

O paradoxo do desejo de Deus no pensamento de Henri de Lubac

Diferentes textos do P. de Lubac mostram a importância do tema do paradoxo na inteligência do desejo de Deus no homem. Nós propomo-nos verificar mais de perto a utilização que ele faz desse tema e o sentido que lhe atribui. Além disso, teremos sempre presente a relação entre o tema do paradoxo do desejo de Deus e a fé cristã em Deus como Mistério de amor.

Já evocado em *Sobrenatural*, este tema do paradoxo do desejo encontra-se posteriormente desenvolvido no *Mistério do sobrenatural*. Ele é igualmente elucidado pelos dois textos *Paradoxos e Novos paradoxos*. Tendo em conta estes textos, veremos como o P. de Lubac entende a existência humana a partir do paradoxo do desejo de Deus.

Neste sentido, verificaremos que emprego é feito do termo «paradoxo» no livro *Sobrenatural. Estudos históricos*¹, o que permitirá de seguida pôr em evidência a relação entre o paradoxo do homem e a fé cristã. Segundo Henri de Lubac, o paradoxo encontra-se no conjunto da vida do homem e isso é por si mesmo o sinal de que o homem é fundamentalmente mistério. Procuraremos mostrar também como é que o P. de Lubac fala dos diversos aspectos paradoxais do humano.

1. O paradoxo do homem e do seu desejo na obra *Sobrenatural*

O desejo de Deus no homem é, para Henri de Lubac, o pressuposto que permite compreender a antropologia inspirada pelo

¹ H. de LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Desclée de Brouwer, Paris, 1991².

acto de fé. O paradoxo que resulta do facto que o desejo de Deus, inscrito no homem como um movimento para Deus, não pode de modo algum antecipar o carácter próprio do dom de Deus, plenamente gratuito, revela a maneira pela qual a fé cristã compreende a relação do homem a Deus. Nós iremos estudar a semântica do termo paradoxo e verificar seguidamente como é que ele é utilizado no *Sobrenatural* do P. de Lubac.

1.1. *O sentido do termo paradoxo*

Passar pelas definições dos dicionários pode ser, apesar dos inevitáveis limites, uma maneira de constatar o sentido de um conceito que pertence à língua corrente bem como à linguagem filosófica. Desta forma, não pretendemos introduzir no pensamento do P. de Lubac um elemento estrangeiro, mas, pelo contrário, queremos pôr em evidência o seu trabalho teológico em torno da afirmação do paradoxo humano como sinal de abertura ao mistério de Deus. Não é, no entanto, num sentido puramente literário ou estilístico que faremos a análise do conceito de paradoxo. É antes para significar algo de essencial ao humano, ou seja, a sua relação constitutiva a Deus inscrita na sua natureza. Contudo, uma vez que todo o humano é o lugar próprio da expressão do dom de Deus, uma investigação sobre as definições do paradoxo poderá ser esclarecedora.

Eis a definição do termo paradoxo apresentada no *Dicionário de poética e de retórica*: «Paradoxo – Opinião contrária à opinião comum, afirmação que, numa primeira análise, parece chocante ou absurda, mas que, à luz da reflexão, é conforme à realidade. As Bem-aventuranças são uma série de paradoxos morais»². Uma outra definição, a do *Dicionário histórico, temático e técnico das literaturas*, apresenta o paradoxo da seguinte maneira: «Paradoxo. É no sentido lato, uma ideia, uma coisa contrária à opinião comum, uma proposta susceptível de gerar contradição. Mais exactamente, o paradoxo é uma impossibilidade lógica a partir dum raciocínio que parece correcto, mas que condensa níveis lógicos diferentes (Russell)»³. Entretanto, o *Vocabulário de estética* afirma que o paradoxo é uma «posição contrária à opinião corrente, às ideias

² H. MORIER, *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*, P.U.F., Paris, 1989⁴, p. 849.

³ *Dictionnaire historique, thématique et technique des littératures*, dir. por J. Demoujin, Larousse, Paris, T. II, p. 1200.

geralmente admitidas; por vezes, uma tese que à primeira vista parece conter uma contradição interna... Toda a tese nova e não conforme às ideias recebidas pode na sua aparição ter a figura do paradoxo»⁴. Finalmente, podemos definir o paradoxo de maneira filosófica como um «raciocínio cuja conclusão contradiz as premissas ou que justifica duas conclusões contraditórias e que é frequentemente portador de verdade. A palavra «raciocínio» é aqui empregada no seu sentido vasto, pois um paradoxo pode ser também uma proposição que gera um raciocínio ou que é a conclusão dum raciocínio»⁵.

Nestas breves definições podemos observar um elemento comum. O paradoxo é uma «opinião contrária à opinião comum», «um raciocínio cuja conclusão contradiz as premissas», o que é propriamente uma infracção aos processos duma lógica estrita. O paradoxo tem também um carácter inesperado, marcante, imprevisível. Ele escapa às regras elementares da lógica, mas sem ser forçosamente ilógico, pois pode efectivamente revelar-se conforme à realidade. O paradoxo pode suscitar uma contradição. Ele deve, por isso, situar-se relativamente a tudo aquilo que pode ser percebido como verdade de um juízo ou duma determinada posição. Este conjunto de dados revela algumas orientações da noção de paradoxo.

Com o auxílio destes artigos de dicionário, sublinhemos alguns traços da semântica do termo paradoxo. Em primeiro lugar, há uma ambivalência do termo paradoxo. Ele pode designar algum aspecto da verdade de uma coisa, mas pode ser também um puro artifício do espírito ou esconder um sofisma. Esta ambivalência está ligada àquele que o enuncia, à verdade ou à falsidade do seu próprio pensamento e da sua vida. Um pensamento e uma expressão paradoxais necessitam, por conseguinte, um discernimento e uma clareza sobre si mesmo: «Um espírito que gosta do paradoxo pelo paradoxo é um espírito falso; o espírito justo acolhe e sustém um paradoxo, não porque ele é contrário à opinião corrente, mas apesar disso, e quando ele deixa aparecer uma verdade»⁶. Isto manifesta, de outra forma, a relação entre paradoxo e verdade, pois se o paradoxo escapa às regras do pensamento lógico, ele permite, no entanto, introduzir um novo aspecto da verdade.

⁴ E. SOURIAU, *Vocabulaire d'esthétique*, P.U.F., Paris, 1990, p. 1109.

⁵ S. AUROUX, *Notions philosophiques, Dictionnaire*, P.U.F., Paris, 1990, p. 1848.

⁶ «Paradoxe», em *Grande Encyclopédie* de Berthelot, T. 25.

O paradoxo desperta o espírito e abre-o a uma verdade ainda insuficientemente revelada. Ele realça assim uma abertura do pensamento ao que o ultrapassa, sem todavia que a inteligência possa necessariamente perceber com precisão o que o paradoxo pretende designar. O paradoxo não é um fim em si mesmo, mas ele provoca a abertura do pensamento àquilo que o pode fecundar. Ele escapa à lógica da contradição, não permanecendo aquém do pensamento, mas indo para além da representação puramente lógica. Neste sentido, o paradoxo não é um artifício puramente literário.

Mesmo se o paradoxo pode revestir as aparências da contradição, como o sugerem as definições que acabámos de evocar, ele não é o fruto duma indigência do pensamento, mas antes o sinal duma exigência deste. Como afirma M. Crogiez, «é sempre em nome da verdade que ele atesta ou que ele afasta que o paradoxo se encontra incriminado ou justificado: justificamo-lo pretendendo que ele é por vezes o único meio de fazer conhecer a verdade, ou acusamo-lo porque oculta ou perverte a verdade»⁷. O uso do paradoxo ultrapassa a simples lógica binária e exclusiva da não contradição.

Nesta perspectiva, o paradoxo tem uma função crítica. Ele afasta as armadilhas da ideologia e rompe com a lógica linear de uma totalidade ideal que procura absorver tudo sob um mesmo denominador. O paradoxo possui um papel de purificação que critica toda a dialéctica fechada sobre si mesma: «O papel dialéctico do paradoxo conduz naturalmente à procura duma solução do problema posto por ele; o paradoxo tem assim uma função incitadora. Este último passo conduz frequentemente a sair do contexto conceptual no qual o paradoxo apareceu para colocar este contexto numa nova perspectiva, pondo assim em evidência os limites do antigo conceito»⁸.

Esta função propulsora do conceito responde ao dinamismo da inteligência e evita que se feche em si mesma. A relação entre paradoxo e novidade é aqui manifesta mas esta relação implica uma outra à verdade do pensamento. O paradoxo desperta a inteligência e incita à renovação do pensamento. A criatividade passa então por um pensamento paradoxal, inimigo do conformismo, um pensamento que abre o campo a novas problemáticas. O paradoxo designa este aspecto e, neste sentido, ele é «o sinal duma insufi-

⁷ M. CROGIEZ, *Rousseau et le paradoxe*, ed. Honoré champion, Paris, 1997, p. 56.

⁸ *Dictionnaire des notions philosophiques*, op. cit., p. 1848.

ciência pela qual uma organização social, um pensamento, um método de educação mostram que não são perfeitos»⁹. O paradoxo implica uma humildade fundamental do pensamento.

Uma outra característica do paradoxo é o seu carácter dramático. O artigo «paradoxo» do *Dicionário de poética e de retórica* insiste neste aspecto. O paradoxo é «a arma do espírito militante, que afirma a sua força: é a razão pela qual o encontramos tanto no Evangelho como nas páginas de Nietzsche: compreendemos assim porque é que o paradoxo é raro no pensamento dos naturalistas. Os materialistas, os espíritos positivos ficam desiludidos com tudo o que desobedece: escravos da lei, toda a infracção à lógica é para eles sacrílega»¹⁰. O pensamento paradoxal é um pensamento comprometido, virado para a acção, performativo. É um pensamento atento à complexidade do real e crítico diante de toda a tentativa de unificação abstracta. É um pensamento que aceita o debate e o diálogo.

Enfim, em relação com o carácter dramático do paradoxo, podemos compreender a ligação entre paradoxo e liberdade. M. Crogiez põe em evidência este aspecto: «Para os defensores como para os detractores do paradoxo, a união entre paradoxo e liberdade é matéria de evidência»¹¹. É por isso que um pensamento paradoxal pode suscitar a desconfiança daqueles que fazem profissão de bem pensar. Um pensamento que utiliza o paradoxo, não numa maneira arbitrária, mas como busca de verdade, é um pensamento livre. Ele reconhece que o encontro do outro não é um obstáculo mas uma oportunidade para estabelecer um diálogo. Este pensamento abre-se a algo que o ultrapassa, a uma transcendência que é capaz de realizar o seu dinamismo e de o libertar com verdade.

1.2. O emprego do termo paradoxo em *Sobrenatural*

No pensamento do P. de Lubac vamos encontrar as características do paradoxo que já apresentámos numa perspectiva que lhe

⁹ M. CROGIEZ, *op. cit.*, p. 96.

¹⁰ *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*, *op. cit.*, p. 850.

¹¹ M. CROGIEZ, *op. cit.*, p. 62. Cf. igualmente sobre este tema, C. CIANCIO, *Il paradosso della verità*, Rosenberg et Sellier, Torino, 1999, sobretudo as pp. 189-193 sobre o tema do paradoxo e da liberdade. O autor faz nesta obra um percurso histórico do tema do paradoxo no pensamento cristão e na filosofia. Nós não encontramos nenhuma referência ao pensamento de Henri de Lubac sobre o paradoxo.

é própria, pois trata-se precisamente da relação do homem a Deus segundo a fé cristã. Para o nosso autor, o carácter paradoxal do desejo de Deus impede o naturalismo e o dualismo; ele exprime a abertura do pensamento e o seu dinamismo em direcção do mistério que o ultrapassa, a sua novidade na fidelidade à tradição da fé. É também um sinal de liberdade, pois é a atitude do teólogo que pensa o Mistério que realiza toda a liberdade.

Segundo o P. de Lubac, a relação do homem a Deus é paradoxal. Enquanto imagem de Deus, o homem está, por natureza, aberto a Deus e é conhecendo a sua vocação que ele se conhece a si mesmo como mistério. Mas a realidade do chamamento de Deus que sai da profundidade da natureza, não pode pressupor a alteridade do dom que Deus faz de si mesmo ao revelar-se. Entre a espera do dom e o seu carácter efectivo há um «hiatus» no qual se exerce a liberdade do Doador.

