreende a miséria das suas contradições, julgando-as simplesmente normais, fruto do «entorpecimento do homem interior», que pode resultar, mesmo para o cristão, num mero «cristianismo formalista», como «doença secreta». Assim, a oração enquanto abertura progressiva ao dinamismo da graça possui quatro momentos: 1) fugir desse *anestésico* gáudio

com a «esperança de esquecer a angústia» que tributa a realização da existência de modo infantilizado à responsabilidade divina; 2) «notar» essa angústia em «sua presença»: «saber que ele está perto de ti, que no mais íntimo do teu coração angustiado, ele há muito espera», como aquele que ali está para escutar e esperando o «calar» para «dar-lhe a palavra»; 3) «encontrar alguém naquilo que era tido por vazio», e o efeito dessa presença se dá a co-nhecer como «imperturbável tranquilidade»; 4) acolher a oração que nasce como «voz em nosso íntimo», como «coração que fala a Deus» e está à escuta dos movimentos internos:

Dizem que Deus não existe porque confundem o Deus verdadeiro com aquilo que julgavam ser Deus. Nesse ponto eles têm razão. O Deus de sua fantasia realmente não existe: o Deus de uma segurança terrena, o Deus que protege dos desenganos da vida, o Deus do seguro de vida, o Deus que vela para que as crianças nunca chorem e para que reine a justiça na terra, que afaste a miséria desta vida, o Deus que preserva da desilusão o amor humano. (Rahner, 1949: 56)

Theologia mentis à serviço da theologia cordis et vitae

A oração em Rahner, que emerge da condição antropológica, é um ato noético e, ao mesmo tempo, teológico, na medida em que descobre o sentido de Deus não *per se*, mas na busca de sentido da própria vida. Assim, a teologia deve considerar os seus momentos distintos, em-

bora intrinsecamente unidos, em que a *theologia mentis* deve ajudar a penetrar neste Mistério de Deus atuante no «coração» humano, ou seja, deve auxiliar a perceber a *theologia cordis et vitae*, na qual habita o «Espírito forte que se oculta por detrás da nossa fraqueza», sobretudo para iluminar esse percurso do coração que a oração deve manter presente na tarefa de assumir a angústia, a fim de que dela possa emergir a ação de Deus, que conduz à serenidade e se manifesta como oração de gratidão. É no quotidiano que o ser humano depara com a angústia e, por isso, «deve rezar o próprio quotidiano»: «É no meio do mundo que devemos procurar e encontrar Deus» (Rahner e Ratzinger, 1965: 74).

Nesta perspectiva, a *theologia mentis* deve depurar a visão do motivo da decisão de fé como uma «garantia prévia» diante da angústia, procurando convencer pela «evidência» de que «não cairás no abismo» do sofrimento da vida — uma «fé que exige segurança antes de se abandonar» ao Mistério, que permanece Mistério na existência, e, portanto, sem oferecer garantias. A *theologia mentis* deve suscitar a imitação do Filho, que, impotente, segue os rumos do seu coração na condição kenótica das situações concretas da vida real. A inteligência da fé deve saber traduzir o que se passa internamente no coração. Assim, a fé não oferece segurança ou garantias, mas alguém em quem confiar diante das angústias e fatalidades humanas, alguém que sabe perscrutar todas as pulsações do coração humano. Contudo, o Es-

pírito não escuta a «tagarelice incessante» dos desejos confusos e das angústias tirânicas do interior, pois, nessa situação, não se sabe como orar nem o que pedir. Quando, então, se deseja ao menos libertar-se desses desejos confusos, deixa-se o Espírito rezar em si próprio, e Ele dá-se a conhecer nos «sons que harmonizam as dissonâncias caóticas» do coração, revelando-se como movimento interno subtil, que não coage a liberdade, mas atua como apelo ao que «há de mais humano no humano», manifestando-se no «coração» como afeto *a priori* não temático, enquanto universo da *theologia cordis et vitae*, na qual o Espírito age como ato primeiro da teologia em estado bruto. A *theologia mentis* deve, por sua vez, estabelecer as correlações entre a experiência *a priori* e as categorias *a posteriori* dos temas dogmáticos, compreendendo-as como categorias vivenciais.

A oração é, portanto, escuta da *theologia cordis* daquilo que a *vita* lhe provoca, como «eco» do clamor dos anseios e da realidade do coração, percebendo-se como movimento interno. A oração une a profundidade do coração ao abismo do Espírito. No meio de todos os ruídos dos factos que afetam — da constatação da impotência diante do fatídico e da contradição, da angústia que anseia por um sentido quando este se esvai ou não se encontra — está ali o «Deus escondido» (Rahner e Ratzinger, 1965: 74-106), não como causa do sofrimento, mas como «causa segunda» (Rahner, 1984: 93-96), que insiste com o ser humano para que transcenda a situação em

que se encontra, a fim de cooperar com o movimento da graça em direção à liberdade.