O nosso autor considera que a tradição teológica manteve o paradoxo do desejo de Deus, directamente ligado à criação do homem. Vejamos em que sentido o termo paradoxo é empregado na obra de 1946, *Sobrenatural. Estudos históricos*. Pensamos que é possível distinguir a este respeito dois sentidos deste termo. Em primeiro lugar, ele é utilizado, por vezes, num sentido exclusivamente literário; depois, e é o caso mais frequente, tem um sentido directamente teológico, em relação com o tema do desejo natural de Deus.

A nível literário, o paradoxo evoca um contraste entre duas posições ou no interior da mesma posição. Este contraste pode, aliás, ser aparente. Dizer, por exemplo, que a teologia de santo Agostinho conduz fatalmente às de Lutero, Baio e Jansénio, é um paradoxo que «parece um pouco forte»¹². A afirmação duma pura continuidade entre a doutrina do bispo de Hipona e os seus pretensos discípulos é paradoxal. É uma afirmação problemática, de tal modo são visíveis as diferenças entre o mestre e os discípulos. O uso do paradoxo serve também para designar um contraste que pode ser somente aparente no interior do pensamento dum autor. Por exemplo, o P. de Lubac sublinha que a posição de Baio não nega o estado de natureza pura, mas leva logicamente a ele: «Longe de declarar a natureza pura impossível... Baio, na realidade, declara-a a única possível. Juízo que só aparentemente é um paradoxo»¹³.

¹² H. de LUBAC, *Surnaturel*, p. 12.

¹³ *Idem*, p. 34.

Noutras passagens, o uso do termo paradoxo ou paradoxal evoca a ideia de um encontro inesperado entre duas tendências de preferência opostas num mesmo autor. É o caso da utilização da teoria da natureza pura num autor conhecido pela sua teologia espiritual e a sua tendência predominantemente agostiniana. Neste sentido, Henri de Lubac descobre um parentesco «paradoxal» entre a teologia da natureza pura e «a corrente teocêntrica vinda de S. Francisco de Sales»¹⁴. Um tal paradoxo também está presente em Estius: «Este grande exegeta, conhecedor tanto da antiguidade como da escolástica, realiza este paradoxo de unir na sua doutrina algumas das teses mais características da teologia dos jesuítas com uma tendência geral que alguns qualificavam de baianismo; o que ele deve não a uma habilidade especial ou a alguma originalidade, mas ao seu espírito tradicional e solidamente informado»¹⁵. Neste caso, o paradoxo consiste na afirmação concomitante de um dinamismo do espírito e de uma consistência própria da natureza. Além disso, o P. de Lubac refere-se à «posição paradoxal» de alguns teólogos que, para pôr em relevo o bom fundamento duma posição tradicional, a submetem, por preocupação de método, a todas as formas de objecção¹⁶.

Quer o nosso autor utilize ou não o termo paradoxo no decurso da sua obra *Sobrenatural*, nós pensamos que o seu pensamento relativo ao desejo natural de Deus põe em relevo o paradoxo deste desejo. Santo Agostinho é testemunha deste paradoxo: «Quando santo Agostinho nos diz que o espírito nunca se basta a si mesmo, esta afirmação não significa que ele tenha necessidade, para viver a sua própria vida criada, de ir buscar forças estranhas: ela significa que o espírito tende a ultrapassar-se para viver, a partir duma vida mais alta, duma vida que já não é mais sua propriedade»¹⁷. Esta ideia do espírito, como dinamismo capaz de transcender-se em permanência, contrasta com a ideia da filosofia antiga que concebe uma natureza inteiramente delimitada e definida de uma vez por todas. A natureza aristotélica não pode ser sem mais a do cristianismo que, essa, está aberta à transcendência. Relembremos este texto bem representativo do paradoxo do homem: Para a «filosofia cristã», «o espírito, *mens*, nunca estava submetido às mesmas leis

¹⁴ *Idem*, p. 152.

¹⁵ *Idem*, p. 284.

¹⁶ *Idem*, p. 277.

¹⁷ *Idem*, p. 31.

que os corpos, a imagem de Deus não podia ser assimilada aos seres sem razão... Inserido na natureza, ele (isto é, o homem) nunca era simplesmente um ser da natureza, mas pelo melhor de si mesmo dominava-a. 'Grande mundo no seio dum pequeno mundo', tinham dito Orígenes e S. Gregório de Nazianzo para definir este ser paradoxal»¹⁸.

O paradoxo do espírito consiste no facto que ele transborda toda a tentativa de circunscrição definitiva. O homem não pode ser reduzido, na sua natureza própria, a uma essência absolutamente determinada. Ele é um ser paradoxal e o seu paradoxo traduz-se já na dualidade que lhe é constitutiva e da qual ele não se pode abstrair. Com efeito, a natureza humana é uma «natureza mista, misturada de carne e de espírito, de sensualidade e de razão, feita paradoxalmente de uma alma imortal e de um corpo incorruptível»¹⁹. Daí decorre a impossibilidade de reduzir esta natureza a um único denominador comum, somente natural ou somente espiritual. A unidade entre natureza e espírito e a sua distinção respectiva formam o paradoxo do homem. Esta dualidade é a manifestação inevitável do mistério que o homem é para si mesmo. Todavia, o paradoxo do homem manifesta-se também numa confrontação entre uma natureza que é simultaneamente corporal e espiritual. Esta confrontação faz o drama de toda a existência.

O pecado exaspera o paradoxo da natureza espiritual. A sua raiz é sempre uma recusa de Deus: «Comprazer-se unicamente em si, tomar-se por fim último em vez de se referir a Deus: uma tal perversão é sempre possível, e ela é sempre perversão»²⁰. Tanto o anjo como o homem, afirma o P. de Lubac, «podem realizar este paradoxo no qual consiste a essência de todo o pecado, de querer o bem, qualquer que ele seja *ut proprium*»²¹. O pecado é na sua raiz uma recusa de ser imagem de Deus, o que realiza o paradoxo da criatura. No entanto, «este ser por essência duplamente alienado de si, tanto como criatura como enquanto espírito» é, de maneira permanente, «reflexo divino, cuja nobreza é perpetuamente emprestada, criação do Sopro que nunca se solidifica como 'natureza' independente. Para os Padres, não havia voûs sem uma participação antecipada, sempre gratuita e sempre precária, ao único

¹⁸ H. de LUBAC, *Surnaturel*, pp. 117-118.

¹⁹ *Idem*, p. 145.

²⁰ *Idem*, p. 275.

²¹ *Idem*, p. 276.

πνεῦμα»²². É por ignorância desta abertura ao Mistério que o esforço dos neoplatônicos, esforço de progresso contínuo e «sempre a retomar, tensão paradoxal, corrida decepcionante» fica sempre aquém da sua mais autêntica aspiração²³. Apesar de inacabada, esta «tensão paradoxal» revela uma busca de transcendência que é um testemunho à grandeza do homem. Mas esta tensão, prosseguida na mesma linha, permanece sempre insatisfeita.

Quando o teólogo pensa o Mistério de Deus, a sua linguagem faz-se paradoxal. Nenhum conhecimento de Deus é possível sem fazer apelo ao contraste que lhe oferecem vários conceitos. É assim que acontece na tradição teológica: «Deus, diz ainda João Escoto, numa curta expressão paradoxal, é uma natureza sobrenatural... Hugo de São Vítor é levado a falar aproximadamente da mesma forma. Ele explica que o sobrenatural é a própria natureza de Deus»²⁴. Cada vez que o discurso teológico procura falar de Deus, só o faz a partir duma série de paradoxos que permitem entrever o Mistério. Segundo os Padres, o uso do paradoxo estava ligado ao respeito do mistério divino: «Ο pseudo-Crisóstomo ορθε ο φύσεως ἔργον ἀο ἔργον ὑπερ φύσιν, este último sendo χάριτος ἔργον, sendo παράδοξος οὐ φυσικός ... ὑπερ φύσιν tem, para além de παραδόξος, dois sinónimos frequentes: θεῖος ε πνευματικός»²⁵. Sendo paradoxal, tudo o que diz respeito à fé não pode ser simplesmente compreendido como o desenvolvimento duma capacidade natural. Na realidade, «o cristianismo não se formou como uma filosofia religiosa: ele é, desde o princípio, uma religião, e uma religião espiritual... O seu dogma e a sua mística não são a espiritualização, mais ou menos subtil, mais ou menos perfeita, duma mitologia e de uma cosmologia. Na sua própria essência, eles são a expressão directa das realidades da Vida espiritual»²⁶. Herdeiro da tradição espiritual e teológica da fé, São Tomás põe em acção este paradoxo da fé quando se trata de pensar o desejo de Deus no homem. O paradoxo do desejo de Deus, S. Tomás não o inventou, mas «ele conservou e transmitiu a herança, se bem que num quadro filosófico em parte novo, que, sendo-lhe mal adaptado, dá-lhe por vezes os contornos da contradição»²⁷.

²² *Idem*, p. 435.

²³ *Idem*, p. 332.

²⁴ *Idem*, p. 371.

²⁵ *Idem*, p. 357.

²⁶ *Idem*, p. 336.

²⁷ *Idem*, p. 457.

Enfim, a tonalidade da conclusão de *Sobrenatural* é em si mesma paradoxal. A expressão do desejo de Deus como «exigência divina» é de natureza paradoxal²⁸. O paradoxo do desejo é o sinal da natureza espiritual do homem, cuja dualidade é permanente. Este paradoxo é também «um sinal necessário de verdade», na medida em que o espírito no seu dinamismo quer que Deus se dê «livremente na iniciativa do seu puro amor»²⁹. A conversão do desejo faz parte do seu paradoxo. Ela sublinha a alteridade do dom de Deus, o seu carácter imprevisível³⁰.

2. O «paradoxo cristão do homem»

Nós retomamos o título do capítulo VI da obra *O mistério do sobrenatural*, porque acreditamos que ele manifesta a ideia da Tradição que o P. de Lubac quis lembrar ao abordar a doutrina do desejo natural de Deus³¹. O homem é feito para Deus, porque é imagem de Deus. Desta forma nos apercebemos de que o paradoxo do desejo de Deus está ligado à fé cristã na criação. O Deus criador é aquele que se revela ao homem, e vem ao seu encontro para fazer dele o livre colaborador duma Aliança progressivamente realizada. Por conseguinte, o homem está potencialmente aberto ao acolhimento do dom de Deus, pela sua própria natureza criada. Ele é capaz de Deus. A busca de Deus, revelada no desejo natural, não é um domínio do homem sobre Deus. É antes um chamamento de humildade e de escuta do Outro divino que se faz livremente o mais próximo.

O facto que o P. de Lubac tenha escolhido como título duma obra de 1965 a expressão «Paradoxo cristão do homem» dá testemunho da sua preocupação de tornar mais explícito o essencial do problema que ele tinha tratado no artigo das *Recherches* de 1949³².

²⁸ É sem dúvida a razão pela qual muitos críticos do P. de Lubac compreenderam a linguagem da conclusão de *Sobrenatural* como contraditória e não deram assim um verdadeiro lugar ao paradoxo do desejo de Deus.

²⁹ H. de LUBAC, *Surnaturel*, p. 484.

³⁰ «Este desejo está em nós, sim, mas ele não é nosso, pois ele não se satisfaz senão mortificando-nos.... A nossa natureza não é nossa. E porque a verdade do nosso ser é a de sermos, num certo sentido, alienados de nós mesmos, nós despertamos para nós mesmos sentindo-nos ligados»: *Idem*, pp. 488-489.

³¹ H. de LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Aubier - Montaigne, Paris, 1965.

³² H. de LUBAC, «Le mystère du surnaturel», dans R .S.R. 36, pp. 80-121. As páginas que indicaremos referem-se à edição desta artigo em *Théologie dans l'histoire*, Desclée, Paris, vol. II, pp. 71-107.

Parece-nos que o teólogo permanece sempre fiel às suas posições, já expressas no *Sobrenatural*. Ele desenvolve-as e clarifica-as sem as modificar. Isso revela uma directiva de pensamento que é, assim o pensamos, a do paradoxo do desejo de Deus, «sinal de verdade» para compreender a relação do homem a Deus. Mais ainda do que no artigo de 1949, no qual Henri de Lubac resume em duas páginas o que ele desenvolve em todo um capítulo da obra de 1965, observamos a importância que o nosso autor atribui aos textos da Tradição, dos Padres e dos teólogos medievais. Subjacente à profusão de textos há, no *Mistério do sobrenatural*, uma insistência num sentido privilegiado da natureza do homem, natureza paradoxal, em relação ao sentido cósmico do termo 'natureza'. S. Tomás, cujos textos citados ou simplesmente evocados são de longe os mais numerosos, insere-se na orientação comum da Tradição que lhe é anterior³³. O pensamento teológico contemporâneo também é aí considerado, sobretudo as teologias do P. Rousselot, K. Rahner e E. Schillebeeckx³⁴. Todos estes textos sublinham diversamente a ideia comum duma natureza aberta ao acolhimento do dom de Deus e todavia incapaz de atrair este dom pela sua própria iniciativa.

Os textos dos Padres da Igreja também são abundantemente evocados a propósito da questão do desejo de Deus como consequência da imagem de Deus inscrita no homem. É o próprio Deus que, segundo Clemente de Alexandria, quer que os homens procurem «o divino na esperança de o encontrar como por indícios». Deus não está longe do homem, «pois é n' Ele que vivemos, que nos movemos, que existimos»³⁵. Orígenes considera em particular a dignidade da inteligência que ultrapassa a natureza corporal e fala dum «certo parentesco entre a inteligência e Deus»³⁶. A inteligência é «capaz de compreender Deus (*Dei capax est*)» pelo facto que o homem é criado à imagem de Deus³⁷.

Agostinho explica por sua vez, testemunhando uma tradição comum, que se a alma foi feita à imagem de Deus, ela pode «com a

³³ Do conjunto dos textos evocados em nota no *Mistério do sobrenatural*, os de S. Tomás aparecem nas pp. 139, 140, 142, 143, 147, 148, 149, 150, 152, 153.

³⁴ Rousselot é citado na p. 135, (*L'intellectualisme de saint Thomas*, p. 191, 3 ed., p.182); K. Rahner na p. 141, (*Mission et grâce*, I, tr. Ch. Muller, p. 127) e p. 142 (*Écrits théologiques*, T. 3, 1963, p. 33) ; E. Schillebeeckx é apresentado em nota na p. 137 (*Le christ sacrement de la rencontre avec Dieu*).

³⁵ CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromates* I, cap. 19, *Sources chrétiennes* 30, p. 117.

³⁶ ORÍGENES, *Traité des principes* I, 1, 7; S.C. 252, p. 107.

³⁷ *Idem*, IV, 4, 9 e 10, S.C. 268, p. 359.

ajuda da razão e da inteligência, compreender e ver a Deus». Mesmo se a imagem «pode ser gasta até ao ponto de quase não aparecer mais... ela não cessa de existir», e podemos encontrar nela «uma espécie de Trindade no seu género, com a ajuda daquele que nos fez à sua imagem»³⁸. Nesta linha permanece toda uma tradição espiritual da qual, mais tarde, Guilherme de Saint Thierry e Boaventura se fazem ainda testemunhas. Quanto a Guilherme, «a semelhança divina no homem não é para ele, quanto ao mérito, de nenhum peso ao olhar de Deus: ela é um dom natural, não o fruto da vontade ou do trabalho do homem»³⁹. E Boaventura dirá, seguindo assim a tradição agostiniana: «No seu poder, Deus produziu o espírito racional, próximo de Deus, capaz de Deus, capaz da bem-aventurada Trindade segundo o dinamismo inato da imagem»⁴⁰.

Esta «doutrina dos antigos teólogos» parece ao P. de Lubac «sempre aceitável»⁴¹. Com efeito, ela afirmava na criatura espiritual esta «constituição ontológica instável» que a faz ao mesmo tempo maior e mais pequena que ela mesma. Daí toda esta espécie de deslocamento, esta misteriosa claudicação que não é somente a do pecado, mas primeiro e mais radicalmente a de uma criatura feita do nada, que, de modo estranho, toca em Deus. *Deo mente consimilis*. Ao mesmo tempo, indissociavelmente, ‘não ser’ e ‘imagem’; radicalmente não ser, e apesar disso substancialmente imagem»⁴². As expressões «deslocamento», «misteriosa claudicação», que fazem do homem uma criatura «ao mesmo tempo maior e mais pequena que ela mesma», revelam o paradoxo do homem «ao mesmo tempo, indissolúvelmente, ‘não ser’ e ‘imagem’». O homem refere-se a Deus porque ele é imagem de Deus. Todavia, enquanto criatura, ele sabe que sem uma saída de si, sem uma conversão a Deus pelo dom de si mesmo, ele não poderá realizar a sua vocação mais interior.

A afirmação do «paradoxo cristão do homem» é a melhor maneira de salvaguardar a gratuidade da graça, pois esta gratuidade é vista a partir duma noção concreta e histórica da natureza.

³⁸ AGOSTINHO, *La Trinité* XIV, 4, 6, B.A. 16, p. 359.

³⁹ GUILHERME DE SAINT THIERRY, *Lettre aux frères du Mont Dieu*, 259, S.C. 223, p.353.

⁴⁰ BOAVENTURA, *Breviloquium*, 7,7, (tr. Por L. Prunières, ed. Franciscaines, Paris, 1967, pp. 111-113).

⁴¹ H. de LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, op. cit., p. 135.

⁴² *Idem*, p. 149.

Por conseguinte, «se se chega... a dizer que não há lugar para imaginar concretamente, na natureza espiritual criada, a nossa, uma finalidade puramente natural, isso não será nunca – a coisa deve agora ser clara – para reduzir no que quer que seja a livre e soberana gratuidade dos dons de Deus»⁴³. Quando nos referimos ao paradoxo do homem não há necessidade de ir buscar um conceito abstracto de natureza, em relação ao qual se poderia pensar o dom da graça. O paradoxo do desejo de Deus é relativo à natureza concreta do homem. A única finalidade diz respeito não já a uma hipotética natureza, mas à única natureza espiritual de todo o homem na qual a história é constitutiva. Nós podemos a justo título perguntar se o conceito abstracto de natureza, que é o alicerce da teoria da natureza pura, é exactamente o de S. Tomás. Não seria antes uma ideia moderna de natureza aplicada ao pensamento do mestre de Aquino? Como já o sublinhámos, a valorização da história, que nós vemos em acção no pensamento do P. de Lubac, ajuda a pensar o paradoxo do desejo de Deus⁴⁴.

Na história, o paradoxo cristão do homem manifesta-se ao mesmo tempo como abertura do homem a Deus e como drama da aceitação ou da recusa da graça. Nós já o observámos, o pecado torna mais agudo o paradoxo do homem, mas de modo algum o evacua. No fundo de si mesmo, o homem fica marcado com o selo de Deus. Ele não pode destruir a imagem que permanece em si e que, na realidade, o julga.

Essencialmente, o diferendo que separou o nosso autor dos defensores da natureza pura situa-se na compreensão do conceito de natureza humana. Henri de Lubac observa que o conceito de natureza é sem dúvida atribuído duma maneira demasiado unívoca ao homem: «Há, com efeito, natureza e natureza. Se, por oposição à ordem sobrenatural, o ser do anjo e do homem, tal como resultam simplesmente da sua criação, devem ser ditos naturais, é preciso reconhecer que a sua situação, em relação às outras naturezas, é 'singular e paradoxal'»⁴⁵. Nós não podemos portanto definir num

⁴³ *Idem*, p. 135.

⁴⁴ H. de Lubac nota em *Le mystère du surnaturel*, p. 136 : «L'esprit dont on parlera de la sorte sera donc toujours envisagé (si l'on tient à ce vocable) dans sa 'nature historique', dans sa '*natura instituta*', ou, si l'on préfère (pour parler cette fois avec le R. P. Karl Rahner), dans sa réalité '*existentielle*'».

⁴⁵ *Idem*, pp. 136-137. No artigo de 1949, H. de Lubac escreve, p. 94 : «En effet, il y a nature et nature. Si, par opposition à l'ordre surnaturel, l'être de l'ange et celui de l'homme, tels qu'ils résultent simplement de leur création, doivent être

mesmo sentido a natureza cósmica e a natureza humana. O espírito é constitutivo do humano e, «num outro sentido, o espírito opõe-se à 'natureza'... Os seres espirituais não podem ser confundidos com os seres que são ditos simplesmente 'seres naturais'»⁴⁶. Este ponto de vista é já expresso no artigo de 1949, no qual o nosso autor defende que «os seres espirituais não são seres naturais (*entia naturalia*), ou seja, que eles têm certas prerrogativas que, fazendo-os à imagem de Deus, fazem-nos da mesma forma superiores a toda a ordem do cosmos»⁴⁷. O paradoxo do homem consiste no facto que a sua natureza não está circunscrita aos limites do cosmos. Ela transcende as leis do mundo, pela única razão que é natureza espiritual. Há, por isso mesmo, uma dualidade constitutiva no homem que é a marca do seu paradoxo. O espírito não pode ser definido da mesma forma que a natureza cósmica, mesmo se não deve ser dela separado. Nem a separação nem a confusão entre espírito e natureza respeitam o paradoxo do homem. Este paradoxo quer exprimir indissolúvelmente a união e a diferença entre espírito e natureza. O homem «não é um ser fechado no círculo estreito das suas perfeições congénitas. No menor dos seus actos, intelectual ou voluntário, moral ou espontâneo, ele 'passa o limite' permanentemente e transcende o universo»⁴⁸. Este paradoxo manifesta-se já na afirmação bíblica do homem criado à imagem de Deus, afirmação que articula a semelhança e a diferença entre o homem e Deus. Ser imagem de Deus é a condição e a vocação de cada homem, mas a realização da imagem só se faz no respeito da diferença entre o homem e Deus.

Os Padres da Igreja exprimiram a vocação do homem enquanto espírito partindo duma constituição humana tripartida, ou seja, como corpo, alma e espírito. Para eles, o espírito (*pneuma*) é aquele que «assegura uma certa transcendência escondida do homem acima de si, uma certa abertura, uma certa continuidade recebida do homem a Deus. Não que haja a menor identidade de essência de um com o outro... mas é, no coração do homem, o lugar privilegiado, sempre intacto, do seu encontro»⁴⁹. O espírito possui em si

dits naturels, s'il y a donc une nature angélique et une nature humaine, en un autre sens l'esprit s'oppose à la nature».

⁴⁶ H. de LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, p. 137.

⁴⁷ H. de LUBAC, *art. cit.*, p. 94.

⁴⁸ H. de LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, p. 143.

⁴⁹ H. de LUBAC, «Anthropologie tripartite», dans *Théologie dans l'histoire, I, La lumière du Christ*, Desclée, Paris, 1990, p. 139.

mesmo um carácter paradoxal pelo facto que, se ele é constitutivo do humano, é sempre capacidade para receber um dom imprevisível. O homem só se realiza em plenitude participando no Espírito de Deus. É pela sua abertura e pela seu «éxtase» que ele se torna capaz de encontrar-se consigo mesmo, graças ao acolhimento do Espírito de Deus ⁵⁰.

O que caracteriza o espírito é a sua abertura ao universal e a sua relação constitutiva a Deus. Ele «transborda toda a espécie particular pela sua abertura congénita ao universal e pela sua relação imediata a Deus». Ora, o que constitui o paradoxo do homem é efectivamente a sua capacidade de transcendência, condição de possibilidade não somente da vida espiritual, mas ainda da vida intelectual: «O primeiro sinal desta ‘amplidão’ e desta ‘extensão’ próprias à natureza espiritual – escreve Henri de Lubac – é-nos dado pela sua aptidão a tornar-se, pelo conhecimento, ‘*quodammodo omnia*’» ⁵¹. O conhecimento, enquanto aptidão ao universal, revela, além disso, que o homem não é simplesmente natureza sem ser simultaneamente pessoa. É como pessoa que o homem é imagem de Deus ⁵². A este respeito, um novo aspecto do paradoxo humano revela-se necessário, se é verdade que o núcleo no qual se unem o espírito e a natureza é concretamente o que constitui a pessoa.

A relação da pessoa ao universal põe-se, com efeito, na questão da unidade e da solidariedade entre pessoas. No mais profundo de si mesma, a pessoa traz a marca da Trindade criadora e isso implica a vocação à unidade no respeito das diferenças. O nosso autor afirma que se «pode imaginar a pessoa como um conjunto de flechas concêntricas; no seu desenvolvimento, se é permitido exprimir o seu paradoxo íntimo numa fórmula paradoxal, diremos que ela é um centro centrífugo» ⁵³. Desde então, a unidade entre os homens não pode ser pensada como uma perda da identidade pessoal. Pelo

⁵⁰ Cf. *Idem*, p. 179 : «Les philosophes et les théologiens plus soucieux de rationalité que de mystique tendent à réduire (jusque dans leurs études historiques) la trichotomie (i.e.: corps, âme, esprit) à une dichotomie (i.e. : corps, âme), – tandis qu’au contraire les spirituels tendent à mettre la trichotomie en relief. Ils magnifient volontiers le *spiritus*, non seulement au-dessus de l’*anima*, mais au-dessus de la *ratio*, théorique ou pratique».