Perceber a ação de Deus constitui o *auditus fidei* (Rahner, 1963: 24) e é o elemento essencial da oração, que deixa de ser atitude infantil de mera petição — colocando toda a responsabilidade em Deus — para tornar-se exercício de responsabilidade, busca de sentido e transcendência, no qual se conta com Deus para iluminar e ordenar o caos da contradição e das situações que exigem a lucidez da consciência para o exercício da liberdade, que é o próprio indivíduo; e, por isso, nela se desvela algo real de si. Assim, a oração torna-se diálogo a partir do afeto provocado pelo facto — causado ou sofrido — com Aquele que quer conduzir tal afeto a um *logos*, ou seja, a uma consciência de sentido da vida, para [co-] responder à reminiscência do facto provocado no interior humano. O afeto provoca o diálogo, e assim a oração constitui-se naquilo «que dizemos e o que percebemos no assim chamado nosso “eu”». Naquilo que se percebe como movimento afetivo está o «eco» do «clamor pelo qual Deus chama a Si mesmo», a fim de vivenciar tal situação na dinâmica de transubstanciar a realidade vivida — do afeto a uma nova consciência que gera uma nova atitude — como resultado dessa ocasião propícia para conhecê-Lo, e, desse encontro, ordenar a vontade à vontade de Deus, a fim de assimilar o Seu modo de ser, isto é, a busca de amar cada vez mais como Deus ama. E na *theologia cordis* está presente, por excelência,

a questão da cognoscibilidade de Deus, que cabe à *theologia mentis* discernir nos afetos provocados por Ele:

Santo Inácio tem por pressuposto que existem vivências da alma que sobrevivem à consciência e devem ser atribuídas a Deus, e que essas moções divinas se distinguem e podem ser distinguidas de outras que têm lugar junto as essas moções divinas e cuja origem é distinta. Doutro modo, tais moções não se atribuem a Deus pela razão sensível em definitivo, pois tudo o que existe e afeta o ser humano influenciando-o se deve também à preservação e cooperação de Deus, de modo que está submetido à sua providência e, quando é bom, tende à salvação, se pode atribuir de maneira especial a Deus, à sua graça, à sua providência etc. (Rahner, 1958: 118)

A graça é uma «palavra do coração» que fala no silêncio da atenção aos afetos, enquanto *a priori* a ser lido por um *lógos* que traduza tal ação. Este *lógos* deve, sobretudo, favorecer a *metanoia* da percepção de que, naquilo que era tido como angústia infernal, também está a «cruz» salvífica da vida quotidiana, na qual pode «morrer o nosso egoísmo» (Rahner, 1949: 74-108) — sepulcro onde igualmente ressuscita um novo «eu», numa mudança da consciência. Ao transformar-se o modo de pensar, transforma-se também o modo de viver aquilo que afeta a vida — não como afastamento do mundo, pois é nele que reside a condição de possibilidade da existência, mas como relativização da dependência *sine qua non* da felicidade que lhe é atribuída.

Conclusão

A conversão, em Karl Rahner, pode ser compreendida como a consequência existencial da oração entendida em sua dimensão antropológica. A oração é disposição atenta aos movimentos da sensibilidade e às imagens nas quais esses movimentos se interpretam, em busca de um sentido mediado pela intuição que emerge desse processo. Converter-se é deixar-se afetar por essa intuição que desvela o real, tornando-se consciente do dinamismo de autotranscendência que funda a experiência humana. Assim, a conversão não é mera mudança moral, mas o amadurecimento de uma escuta interior pela qual o ser humano se abre à alteridade originária que interpela a sua existência como excesso de sentido.

Neste horizonte, a oração constitui uma forma de conhecimento existencial. Ela é escuta e auto-interrogação: dirige-se a Alguém, mas revela, ao mesmo tempo, o próprio orante. Tal movimento interior, nascido da afetividade, transforma-se em reflexão e em nova percepção de si e do mundo. A conversão exprime precisamente esse deslocamento cognitivo e afetivo, em que a consciência desperta para uma compreensão ampliada da realidade e de si mesma. A vida, nesse processo, mostra-se capaz de sentido porque é habitada por uma presença que a ultrapassa e a chama a realizar suas próprias potencialidades.

Tal percepção de si como capaz de transcender emerge, muitas vezes, diante do fatídico, quando a contingência obriga a lançar nova

luz sobre a própria condição. A abertura à [re] leitura da existência torna-se então vontade de ir mais além. A intuição desponta como «luminosidade» e «antecipação» de novas possibilidades, nas quais o ser humano se move dinamicamente em direção a esse «mais» percebido, concebendo um outro eu, autoluminoso e autotransparente, como possibilidade de um novo modo de ser. Nesse movimento, a consciência de si amadurece na tensão entre limite e abertura, finitude e transcendência, tornando-se lugar de revelação e de conversão.