⁵¹ H. de LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, pp. 140-141.

⁵² Ver sobre este tema o artigo sugestivo de A. Russo, «L’idea di solidarietà in ‘Catholicisme’ (1938)», em *Gregorianum*, 78, 4, 1997, p. 677.

⁵³ H. de LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris, 1983⁷, p. 290.

contrário, a unidade mais autêntica é a realização da pessoa, se a entendemos como uma unidade espiritual. Com efeito, «a sociedade das pessoas não é uma sociedade animal. A unidade dos espíritos não é uma unidade de espécie». Só uma unidade superficial poderia confundir a unidade com a uniformidade. Opostos a isso, «catolicismo e personalismo convergem e fortificam-se mutuamente»⁵⁴. O paradoxo é tanto mais notório. A abertura da pessoa ao universal não significa a suprema dispersão, mas a possibilidade única de se encontrar a si mesma enquanto pessoa. Unidade e diferença crescem mutuamente: «Não há unidade real sem alteridade persistente»⁵⁵.

O «infinito de capacidade» que está no homem, o seu desejo de Deus, é o índice da sua abertura congénita, a marca da sua dignidade. A criatura espiritual não pode, portanto, ser confundida com uma parcela da natureza cósmica, por mais excelente que ela possa ser. O seu caso é único. A sua finalidade excede o poder da sua natureza e de toda a natureza e isso porque, como criatura espiritual, ela tem uma relação directa com Deus. Podemos entretanto criticar o P. de Lubac por ter tornado mais imprecisa a noção de natureza, porque ela estaria desprovida de limites bem definidos, como o observaram vários críticos de *Sobrenatural*? Nós acreditamos que o nosso autor pôs antes em evidência o facto que esta aparente falta de consistência da natureza espiritual, esta abertura congénita e ao mesmo tempo paradoxal que lhe é inerente, ultrapassa as definições demasiado rápidas e demasiado simplistas. Toda a aproximação muito assegurada do mistério do homem tem necessidade de uma conversão permanente que a liberte das suas próprias ilusões. O apelo ao paradoxo do homem feito por Henri de Lubac abre o caminho para um renovamento da reflexão antropológica, o que é um sinal feliz da fecundidade do humanismo cristão.

3. A novidade cristã e o paradoxo desconhecido

A fé projecta uma nova luz sobre o humano. Ela revela nele o paradoxo do desejo de Deus. Contudo, para ser percebido, este paradoxo implica uma conversão da inteligência que lhe permite afastar-se de todo o naturalismo e de todo o dualismo. Dualismo e

⁵⁴ *Idem*, pp. 292-293.

⁵⁵ *Idem*, p. 297.

naturalismo são duas tendências do pensamento que fazem desaparecer o paradoxo. Contra estas tendências, que espreitam sempre a inteligência, o nosso autor entende lembrar a novidade cristã relativa a todo o homem.

3.1. A novidade cristã

Uma certa concepção do próprio Deus acarreta, como já tentámos mostrá-lo, uma compreensão bem determinada do homem. Inversamente, toda a compreensão do homem terá necessárias consequências sobre a ideia de Deus. É pois decisivo questionar-se sobre o que é próprio da relação do homem a Deus segundo a cristianismo.

A Revelação de Deus «implica toda uma filosofia do homem, a qual supõe, na sua base, uma certa ideia da divindade que nem as religiões ou as mitologias concretas, nem os sistemas filosóficos, nem o misticismo natural comportavam. Para que ela pudesse abrir o seu caminho mesmo no pensamento reflexo, teria sido necessário, na verdade, não somente a fé num Deus criador, mas já pelo menos algum indício do *Deus caritas*»⁵⁶. Este texto é particularmente importante, pois apresenta finalmente as implicações da questão do desejo de Deus. Se há diversas expectativas nas religiões, nos sistemas filosóficos e no misticismo natural que permitem ao menos a percepção no homem dum desejo de transcendência, uma *metanoia* é todavia indispensável para pensar o paradoxo do desejo de Deus. O Deus criador é inseparável do *Deus caritas* do Evangelho e a inteligência desta relação importa ao mais alto grau para a afirmação do paradoxo do desejo de Deus. Isto é, como pensamos, uma implicação decisiva do trabalho do P. de Lubac, pois a plenitude da Revelação em Jesus Cristo vivida na experiência crente tem por consequência revelar o homem a si mesmo e o paradoxo do seu desejo de Deus.

A novidade cristã opõe-se a todo o sistema que pensa compreender o homem num quadro já preestabelecido. Ela abre «ao homem a perspectiva de uma carreira nova, da qual o homem recebeu a promessa e da qual ela estabelece as condições essenciais de possibilidade. Ao fazer entender de século em século 'um protesto apaixonado contra toda a deificação do mundo', que ele seja

⁵⁶ H. de LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, pp. 155-156.

'de forma politeísta ou panteísta', ela alimenta em nós a esperança, vinda do alto, duma 'vida eterna', duma 'bem aventurada perenidade', ou seja, duma imortalidade divina. Ela começa por declarar, com uma clareza que não sofre nenhum equívoco: 'Nós não temos com Deus nenhuma relação de natureza'»⁵⁷. É reconhecendo a sua condição de criatura que o homem conhece o paradoxo do seu desejo. Esta condição não limita em nada a audácia do pensamento, mas, pelo contrário, aperfeiçoa-o cada vez mais. Já não é mais uma audácia «de Prometeu». É a audácia da «esperança»⁵⁸.

A novidade cristã é libertadora graças à «*Via humilitatis*' inaugurada pela Encarnação do Verbo de Deus»⁵⁹. Ela renuncia a todos os determinismos e abre o caminho ao conhecimento de Deus, «único ser sem inveja, suscitando do nada os seres no tempo, para associá-los à sua eternidade», e libertando do fatalismo pela via do amor⁶⁰. O paradoxo da criação duma criatura capaz de Deus abre um futuro para o homem, um futuro que o liberta da projecção ideológica de si mesmo.

A novidade cristã conduz à percepção do paradoxo humano, pois a natureza espiritual que faz o ser homem não é «assimilável em tudo nem à natureza dos seres materiais, nem à Natureza incriada concebida pelos antigos filósofos». Um outro aspecto deste mesmo paradoxo consiste no facto que «o reconhecimento reflectido que o homem adquire da sua capacidade divina e do desejo 'natural' que lhe corresponde só tem lugar no reconhecimento da gratuidade do Dom que vem realizá-la, porque não pode senão seguir-se, como o florescimento na consciência daquilo que era apenas uma remota condição de possibilidade, ao deslumbramento sem fim da Boa Nova: '*Excedens omne gaudium et omne desiderium*'»⁶¹. É na percepção da total gratuidade da Boa Nova que o paradoxo do desejo de Deus se revela em toda a sua amplitude e na sua força. Não há, por consequência, oposição entre o desejo do homem e o dom de Deus, mas relação recíproca na diferença sempre mantida.

A novidade cristã implica, desta forma, uma conversão permanente da inteligência contra um certo «bom senso» teológico que se entende como definitivo. O P. de Lubac sublinhará este aspecto

⁵⁷ *Idem*, pp. 160-161.

⁵⁸ *Idem*, p. 162.

⁵⁹ *Idem*, p. 171.

⁶⁰ *Idem*, p. 170.

⁶¹ *Idem*, p. 177.

desde o seu artigo de 1949 e insistirá nele na sua obra de 1965, *Le mystère du surnaturel*: «A inteligência deve libertar-se duma dupla imaginação: daquela que a fazia conceber Deus à maneira dum homem, mas igualmente daquela que a fazia conceber o homem à maneira dum ‘ser natural’»⁶². A afirmação do paradoxo do desejo de Deus convida a inteligência teológica a uma conversão. O reconhecimento deste paradoxo é gerador duma nova compreensão mais dinâmica da relação do homem a Deus.

3.2. *O paradoxo desconhecido pelos gentios e pelo «bom senso»*

Nós associamos deliberadamente os dois aspectos do desconhecimento do paradoxo pelos gentios e pelo «bom senso» filosófico e teológico, se bem que o P. de Lubac os trate em dois capítulos distintos do *Mistério do sobrenatural* de 1965. Parece-nos que a recusa do paradoxo é o sinal duma lógica linear, a da não contradição que, se bem que sempre necessária, nunca é exclusiva. O paradoxo escapa a esta lógica e é capaz de tornar fecundo o trabalho da inteligência.

O pensamento filosófico grego é, podemos dizer, um pensamento do ‘bom senso’. Para ele, «toda a natureza deve encontrar em si mesma ou no resto do cosmos de que é parte integrante aquilo que a deve completar»⁶³. A natureza humana é delimitada como toda a natureza material e por conseguinte circunscrita ao campo da matéria. A alma, essa, pertence ao domínio do divino e se ela também faz parte do humano, é enquanto elemento que se sobrepõe à natureza material. A característica dualista é por isso mesmo manifesta. Neste sentido, a imortalidade da alma supõe o seu carácter divino⁶⁴. O corpo pelo contrário está fechado no ciclo necessário e banal do devir e da corrupção. A alternativa entre corpo e alma apresenta-se, por exemplo, nas posições dos dois discípulos de Aristóteles, Alexandre e Averróis: «Uns faziam do homem um ser propriamente eterno, outros, um indivíduo entregue inteiramente à morte, conforme considerassem nele, com Averróis,

⁶² *Idem*, p. 204. Notemos que o artigo de 1949 comportava uma passagem no mesmo sentido, p. 96 : «C’est en fin de compte une double imagination dont l’esprit doit se libérer: celle qui concevait Dieu à la manière d’un homme, celle qui concevait l’homme à la manière d’un ‘être naturel’».

⁶³ *Idem*, p. 156.

⁶⁴ *Idem*, pp. 156-157.

a Inteligência única, ou, com Alexandre, a sua própria individualidade, aparecida no tempo»⁶⁵. Todas as gnosés são igualmente devedoras dum pensamento dualista. Ligando a experiência presente dos homens à ideia de uma queda ou duma degenerescência, elas entrevêm um caminho de libertação progressiva duma matéria má, graças a um processo contínuo de ascensão cujo segredo é reservado a alguns somente. O caminho da libertação é ao mesmo tempo um caminho de separação tendo em vista a união com o elemento divino acessível por meio do esforço e do conhecimento humanos⁶⁶.

A consequência dum pensamento dualista que recusa todo o paradoxo é a de se fechar em si mesmo numa atitude de resignação. A antiguidade grega oferece-nos um exemplo: «Saibamos pois, repete-nos a sabedoria antiga, saibamos resolver-nos ao irremediável. Para evitar uma decepção cruel, saibamos recusar sistematicamente toda a 'tentativa de esperança metafísica' e contentemo-nos em aderir modestamente com todo o nosso ser às coisas tal qual elas são. Cultivemos o nosso pequeno jardim»⁶⁷. Uma tal atitude só poderá definitivamente gerar um pessimismo ou acabar na indiferença. Mas sobretudo é difícil vivê-la até ao fim, pois a «tentação divina, todavia, renasce sempre. O que o homem não concebe, ele não pode impedir, sob formas enganadoras, de o sonhar... mas constantemente, depois de cada tentativa, ele fica com efeito, decepcionado»⁶⁸. O desejo de Deus continua a agir gerando uma inquietação permanente. A existência humana surge aqui também com o seu carácter mais dramático. A busca mais profunda do homem provoca um movimento que não tem pacificação definitiva⁶⁹. É no centro deste dinamismo que se revela a insuficiência de toda a solução naturalista ou dualista. Mas é também graças a este dinamismo que a fé exprime a sua novidade. Pela ideia de um «*sursum* e de um acréscimo», a revelação de Deus introduzia «a

⁶⁵ *Idem*, p. 159.

⁶⁶ Cf. *Idem*, p. 159. O P. de Lubac faz aqui também uma comparação com o pensamento materialista. O materialismo marxista «restitue l'idée d'une matière éternelle, au sein de laquelle rien de nouveau ne se crée, par rapport à laquelle tous les progrès apparents de l'Histoire ne sont que remous de surface, destinés à s'effacer pour reparaître encore, indéfiniment».

⁶⁷ *Idem*, p. 165.

⁶⁸ *Idem*, p. 166.

⁶⁹ «De cet appel de la nature, de cette réalité secrète mais agissante, il pourrait arriver aux anciens de percevoir déjà quelque effet ou, si l'on préfère, quelque expression, quelque signe»: *Idem*, p. 168.

ideia de uma ordem incomensurável à da natureza, a ideia de uma novidade radical e, se se pode assim dizer, de uma invenção no ser, a ideia de um Dom que poderia vir *gratuitamente* do alto para enaltecer esta natureza indigente realizando o seu voto, mas transformando-o»⁷⁰. A afirmação de um *sursum* abriu a inteligência para uma nova compreensão de si mesma. O dom de Deus deu origem a uma concepção do homem como ser aberto ao acolhimento deste dom. Esta abertura congénita é obra do Deus que se revela como criador. A Revelação não pode ser plenamente acolhida sem a acção de Deus que, antes de se revelar e para poder revelar-se, criou as condições possíveis duma escuta da sua Palavra. Com efeito, há na criatura «como um duplo chamamento: o chamamento da iniciativa divina e aquele que brota da criatura como uma primeira resposta natural»⁷¹.

Seria insuficiente pensar que a novidade da fé que permite a afirmação do paradoxo do desejo de Deus é coisa definitivamente adquirida a tal ponto que o dualismo e o naturalismo não teriam mais poder sobre a inteligência. Pelo contrário, para o P. de Lubac, a tentação naturalista e dualista permanece sempre actual:

«Tanto como os antigos, nós não discernimos facilmente que ‘o homem passa o homem’ e permanecemos então fechados, não só por impotência prática ou mau querer, mas por princípio, ‘no círculo limitado dos desejos humanos’... Recurvados na nossa *exiguitas humana*, nós não sabemos ou não queremos de modo algum descobrir este vazio capaz de crescer na medida em que aí é derramada a Plenitude»⁷².

A história da teologia transmitiu-nos, como o notámos no decorrer deste trabalho, mais de uma tentativa de esquecimento do paradoxo do desejo de Deus, quer por uma deriva dualista, quer por uma deriva naturalista. O que é significativo, é o facto que estas derivas tomam como regra o «bom senso» ditado pela razão. Que outro princípio é mais conforme às regras do «bom senso» do que este, enunciado por Caetano e já conhecido por S. Tomás: *Naturale desiderium non se extendit ultra naturae facultatem*. Graças à interpretação inaugurada por Caetano, este princípio, aplicado ao tema do desejo natural de Deus, dará lugar à introdução dum novo dualismo, o dualismo da natureza pura. Os tomistas modernos,

⁷⁰ *Idem*, p. 167.

⁷¹ *Idem*, p. 168.

⁷² *Idem*, p. 174.

como P. Descoqs que se reclama de Suárez, encontram neste princípio a estrita norma do «bom senso». Eles interpretam o carácter paradoxal da doutrina do desejo de Deus, que encontram em S. Tomás, como uma incoerência e vêem aí alguma contradição⁷³. Eles não se apercebem que o aristotelismo de S. Tomás, que entendem como «aristotelismo puro», é antes um ‘racionalismo wolffiano’, e eles desconhecem «a originalidade profunda do pensamento tomista, o qual supõe o contributo da ‘experiência cristã da alma *capax Dei*’⁷⁴. A posição do P. de Lubac é peremptória. Estes tomistas do «bom senso» ignoram, na realidade, a posição de S. Tomás que tinha posto «em relevo em toda a ocasião a condição ao mesmo tempo paradoxal e privilegiada do espírito criado»⁷⁵. Se o paradoxo do desejo de Deus contrasta com a regra dum certo «bom senso» filosófico e teológico, este contraste quer respeitar a originalidade cristã da relação entre Deus e o homem.

É em nome do dinamismo da inteligência que o P. de Lubac defende o paradoxo do desejo de Deus. Este paradoxo traduz um «movimento de fundo, escondido», «congénito» posto pelo Criador no mais íntimo da criatura. Ele insiste na expressão dum «ideia do homem que devemos ao cristianismo», mas que «encontra em nós, sob muitas formas banais ou subtis, mais de uma resistência»⁷⁶. As representações que a inteligência utiliza podem todavia ser úteis, mas elas nunca são definitivas. Com efeito, «a vida do espírito não se concebe sem um elemento de contínua procura: *Quamdiu vivimus, necesse habemus semper quaerere*». Essa é a razão pela qual nunca «a inteligência possuirá a fórmula adequada que poria fim à sua busca. Isso seria sair da sua condição»⁷⁷. O carácter paradoxal do desejo de Deus mantém o pensamento aberto e disponível para uma conversão à fé. A fé tem «a sua luz própria, que pode ser na inteligência do simples crente bem superior ao que ela é no melhor teólogo. O esforço de ‘inteligência’ não pode visar outra coisa senão a melhor defender reflexivamente o dado da fé»⁷⁸. Isto requer uma atenção particular ao paradoxo da fé e, por conseguinte, uma crítica constante de todas as representações inadequadas ou tornadas tais no decorrer do tempo. Nenhuma teoria existe sem falha.

⁷³ Cf. *Idem*, p. 176.

⁷⁴ *Idem*, p. 200.

⁷⁵ *Idem*, p. 193.

⁷⁶ *Idem*, pp. 174-175.

⁷⁷ *Idem*, p. 205.

⁷⁸ *Idem*, p. 207.

A inquietação permanente do espírito revela o limite de toda a teoria. Esta sã inquietação resulta da plenitude do mistério revelado e gera uma «humildade confiante»: «É uma das formas da fecundidade do Mistério de gerar no pensamento do homem um movimento que não pode parar. Alarmar-se por isso seria falta de fé»⁷⁹. O «bom senso» teológico é então chamado a uma conversão para pensar num esforço renovado a relação fundamental entre o homem e Deus tal como a propõe a fé.

4. Os paradoxos da fé

Para dar conta do mistério da fé, a inteligência faz apelo a um discurso que é em si mesmo paradoxal. Este discurso é aberto na medida em que, por uma série de paradoxos, ele permite alguma percepção do carácter sintético do Mistério, para além de toda a apreensão simples da inteligência. O recurso ao paradoxo não é uma negação da razão, mas o reconhecimento do Mistério que a ultrapassa e que torna o seu trabalho verdadeiramente fecundo.

4.1. *Paradoxo e Mistério*

Desde o artigo de 1949, «O mistério do sobrenatural», o P. de Lubac afirma que o «mistério do sobrenatural, que é o mistério da nossa vocação divina, aparece um pouco como a forma no interior da qual virão inscrever-se todos os outros mistérios da Revelação»⁸⁰. Se, para falar destes mistérios, a inteligência da fé utiliza uma linguagem paradoxal, quando será questão do desejo de Deus, sinal do mistério do homem, esta linguagem continuará a ser pertinente. Com efeito, o desejo de ver a Deus «está em nós mesmos, e ele não é contudo realizado senão por um puro benefício». A fé exprime-se através de várias «antinomias» que «surgem de todo o mistério. Elas são o sinal de toda a verdade que nos desconcerta»⁸¹. O desejo de Deus é um destes paradoxos que nascem da fé no Deus criador e salvador e que manifestam em todo o homem a sua abertura constitutiva ao Mistério.

⁷⁹ *Idem*, p. 208.

⁸⁰ H. de LUBAC, «Le mystère du surnaturel», p. 209.

⁸¹ H. de LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, p. 209.

O nosso autor está consciente de que a fé oferece um «carácter de síntese». Mas não se trata duma «síntese imediata, nem humanamente efectuada. Ela não é possuída pela luz da razão: ela é acreditada, em primeiro lugar, na noite da fé». É uma síntese que é antes de tudo para o pensamento uma «síntese antinómica, antes de ser síntese esclarecedora»⁸². Uma síntese mais apercebida que efectivamente apreendida e escapando sempre a toda a unificação da inteligência. O Mistério transborda sempre os trâmites bem delimitados da inteligência. Ele leva-a a uma conversão que é simultaneamente a sua abertura à verdade recebida de Deus, verdade que escapa «às nossas vistas, em virtude da sua inteligibilidade superior: *intellecta*, ela não pode ser *comprehensa*»⁸³. Para o cristão, o mistério é sempre revelado e tal é precisamente a razão de ser do paradoxo da fé. Deus revela-se como um Deus próximo, mas a sua proximidade não implica nenhum domínio sobre Ele. Ele é, na sua revelação e por causa dela, o inteiramente Outro. Este paradoxo da Revelação confirma-se, eminentemente, na Encarnação.

A Igreja é chamada a manter vivos os paradoxos da fé que lhe são constitutivos. A sua missão é a do discernimento e este tem por finalidade garantir a verdade da fé contra as suas derivas possíveis: «Quando é entre duas verdades da fé que a conciliação positiva não se deixa ver, a escolha duma das duas em detrimento da outra constitui propriamente a heresia». Ao longo da história, não faltam as teorias que, por exemplo, «para melhor assegurar a divindade de Jesus Cristo, minimizam as consequências da sua Encarnação, de tal modo que é a sua realidade humana que se encontra comprometida. Tendência modalista ou unitária, tendência monofisita ou docetista, devidas, como as tendências inversas, a um desejo demasiado impaciente de conciliação positiva entre os elementos contrastantes do mistério»⁸⁴. Quando a teologia não está suficientemente consciente do mistério, ela mostra-se demasiado preocupada com os seus resultados e com a clareza das suas análises, e pode acontecer que ela esqueça o limite inevitável dos seus procedimentos assim como os paradoxos da fé.

É em reacção contra uma certa filosofia e teologia do «entendimento» que o nosso autor dirige as suas observações críticas: «Ou de uma forma ou doutra', pronuncia sempre o entendimento que

⁸² *Idem*, p. 211.

⁸³ *Idem*, p. 213.

⁸⁴ *Idem*, pp. 218-219.

crê poder atingir a última palavra de tudo, porque se faz a medida de tudo e confunde os seus limites com os limites do ser»⁸⁵. Quando a inteligência não reconhece a sua abertura ao Mistério para além da sua área e quando ela não confessa os seus próprios limites, então ela pode dar lugar a «uma filosofia do dilema e da univocidade». Ela pode denunciar como contradição aquilo que não é, no fim de contas, senão mais um dos paradoxos da fé⁸⁶.

Esta filosofia do entendimento não é coisa do passado. Ela é de todos os tempos. Ela é a tentação permanente de todo o pensamento, quer filosófico, teológico ou outro ainda. Henri de Lubac constata que certos teólogos estão sempre «prontos a falar... de contradição cada vez que vêem pôr dois termos aparentemente antinómicos; eles afastam desta forma toda a verdade que os admira, sem se aperceberem que deveriam fazer o mesmo, seguindo o seu critério, em relação a outras tantas verdades, de razão ou de fé, essas incontestáveis, das quais eles se impediram de admirar pela única força do hábito...»⁸⁷. Nós podemos observar que estas afirmações denotam uma crítica do nosso autor a respeito dos teólogos que pensaram descobrir na sua posição relativa ao desejo de Deus uma atitude contraditória. Estes tomaram a afirmação do paradoxo do desejo de Deus por uma contradição, tão preocupados estavam de conciliações tangíveis. No entanto, o reconhecimento do paradoxo do desejo de Deus não é nunca para o P. de Lubac uma derrota da razão, mas o seu alargamento graças à consciência do mistério. Quando a inteligência «parece sucumbir sob o peso do mistério, produz-se nela algo de análogo a uma conversão, que é um renascimento, acesso a um mundo novo»⁸⁸. O pensamento que aceita esta Páscoa, reconhece que os diferentes paradoxos da fé o impedem de apoiar-se definitivamente nas suas próprias construções.

Para Henri de Lubac, a doutrina tomista do desejo natural de Deus encontrou-se de alguma maneira sujeita a uma inteligência teológica demasiado convicta de si mesma e pouco preocupada com a sua abertura ao Mistério. Sublinhemos este texto decisivo.

«Alguns teólogos debateram-se com uma oposição aparente entre dois traços igualmente referidos pela tradição sobre o destino sobrenatural oferecido ao homem: por um lado, o seu carácter fun-

⁸⁵ *Idem*, p. 214.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Idem*, p. 215.

⁸⁸ *Idem*, p. 217.

damental; por outro lado, o seu carácter de gratuidade total. Movidos pelo desejo duma solução clara, no plano imediato do entendimento, eles deixaram-se guiar, sem submetê-las à crítica, por analogias tiradas das relações sociais, ou mesmo do universo material. A este nível, toda a conciliação positiva exigia um sacrifício. Ora não poderia ser questão de sacrificar a gratuidade, dado directamente dogmático. Foi, portanto, o carácter fundamental que, mais ou menos, caiu»⁸⁹.