Dessa forma, a oração como ato de conhecimento e a conversão como sua consequência existencial configuram juntas uma hermenêutica da existência. O ser humano descobre-se finito e, simultaneamente, infinitamente aberto, capaz de transcender a própria condição e de acolher o real e suas potencialidades existenciais como dom. A conversão é, portanto, o nome filosófico e teológico desse processo de autotranscendência: um saber que nasce do espanto, amadurece na escuta e culmina na liberdade de responder ao chamado do excesso de sentido que constitui o próprio ser.

Bibliografia

Impressa

- Aquino, T. (2002). *Suma teológica*. (5.^a ed.). Edições Loyola. São Paulo;
- Certeau, M. de. (1986). *Heterologies: Discourse on the Other*. University of Minnesota Press. Minneapolis;
- Fiorenza, F. (1994). Karl Rahner and the Kantian Problematic (Introduction). Em: Rahner, K. (ed.). *Spirit in the World*. The Continuum Publishing Company. New York;
- Frankl, V. (2003). *Psicoterapia e sentido da vida*. (4.^a ed.). Quadrante. São Paulo;
- Frankl, V. (2004). *A presença ignorada de Deus*. (8.^a ed.). Sinodal/Vozes. São Leopoldo/ Petrópolis;
- Frankl, V. (2005). *Em busca de sentido: Um psicólogo no campo de concentração*. (21.^a ed.). Sinodal/Vozes. São Leopoldo/Petrópolis;
- Kant, I. (1999[1787]). *Crítica da razão pura*. Editora Nova Cultural. São Paulo;
- Lonergan, B. (1988). *Metaphysics as Horizon*. University of Toronto Press. Toronto;
- Lonergan, B. (1992). *Insight: A study of Human Understanding*. University of Toronto Press. Toronto. (Collected Works of Bernard Lonergan, Vol. 3);
- Loyola, S.I. (1982). *Obras completas*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid;
- Loyola, S.I. (1997). *Exercícios espirituais*. (6.^a ed.). Edições Loyola. São Paulo;
- Maier, M. (1991). La théologie des *Exercices* de Karl Rahner. *Recherches de Science Religieuse*, **79**, 4 : 535-560. Centre National de Lettres. Paris;
- Przywara, E. (1938). *Deus semper Maior: Theologie der Exerzitien*. Herder. Freiburg im Breisgau. Vol. 1;
- Pseudo-Dionísio, o Areopagita. (2004). *Obras completas*. Paulus. São Paulo;
- Queralt, A. (1991). *Il ruolo dello Spirito Santo nella spiritualità ignaziana*. Centrum Ignatianum Spiritualitatis. Roma;
- Rahner, K. (1958). *Das Dynamische in der Kirche*. Verlag Herder KG. Freiburg im Breisgau;
- Rahner, K. (1963). *Hörer des Wortes: Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*. (2.^a ed.). Benziger Verlag/Herder. Freiburg im Breisgau, Düsseldorf;
- Rahner, K. (1964[1939]). *Geist in Welt: Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. Kösel-Verlag. München;
- Rahner, K. (1965). *Betrachtungen zum Ignatianischen Exerzitienbuch*. Kösel Verlag. München;

Rahner, K. (1965). *Palavra de Inácio de Loyola a um jesuíta hoje*. Edições Loyola. São Paulo;

Rahner, K. (1967) (dir.). *Sacramentum Mundi: Theologisches Lexikon für die Praxis*. Verlag Herder KG. Freiburg im Breisgau;

Rahner, K. (1970). *Einübung Priesterlicher Existenz*. Verlag Herder KG. Freiburg im Breisgau;

Rahner, K. (1984). *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*. Herder. Freiburg, Basel;

Rahner, K. (2004[1949]). Von der Not und dem Segen des Gebetes. Em: *Sämtliche Werke*. Herder. Freiburg im Breisgau. Vol. 7:

Rahner, K. (2006). *Sämtliche Werke. Ignatianischer Geist – Schriften zu den Exerzitien und zur Spiritualität des Ordensgründers*. Herder. Freiburg im Breisgau. Vol. 13;

Rahner, K. (2012). *Gebete des Lebens*. (ed. de A. Raffelt, introd. de K. Kardinal Lehmann). Verlag Herder. Freiburg im Breisgau;

Rahner, K. e Ratzinger, J. (1965). *Offenbarung und Überlieferung*. Verlag Herder. Freiburg im Breisgau;

Vaz, H. C. de Lima. (2000). *Mística e filosofia: Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. Edições Loyola. São Paulo;

Villas Boas, A. (2016). *Teologia em diálogo com a literatura: Origem e tarefa poética da teologia*. Paulus. São Paulo.

Digital

Frankl, V. e Rahner, K. (2024). *Gespräche mit Viktor Frankl und Karl Rahner* [Gravação áudio]. Auditorium Netzwerk. Mülheim-Baden. Acessado em 14 de outubro de 2025, em: <https://www.auditorium-netzwerk.de>.