Afirmar o paradoxo do desejo de Deus é por conseguinte recusar a ideia duma teologia demasiado certa dos seus procedimentos e não suficientemente atenta ao Mistério, porque fica fechada nos seus próprios raciocínios⁹⁰.

Um dos paradoxos da fé é, portanto, segundo o nosso autor, o do desejo de Deus. Este paradoxo não pode conceber-se sem a consciência do Mistério de Deus e do mistério do homem. O que o P. de Lubac defende, situa-se na perspectiva de um retorno à Tradição por intermédio duma crítica das analogias utilizadas para pensar a relação do homem a Deus⁹¹. Esta crítica foi capaz de mostrar que criação e dom da graça estão sempre unidos numa mesma iniciativa divina. É isso que o paradoxo do desejo de Deus procura elucidar a seu modo.

4.2. O mistério do homem e o drama do ateísmo

O desejo de Deus atesta que o mistério do homem se exprime de maneira paradoxal. Este desejo é o sinal de uma vocação. O nosso autor questiona-se sobre o conhecimento que todo o homem pode ter do seu desejo e, neste sentido, ele formula uma objecção que não poderá passar despercebida. O homem pode chegar a saber só pela razão que é destinado à visão de Deus? Dito de outra forma, «o desejo da visão beatífica é verdadeiramente, segundo toda a sua natureza e em toda a sua força, susceptível de ser conhecido só pela razão»? Henri de Lubac salienta que esta questão já não se refere à gratuidade do dom que Deus faz de si mesmo, mas «incide sobre o carácter misterioso do dogma que nos ensina a realidade desta oferta»⁹². Se o homem pode, só pela razão,

⁸⁹ *Idem*, p. 220.

⁹⁰ Cf. *Idem*, pp. 219-220.

⁹¹ Cf. *Idem*, p. 227.

⁹² *Idem*, p. 258.

compreender plenamente a sua vocação divina, que viria fazer doravante a Revelação de Deus? Subjacente a esta questão está o pressuposto fundamental segundo o qual o homem poderia compreender até ao fundo a sua natureza. Isso seria pensável se a natureza humana, como o pretendem certos escolásticos, fosse inteiramente delimitada e se a inteligência fosse completamente adequada ao ser.

Para responder a esta objecção, o P. de Lubac nota que a sua reflexão move-se no interior da teologia e que a sua preocupação não é a de obter a certeza racional da criação do homem em ordem à visão de Deus, mas simplesmente de dar-se conta, a partir da fé na Revelação, deste chamamento de Deus: «Nós dizemos... que o conhecimento revelado deste chamamento que nos assegura este fim, conduz-nos a reconhecer em nós a existência e a natureza deste desejo»⁹³. Além disso, seria insuficiente pensar que não há no homem nada que escape «aos domínios da experiência comum ou da razão natural». É contra o preconceito duma natureza humana 'transparente' e plenamente cognoscível que o P. de Lubac se levanta, pois «há nisso alguma ilusão»⁹⁴. Na realidade o homem é para si mesmo mistério. Tal é a convicção dos Padres da Igreja para os quais o homem é imagem de Deus «pelo que existe de incompreensível no seu íntimo»⁹⁵. O espírito é mistério, porque ele traz a marca do Mistério de Deus. Os escolásticos permaneceram fiéis a esta ideia e todos os espirituais dão dela testemunho. Karl Rahner, citado por Henri de Lubac, reitera esta perspectiva numa linguagem que lhe é própria, quando afirma: «O homem é mistério. É-o na sua própria essência, na sua natureza. Não que ele seja em si mesmo a plenitude infinita do mistério que o atinge, a qual é propriamente inesgotável..., mas porque ele é, no seu fundo original, um 'para si mesmo' puramente referido a esta plenitude». Há no homem uma referência constitutiva a Deus e por isso mesmo a sua natureza só é compreendida, quando ele deixa livremente habitar em si o Incompreensível⁹⁶. Resultante do mistério, o paradoxo do homem marca a impossibilidade de circunscrever o humano em qualquer representação unívoca. O paradoxo humano revela a abertura do homem ao mistério, sem a qual a sua natureza não é tratada com toda a verdade.

⁹³ *Idem*, p. 259.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Idem*, p. 260.

⁹⁶ K. RAHNER, *Écrits théologiques*, T. III, Paris, 1963, p. 85, citado por H. de Lubac, *op. cit.*, pp. 259-260.

Ao pôr em destaque o mistério do homem, o nosso autor não nega nem minimiza por isso mesmo o trabalho da inteligência. Mas ele situa-o como uma inteligência da fé que ilumina o humano na sua totalidade. Fiel a esta inteligência da fé, ele sabe que «toda a luz sobre Deus é ao mesmo tempo, por um choque inverso, luz sobre o homem»⁹⁷. Tal é o princípio duma justa inteligência pela fé que não admite oposição entre Deus e o homem, mas pelo contrário complementaridade. Dois exemplos podem ser evocados a este respeito. Em primeiro lugar, «é percebendo algo da santidade divina e do amor divino que nós tomamos consciência do nosso pecado». O pecado só é verdadeiramente tal na medida em que é visto à luz do amor divino. O paradoxo do pecado é precisamente este contraste com o amor de Deus que salva. O pecado torna mais extremo o paradoxo do homem, mas não abole a sua referência integral ao Mistério do amor. Um outro exemplo que nos interessa aqui mais de perto é o desejo de Deus. Com efeito, «é pela promessa que nos é feita da visão face a face que nós aprendemos a conhecer com verdade o nosso 'desejo'». Dito de outra forma, a partir da «promessa incluída na Revelação cristã, procuramos as suas condições de possibilidade» e então conseguimos estabelecer que o desejo de Deus pertence à natureza espiritual do homem enquanto ele é imagem de Deus⁹⁸. A caminhada escolhida não vai da razão à fé, mas da fé às suas condições de possibilidade. S. Tomás parte, é verdade, do desejo da inteligência para chegar à afirmação do desejo de Deus, mas, para interpretar convenientemente este desejo da inteligência, «não foi necessário precisamente que S. Tomás fosse ao menos 'orientado' pela sua fé?»⁹⁹. Neste sentido, a aspiração da inteligência, como o desejo de felicidade, são indícios para a afirmação do desejo de Deus, mas não são o que determina este desejo como desejo de Deus. Estas reflexões são ainda para o P. de Lubac uma ocasião de reconhecer uma certa verdade às afirmações de Caetano, mas recusando as suas conclusões: «Podemos aqui entender-nos com Caetano: *'Finis ille nobis est naturaliter occultus quia est supernaturalis finis animae nostrae'*... Somente, a razão desta ignorância não é para nós, como para Caetano, a ausência do desejo: ela é pelo contrário a profundidade do desejo»¹⁰⁰.

⁹⁷ H. de LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, p. 265.

⁹⁸ *Idem*, pp. 265-266.

⁹⁹ *Idem*, p. 267.

¹⁰⁰ *Idem*, p. 268.

É esta profundidade do desejo de Deus, frequentemente ignorada, que faz o drama do ateísmo. A recusa de Deus não abole o paradoxo do desejo de Deus. Torna-o antes mais extremo e mais dramático. Desconhecido, este desejo manifesta-se como uma permanente inquietação enraizada no íntimo do homem. Por isso, «tudo no homem parece primeiro antagónico... As forças mais autênticas, os chamamentos mais essenciais não estão em conspiração espontânea. Nós andamos por isso frequentemente divididos. Mas é isso mesmo que faz que nós caminhamos»¹⁰¹. Se há drama, é porque o homem é, em primeiro lugar, um ser 'teótrofo': «O homem é um ser 'teótrofo'. Ameaçada por todo o lado, a fé é indestrutível no seu coração»¹⁰². Para o nosso autor, o ateísmo é propriamente a infelicidade do homem, porque este jamais poderá saciar a sua sede de Deus: «No 'Sahara do ateísmo' (Gandhi), o homem nunca esgotará a sua sede»¹⁰³.

Na obra do P. de Lubac, tão atenta a perscrutar o desejo de Deus a agir no coração humano, Proudhon e Dostoiewski representam bem, um através do seu antiteísmo, o outro pela sua essencial busca de Deus, a insatisfação permanente do coração humano. Proudhon acredita que ninguém é mestre da ideia de Deus. Esta ideia impõe-se na experiência como questão. Estudando o pensamento de Proudhon, Henri de Lubac aprecia a sua busca de absoluto: «Que os humanistas acreditem terem-se desembaraçado para sempre do grande Fantasma. Proudhon, que foi a vítima deles participa nas suas negações. Mas ele mostra-lhes a balança que pende num outro sentido... Não, 'a antinomia não encontra solução'. Nunca cessamos de nos debater contra Deus'»¹⁰⁴. É este drama que sugere a luta de Jacob com o anjo, da qual Dostoiewski dá testemunho através da sua literatura: «O pensamento director de Dostoiewski» – escreve o P. de Lubac – «é que matando Deus no homem, é o homem por consequência que se mata»¹⁰⁵. Dostoiewski entrevê, através de algumas das suas personagens, a pertinência da questão de Deus e faz-se explorador da profundidade espiritual do

¹⁰¹ H. de LUBAC, *Affrontements mystiques*, Ed. du Témoignage chrétien, Paris, 1949, p. 37.

¹⁰² H. de LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée, Œuvres complètes, II, Première section, L'homme devant Dieu*, Cerf, Paris, 1998, p. 359.

¹⁰³ H. de LUBAC, *Athéisme et sens de l'homme. Une double requête de Gaudium et spes*, Cerf, Paris, 1968, p. 46.

¹⁰⁴ H. de LUBAC, *Proudhon et le christianisme*, Seuil, Paris, 1945, p. 316.

¹⁰⁵ H. de LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, p. 342.

ser. Ele sabe que o «*élan* incoercível da alma» é mais forte do que todos os raciocínios que tentam ignorá-lo ou ultrapassá-lo. Ele tem o pressentimento da presença de Deus ao homem, presença íntima e inalienável ¹⁰⁶.

A tarefa do teólogo hoje é, para o P. de Lubac, a de dar conta do facto que «o homem só é ele mesmo, porque a sua face está iluminada por um raio divino» ¹⁰⁷. A fé cria portanto uma sã inquietação evitando que o homem se feche em si mesmo, no carácter finito do seu desejo. O teólogo tem, desta forma, de construir uma inteligência da fé que, partindo do paradoxo do desejo de Deus, desenvolve um olhar crítico em relação ao mundo no qual vive. Mostrando que o homem é mistério e que «Deus é necessário ao homem» ¹⁰⁸, o teólogo e, mais largamente, todo o crente podem, pelo seu testemunho, contribuir para que ele descubra «o sentido total do seu ser ajudando-o a encontrar primeiro e depois a decifrar a inscrição gravada nele pelo seu criador» ¹⁰⁹.

5. Aspectos paradoxais do humano

O paradoxo fundamental do homem como imagem de Deus e desejo de Deus leva-nos a considerar vários aspectos paradoxais da vida humana. Faremos apelo, neste ponto, aos textos de *Paradoxos* e *Novos paradoxos* nos quais, como nos pareceu, o nosso autor prolonga e ilustra a sua própria posição sobre o desejo de Deus ¹¹⁰. Procuraremos perceber como é que o paradoxo do homem decorre do seu mistério e só se compreende em relação a ele. Várias expressões do humano e em particular da vida espiritual são a manifestação do paradoxo humano.

5.1. «*Nós não sabemos o que é o homem*»

Reconhecer o paradoxo no pensamento e na acção humanas é a melhor forma de elucidar a abertura do homem ao Mistério.

¹⁰⁶ *Idem*, p. 361.

¹⁰⁷ *Idem*, p. 64.

¹⁰⁸ *Idem*, p. 357.

¹⁰⁹ H. de LUBAC, *Athéisme et sens de l'homme*, *op. cit.*, p. 110.

¹¹⁰ H. de LUBAC, *Paradoxes* suivi de *Nouveaux paradoxes*, Seuil, Paris, 1983².

Nas páginas que se seguem designaremos o texto de *Paradoxes* pela abreviatura P. e o dos *Nouveaux paradoxes* por NP.

Ele é um «infinito de capacidade» irreduzível a toda a apreensão puramente positiva ¹¹¹. Ele excede as objectivações que as ciências pretendem realizar. Se o trabalho do pensamento é indispensável, ele não pode esquecer os seus limites. Com efeito, Henri de Lubac afirma que «nós não sabemos o que é o homem, ou antes, esquecemo-lo. Nós estudamo-lo como um animal, ou como uma máquina. Nós vemos nele apenas um objecto, mais curioso que todos os outros» ¹¹². O homem permanece sempre mistério e o trabalho da ciência, mesmo útil e necessário, não poderia pretender reduzir este mistério, mas antes aprofundá-lo e esclarecê-lo. O mistério do espírito «não é algo de inexplorado, mas sim de inexplorável. Mistério todavia mais luminoso, percebido por um conhecimento mais imediato e mais íntimo que o objecto de ciência mais bem definido, mais bem possuído» ¹¹³. Nenhum sistema, nenhuma ideologia, pode eliminar esta luminosidade do Mistério, que o *élan* da inteligência pode fazer progredir constantemente. Pretender decidir o que é o homem através duma simples ideia como um puro objecto de ciência, é retirar-lhe a sua dignidade e desconhecer a profundidade da sua liberdade. É também desumanizá-lo. Nós vimos que a tendência da teoria da natureza pura em apresentar uma definição demasiado unívoca da natureza humana não tinha contribuído para iluminá-la na sua abertura constitutiva a Deus. Ora, o mistério do homem não pode ser dissociado do facto que é sempre um mistério pessoal. Como pessoa, o homem só se possui na medida em que se dá, ele só se descobre e se realiza quando sai de si mesmo. O mistério da pessoa é um mistério de páscoa, e isso aparece paradoxal: «Centro centrífugo» dirá o P. de Lubac em *Catholicisme* ¹¹⁴.

Para exprimir este mistério do homem de maneira paradoxal, Henri de Lubac afirma: «É preciso admitir, é preciso acreditar que no domínio humano os impossíveis são complementares». E ele acrescenta: «O amor da verdade tem este preço» ¹¹⁵. Assim o paradoxo íntimo do homem, o seu paradoxo pessoal, afecta não somente a sua relação com Deus, mas também tudo o que ele é: o seu pensamento, a sua acção. Nestes dois campos, a afirmação segundo a qual os «impossíveis são complementares» é particularmente pertinente. No domínio do pensamento, a percepção do mistério

¹¹¹ H. de LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, pp. 140-141.

¹¹² *NP.*, p. 91.

¹¹³ *NP.*, p. 95.

¹¹⁴ Henri de LUBAC, *Catholicisme*, p. 290.

¹¹⁵ *NP.* 120-121.

do homem exige uma vigilância contínua. É preciso que cada um verifique os seu filtro passando por uma prova crítica dos seus próprios preconceitos ¹¹⁶, que ele considere a relação entre as questões e os problemas da vida à luz da unidade da vida espiritual ¹¹⁷.

Um sinal da abertura do homem ao mistério é o dinamismo do seu próprio pensamento: «Todo o pensamento é... necessariamente situado. E como, a curto ou a longo termo, cada resposta nova gera novos problemas, o pensamento está sempre em movimento. Toda a inteligência é por conseguinte necessariamente aberta. Aquela que se fecha em si mesma, ainda que tenha armazenado alguma riqueza, não pode manter o seu tesouro intacto» ¹¹⁸. Esta abertura supõe um desinteresse na investigação e esta deve ser conduzida por amor da verdade sem o qual não há autenticidade no pensamento. O amor da verdade provoca o pensamento a uma renovação permanente feita ao mesmo tempo de fidelidade ao passado e de abertura ao presente e ao futuro. Daí resulta toda a verdadeira criatividade. Neste sentido, a amor da verdade provoca o progresso do pensamento e este progresso não é o resultado dum simples prolongamento do pensamento, mas da sua renovação ¹¹⁹. A preocupação pela verdade dinamiza o pensamento e permite que ele se abra ao mistério de maneira paradoxal. O pensamento renova-se quando permanece «lúcido ao serviço do justo e verdadeiro», pois não há «pior blasfêmia contra a verdade do que professar o seu culto recusando admitir que, tendo-a encontrado, seja ainda preciso procurá-la» ¹²⁰. Há nesta crítica do P. de Lubac uma reticência contra o pensamento daqueles que acreditam «que a verdade consiste unicamente na afirmação correcta de certas relações; que ela se adquire toda por meio de questões e de respostas». Aqueles que raciocinam assim esquecem que «a verdade, vasta e profunda como o ser, deve... igualmente exceder as nossas inteligências, – para que estas não cessem de se alimentar nela» ¹²¹. Observemos que, segundo o P. de Lubac, o respeito do mistério do homem inclui sempre a busca da verdade.

Se ele quer ser autêntico, o pensamento deve ser modesto: «Todo o pensamento sério é modesto. Não hesita em pôr-se a aprender e a

¹¹⁶ Cf. *NP.* 76-77.

¹¹⁷ Cf. *P.* 34.

¹¹⁸ *NP.*, p. 75.

¹¹⁹ Cf. *NP.*, p. 76.

¹²⁰ *NP.*, pp. 78-79.

¹²¹ *NP.*, pp. 88-89.

permanecer de modo durável nesta atitude. É à força de impersonalidade que ele se conquista e, sem o procurar, torna-se pessoal»¹²². Esta modéstia do pensamento está aliada à humildade do pensador. Esta é a condição do respeito do mistério e da vigilância permanente do pensamento. Com efeito, «as ideias gastam-se depressa. As palavras mais depressa ainda»¹²³.

A abertura humana ao Mistério de Deus tem por consequência a aceitação do facto que «nunca, numa determinada síntese, tudo é duma coerência absoluta, – da mesma forma que não há na natureza das coisas um círculo quadrado ou um quadrado perfeito»¹²⁴. Toda a forma de pensamento bem como toda a vida espiritual passa, segundo o P. de Lubac, por um despojamento renovado, uma renúncia na investigação, uma autêntica atitude de gratuidade. É a condição da fecundidade e da novidade de todo o trabalho intelectual. O mistério do homem, quando é percebido na proximidade do Mistério de Deus, convida a uma conversão permanente.

5.2. *Paradoxos do humano*

Um conjunto de atitudes que decorrem da vida espiritual e, concretamente, de toda a vida humana, revelam-se com os traços do paradoxo. A unidade humana, a paciência, a fidelidade, a obediência, o sofrimento, são aspectos constitutivos do humano nos quais o paradoxo se verifica como fonte possível de inteligibilidade e de abertura.

Tomemos por exemplo a relação paradoxal entre paciência e eficácia, ou ainda entre eficácia e desinteresse no pensamento e na acção. O P. de Lubac mostra como paciência, desinteresse e eficácia se unem sem se confundirem. A paciência conduz à eficácia na acção: «A paciência é a irmã mais velha da eficácia»¹²⁵ e esta implica um verdadeiro desinteresse: «Toda a eficácia humana supõe ao menos uma parte de actividade desinteressada»¹²⁶. O nosso

¹²² H. de LUBAC, N.P., p. 84. Ver sobre este assunto como é que E. SALMANN, «Henri de Lubac. Stile sapienziale e paradosso teologico», em *Gregorianum*, 78, 4, 1997, p. 619, caracteriza a teologia de Henri de Lubac: «Mi pare che siano gli esercizi ignaziani e la stessa struttura del mistero cristiano che in Lubac si fanno gesto spontaneo e coltivato, metodo e griglia del suo lavoro da interprete e teologo».

¹²³ NP., p. 74.

¹²⁴ NP., p. 122.

¹²⁵ NP., p. 116.

¹²⁶ P., p. 53.

autor distingue a eficácia do santo daquela que é própria do chefe: «A eficácia do santo não é a do chefe. O santo não tem de conseguir belas realizações temporais; ele é aquele que consegue pelo menos fazer-nos entrever a eternidade, não obstante as pesadas opacidades do tempo»¹²⁷. A paciência conduz à eficácia do «compromisso espiritual». Este compromisso não resulta simplesmente do facto que se toma partido por alguma coisa, mas ele é antes de tudo uma «decisão do fundo do ser»¹²⁸ que gera um combate contínuo contra a decepção «temível inimiga»¹²⁹. O compromisso espiritual é eficaz se ele é paciente e perseverante: «Ele supõe uma tendência perseverante a reduzir este *hiatus* que subsiste sempre entre teoria e prática. Ele não se acomoda com esta 'inflação verbal' que é talvez um dos nossos mais graves defeitos»¹³⁰. Aparentemente oposta ao compromisso espiritual e à eficácia, a paciência é esta atitude paradoxal que é efectivamente uma força de autenticidade de toda a eficácia e de todo o compromisso.

Um outro paradoxo tipicamente humano é a união entre os homens no respeito das suas diferenças. Esta união tem um carácter dramático: «Em todo o tempo e lugar, a solução ao problema da vida em comum... é sem dúvida uma solução provisória, é um equilíbrio sempre instável entre forças ou pensamentos antagonistas»¹³¹. Henri de Lubac conhece o difícil caminho da unidade e por isso mesmo não minimiza de modo nenhum os esforços necessários para a unidade. Ele acredita que «toda a vontade séria de união é um passo dado realmente para a união»¹³². Ele observa que a obra da unidade entre os homens implica o reconhecimento do «paradoxo natural» segundo o qual «a distinção acusa-se tanto mais entre as diversas partes do ser, que a união destas partes se torna mais estreita»¹³³. Dito de outra maneira, não há «unidade real sem alteridade persistente» e este paradoxo é assumido e realizado na fé¹³⁴. O paradoxo da união humana passa pelo reconhecimento da diferença entre as pessoas e «é mesmo, antes de tudo, na aceitação da diferença que a diferença é superada e que a união se

¹²⁷ P., p. 53.

¹²⁸ NP., p. 102.

¹²⁹ NP., p. 139.

¹³⁰ P., p. 64.

¹³¹ NP., p. 121.

¹³² NP., p. 116.

¹³³ H. de LUBAC, *Catholicisme*, pp. 284-285.

¹³⁴ *Idem*, p. 297 e p. 293.

realiza»¹³⁵. É, portanto, indispensável respeitar a dignidade de cada pessoa contra as tentações de divinizar o social: «Por urgente que seja o social, manter sempre em si, procurar manter em todas as situações a primazia do humano»¹³⁶. Quando o humano é sacrificado a uma ideologia do social, então o paradoxo do homem desaparece e a uniformização ideológica torna-se um novo Moloch¹³⁷. Importa, pois, contra todas as derivas, manter vivo este paradoxo segundo o qual unidade e diferença crescem em conjunto e se reforçam mutuamente.

Um outro aspecto do paradoxo do homem é aquele que se revela entre o *élan* e a fidelidade no caso preciso da relação à tradição. A fidelidade exprime a sinceridade em relação a si mesmo: «Sinceridade – diz o P. de Lubac – é fidelidade. O homem é um dever ser. Ele não tem simplesmente, ele é uma vocação. Sinceridade, é fidelidade à sua vocação, uma vez que é fidelidade a si mesmo»¹³⁸. Ser fiel é abrir-se à verdade sobre si mesmo. Henri de Lubac distingue sinceridade e verdade e afirma que a sinceridade só é autêntica unida à verdade: «Aquele que procura a sinceridade, em vez de procurar o verdadeiro esquecendo-se a si mesmo, é como aquele que procura a renúncia em vez de abrir-se ao amor»¹³⁹. Por conseguinte, fidelidade e sinceridade são medidas pela sua relação necessária à verdade do humano. Esta relação, quando é sinal de verdade, impede que a fidelidade seja simplesmente um apego servil ao passado. A fidelidade a uma tradição supõe, por exemplo, o discernimento entre o que é «antigo» e o que está «envelhecido»¹⁴⁰. Graças a este discernimento, o paradoxo existente entre o *élan* e a fidelidade pode permanecer vivo: «Aceitaremos que seja declarado o divórcio entre o *élan* e a fidelidade? ou entre o amor dos homens e o serviço de Deus?»¹⁴¹. Este paradoxo é particularmente patente na atitude cristã a respeito do mundo. Quando o nosso autor se interroga sobre a adaptação do cristianismo à vida dos homens, o tema da fidelidade ao Evangelho está aí bem presente. Trata-se antes de tudo de compreender que o verdadeiro compromisso, a verdadeira adaptação nasce sempre da fidelidade

¹³⁵ NP., p. 119.

¹³⁶ NP., p. 125.

¹³⁷ NP., p. 125.

¹³⁸ P., p. 39.

¹³⁹ NP., p. 86.

¹⁴⁰ NP., p. 83.

¹⁴¹ NP., pp. 164-165.

ao Evangelho: «Que o mais fiel seja o mais ousado! Que ele compreenda que a fidelidade, para ser total, nunca vai sem ousadia! Que a sua ousadia lhe seja inspirada por uma mais estrita, mais profunda e mais urgente fidelidade!»¹⁴². Nós acreditamos que estas afirmações nascem da experiência de crente e de teólogo do P. de Lubac. A polémica gerada à volta do seu livro *Sobrenatural* e as acusações de «Nova teologia» feitas a seu respeito, foram certamente a contrapartida deste paradoxo do *élan* e da fidelidade. A situação equívoca provocada pelos debates sobre a nova teologia, reforçada pelos temores que ela levantou, foi para o nosso autor a prova verdadeiramente dramática da sua fidelidade ao Evangelho. A sua experiência, composta pela aprovação de alguns e pela recusa de outros, é o melhor exemplo concreto deste paradoxo.

Um outro tipo de paradoxo é aquele que existe entre liberdade e obediência. A relação entre a liberdade pessoal e o exercício da autoridade tem um significado paradoxal. Referindo-se à Tradição, o nosso autor previne-nos contra uma falsa identificação da obediência com a falta de iniciativa ou ainda com a fraqueza de personalidade: «A falta de personalidade não faz o espírito tradicional, – tal como a falta de iniciativa não faz a obediência, – ou a falta de invenção a razão»¹⁴³. A falta de iniciativa não justifica o apego à tradição, pois nela liberdade e obediência ao dado da fé crescem progressivamente.

O paradoxo existente entre a liberdade e a obediência supõe a relação a uma autoridade. O nosso autor lembra que a autoridade é eficaz quando age pela caridade e quando a sua razão de ser é a educação. A autoridade pode ser assim uma verdadeira pedagogia que permita à pessoa ser livre. Neste caso, a autoridade permanece aberta ao mistério do homem: «O fundamento último da autoridade é a caridade, e a sua razão de ser é a educação. O seu exercício, entre as mãos daqueles que possuem uma parte dela, qualquer que ela seja, deve ser compreendido como uma pedagogia»¹⁴⁴. O exercício da autoridade tem como finalidade, segundo Henri de Lubac, suscitar uma atitude de livre aceitação, de livre obediência, oposta a toda a forma de credulidade: «O apego à religião tradicional, quando ele prevalece sobre motivos mais interiores, pode tornar-se para um certo número uma forma de credulidade, como ele se

¹⁴² NP., p. 165.

¹⁴³ P., p. 11.

¹⁴⁴ P., p. 16.

torna para outros uma forma de cepticismo»¹⁴⁵. Se o acto de fé é acto de obediência, isso não comporta nenhuma forma de credulidade. Pelo contrário, a obediência da fé conduz à liberdade do dom de si. Ela não é uma atitude exclusiva de submissão a Deus: «Esta obediência, para ser verdadeira, exige mais do que a submissão que devemos a um mestre autêntico e soberano. Nós devemos a Deus o livre dom de nós mesmos»¹⁴⁶. Isto basta para bem distinguir a obediência do conformismo. A obediência é antes de tudo uma atitude espiritual que supõe uma conversão semelhante à passagem da letra ao espírito. Enquanto que o conformista «toma as próprias realidades do espírito pelo exterior, o obediente percebe as próprias realidades da letra pelo interior»¹⁴⁷.

De uma obediência autêntica resulta um verdadeiro «compromisso espiritual». Este exige uma «fé viva», não de «pura obediência», mas capaz de entusiasmo e fonte de contínua actividade. A ousadia da fé resulta paradoxalmente da obediência da fé. Todavia, é necessário prevenir contra uma maneira subtil de fazer apelo à obediência que «pode ser uma maneira de dizer que abusamos da verdade. E é por isso mesmo faltar à mais profunda obediência que é a do espírito. Nem pela inteligência nem pela vontade, o espírito obedece abdicando»¹⁴⁸. Em oposição a esta deriva da obediência, o nosso autor defende que «a submissão total à Revelação é uma submissão fecundante, porque é submissão ao mistério». O paradoxo, que se situa entre liberdade e obediência, não se ilustra melhor do que nesta «submissão ao Mistério». Em oposição a esta atitude, «a submissão total do espírito a qualquer sistema humano é uma submissão esterilizante»¹⁴⁹.

A obediência não é o curto circuito do dinamismo da transcendência próprio à inteligência e à vontade. Diante do Mistério, o homem não tem de abdicar daquilo que lhe é próprio, da sua liberdade e da sua inteligência. Só o extrinsecismo poderia provocar uma concepção tão insuficiente do Mistério, opondo o homem a Deus. O nosso autor defende a tese que o paradoxo permanece sempre e que uma liberdade que aceita a obediência da fé torna-se criadora, pois a resistência das expressões da fé ao pensamento é um meio para «evitar um pensamento fácil»¹⁵⁰.

¹⁴⁵ *P.*, p. 12.

¹⁴⁶ *P.*, p. 15.

¹⁴⁷ *P.*, p. 18.

¹⁴⁸ *NP.*, p. 177.

¹⁴⁹ *NP.*, p. 178.

¹⁵⁰ *NP.*, p. 178.

A verdadeira felicidade é o resultado duma alquimia do sofrimento ¹⁵¹. Este é um dos paradoxos mais profundos. Fazendo apelo a uma imagem, a do tecido, o P. de Lubac afirma que «o sofrimento é o fio pelo qual o tecido da alegria é feito» ¹⁵². Sofrimento e alegria fazem parte da trama da vida humana. Os dois são correlativos: «A dor é o avesso deste único tecido, cujo lado direito é – ou será – a alegria». É preciso por vezes aceitar o avesso sem conhecer logo o lado direito. O paradoxo consiste no facto de que «sob os indícios da dor, a substância própria da alegria já está aí presente» ¹⁵³. O próprio sofrimento é paradoxal: «Todo o sofrimento é único, – e todo o sofrimento é comum. É preciso relembrar-me da segunda verdade quando eu sofro – e da primeira quando vejo sofrer os outros» ¹⁵⁴. Este paradoxo, o P. de Lubac viveu-o não somente sob o plano moral, mas mesmo físico. As sequelas da primeira guerra mundial, e a ferida que o atingiu são nele a marca pessoal do paradoxo do sofrimento.

O paradoxo do sofrimento é feito por um combate incessante sem o qual não poderia haver transfiguração do sofrimento. O caminho da realização humana nunca pode ignorar o sofrimento, mas pode aceitar a sua transfiguração. Esta transfiguração é acolhimento do sofrimento e ela implica paradoxalmente uma «passividade activa»: «O acolhimento do sofrimento é passividade activa, e todos os problemas da acção encontram-se aí mais interiores e mais subtis» ¹⁵⁵. O sofrimento é, a este título ainda, combate e não há transfiguração sem combate. A melhor maneira de conduzir até ao fim este combate é, segundo o nosso autor, de poder olhar o sofrimento com uma grande simplicidade sem querer fugir dele e sem alimentá-lo de maneira masoquista. Aceitá-lo, é dominá-lo sem por isso deixar de o considerar mau em si mesmo ¹⁵⁶.

O paradoxo do sofrimento conduz a uma *catharsis* que liberta do sentimentalismo e torna aquele que sofre «mais humilde e mais caridoso, mais paciente e mais capaz de amar» ¹⁵⁷. O nosso autor

¹⁵¹ «Le vrai bonheur ne peut être que le résultat d'une alchimie»: *NP.*, p. 137. Esta afirmação é utilizada por J.F. THOMAS como introdução ao paradoxo do sofrimento segundo H. de Lubac. Cf. «La vérité du paradoxe», em *Communio*, 17, 5, 1992, p. 106.

¹⁵² *P.*, p. 24.

¹⁵³ *NP.*, p. 136.

¹⁵⁴ *NP.*, p. 135.

¹⁵⁵ *NP.*, p. 143.

¹⁵⁶ *NP.*, p. 139.

¹⁵⁷ *NP.*, p. 138.

designa este combate singular do sofrimento, «a arte» de sofrer. Esta «arte» é a reconciliação do «passado» e do «futuro vividos no instante da dor». É a conversão do ressentimento em adesão e do temor em esperança. Para realizar isto, «é preciso... viver a dor no Presente de Deus»¹⁵⁸. Além disso, o sofrimento é também uma forma de «parto». Aquele que quer ser verdadeiramente criador encontra sempre o obstáculo do sofrimento como uma provocação para ir mais além e o seu combate é uma condição para uma maior fecundidade espiritual. É verdade que «na ordem do espírito nunca se encontrará um procedimento para conceber sem dor»¹⁵⁹.

A vida espiritual e a vida da fé revelam enfim no mais alto grau o paradoxo do homem: «Paradoxo na sua substância, a verdade espiritual é-o ainda no seu ritmo. Acabámos de a descobrir, como que a retemos na mão: mas ainda não terminámos de olhar para ela com um olhar satisfeito, que ela já nos fugiu». Aceitar este paradoxo, não é renunciar a aprofundá-lo, mas antes reconhecer que o espírito não é «uma força de completo repouso. É uma força sempre livre, sempre inventiva, e por conseguinte sempre inquietante»¹⁶⁰. Isso justifica uma pedagogia espiritual própria que, a partir duma experiência sensível, permite apontar para uma realidade de outra ordem. Esta pedagogia tem por finalidade suscitar um movimento de transcendência abrindo o espírito à sua vocação. Para o P. de Lubac, toda a vida espiritual consiste em viver o mistério de Cristo: «O mistério de Cristo é também o nosso. O que se realizou na Cabeça deve realizar-se também nos membros. Encarnação, morte e Ressurreição: é enraizamento, desapego e transfiguração. Não há espiritualidade cristã que não comporte este ritmo a três tempos»¹⁶¹. Este ritmo ternário mostra a correspondência entre o paradoxo da fé e o paradoxo do homem e do seu desejo de Deus. A imagem de Deus no homem é desenvolvida na vida espiritual para ser também ela transfigurada graças ao dom de Deus. O mistério de Cristo revela o mistério e o paradoxo do homem no próprio momento em que o leva à sua plena realização.

¹⁵⁸ NP., p. 142.

¹⁵⁹ NP., p. 148.

¹⁶⁰ NP., p. 154.

¹⁶¹ P., p. 43.

Conclusão

Ao terminar este tema, resumamos os seus principais aspectos.

Verificámos, em primeiro lugar, a presença do tema do paradoxo na reflexão de Henri de Lubac, em particular na conclusão de *Sobrenatural*. Este aspecto desenvolveu-se consideravelmente na obra de 1965, *O mistério do sobrenatural*. O P. de Lubac chama a atenção para a relação entre o paradoxo do homem e os diferentes paradoxos da fé.

Para considerar os paradoxos do humano, é preciso partir, segundo Henri de Lubac, de uma ideia de natureza humana da qual faz parte a abertura à transcendência. Esta ideia contrasta com uma forma de naturalismo filosófico que se apresentou à tradição teológica. A natureza espiritual do homem não pode ser assimilada a uma simples natureza cósmica. Ela transborda os limites do cosmos pela dualidade que lhe é constitutiva. O paradoxo do homem supõe esta dualidade e mantém-na sempre viva. Ele previne contra as derivas possíveis duma valorização unilateral tanto do elemento natural como do elemento espiritual.

A fé cristã projecta uma nova luz sobre o homem e revela nele o paradoxo do seu desejo de Deus, no centro dos múltiplos paradoxos do humano. O P. de Lubac persiste em clarificar o facto que o desejo de Deus, mesmo se ele não é reconhecido como tal, existe efectivamente em todo o homem e é-lhe constitutivo. Por isso, a sua posição diverge da posição de Caetano.

Paradoxo e mistério são inseparáveis no pensamento do P. de Lubac. A inteligência da fé procede de tal modo que ela apresenta o Mistério através de diferentes paradoxos que são já activos em todo o acto de fé. Ela abre-se ao Mistério de maneira paradoxal procurando sempre, num dinamismo permanente, uma síntese apercebida, mas nunca plenamente atingida. O paradoxo é a expressão da humildade do pensamento diante da riqueza do Mistério.

Se o desejo de Deus revela o paradoxo do homem, há ainda outros paradoxos que se apresentam no centro da vida humana. Estes paradoxos sublinham o facto que o homem é sempre mistério para si mesmo. Eles repercutem por sua vez a abertura e o dinamismo permanentes do espírito e são em si mesmos reveladores duma expectativa de realização.