



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

DAVID MAGALHÃES BÁRTOLO

Introdução à questão da relação entre natural e sobrenatural

De uma sistematização histórico-teológica à reflexão de Henri de
Lubac

Dissertação Final

sob orientação de:

Prof. Doutor José Pedro Lopes Angélico

Porto
2025

ÍNDICE GERAL

| | |
|--|-----|
| ÍNDICE GERAL..... | 2 |
| INTRODUÇÃO..... | 5 |
| PARTE I: O NATURAL E O SOBRENATURAL: SISTEMATIZAÇÃO HISTÓRICO-TEOLÓGICA..... | 11 |
| 1.1. FUNDACIONALIDADES BÍBLICAS..... | 11 |
| 1.1.1. Antigo Testamento..... | 11 |
| 1.1.2. Novo Testamento..... | 24 |
| 1.2. FUNDACIONALIDADES PATRÍSTICAS..... | 51 |
| 1.3. CONSTRUÇÃO TEOLÓGICA NA IDADE MÉDIA..... | 71 |
| 1.4. MODERNIDADE: RUTURAS E RECONFIGURAÇÕES TEOLÓGICAS..... | 87 |
| PARTE II: O NATURAL E O SOBRENATURAL NA TEOLOGIA CONTEMPORÂNEA: REFLEXÃO DE HENRI DE LUBAC..... | 101 |
| 2.1. ANTECEDENTES IMEDIATOS E CONTEMPORÂNEOS DE HENRI DE LUBAC..... | 101 |
| 2.1.1. O sobrenatural e o natural em autores do renovamento teológico do século XX: Karl Rahner e Juan Alfaro..... | 102 |
| 2.1.2. Influência da filosofia de Maurice Blondel na reflexão de Henri de Lubac..... | 107 |
| 2.2. INTRODUÇÃO A HENRI DE LUBAC: VIDA, OBRA E IMPACTO NO II CONCÍLIO VATICANO.. | 110 |
| 2.3. EM TORNO DA PROBLEMÁTICA DA “NATUREZA PURA”..... | 121 |
| 2.3.1. Interpretação tomista..... | 122 |
| 2.3.2. A teoria da natureza pura..... | 131 |
| 2.3.3. Recuperação da perspectiva original de Tomás de Aquino..... | 136 |
| 2.4. REFLEXÃO DE HENRI DE LUBAC..... | 144 |
| 2.4.1. Por uma gratuidade real: o dom perfeito e o desejo de ver a Deus..... | 144 |
| 2.4.2. O homem criado à <i>imagem e semelhança</i> de Deus: os paradoxos e o chamamento do amor..... | 162 |
| 2.4.3. A relação entre natural e sobrenatural: o mistério do homem e a noção de <i>pessoa</i> | 197 |
| 2.5. RECEÇÃO CRÍTICA DA REFLEXÃO DE HENRI DE LUBAC..... | 208 |

| | |
|---|-----|
| CONCLUSÃO..... | 215 |
| BIBLIOGRAFIA..... | 231 |
| 1. Obras de Carácter Geral..... | 231 |
| 2. Fontes..... | 231 |
| 2.1. Fontes Antigas, Patrísticas e Medievais..... | 231 |
| 2.2. Obras de Henri de Lubac..... | 232 |
| 3. Obras sobre Henri de Lubac e a problemática do sobrenatural..... | 233 |
| 4. Outros subsídios..... | 234 |
| 5. Recursos digitais..... | 237 |
| ANEXOS..... | 239 |
| Anexo 1..... | 240 |
| Anexo 2..... | 243 |
| Anexo 3..... | 245 |
| Anexo 4..... | 250 |

Resumo: Ao longo da tradição teológica cristã, os conceitos de *natural* e *sobrenatural* foram escolhidos para descrever os dois elementos envolvidos em relações como a de Deus e a humanidade; dos homens e os seus semelhantes; da Igreja e o mundo, ou ainda entre a criação e o divino. Se o *natural* é assumido como a categoria que diz respeito à realidade criada – cósmica e/ou humana – o *sobrenatural* refere-se à ordem divina na sua relação com o natural. A maneira como ambos são assumidos influencia profundamente a leitura que cristãos e/ou não cristãos fazem do universo, do ser humano, e de Deus. Assim, esta dissertação procura investigar a maneira como a tradição teológica cristã perspectiva o natural, o sobrenatural e a relação entre ambos. Para isso, atravessa um itinerário histórico-teológico que percorre o desenvolvimento da questão desde os fundamentos bíblicos até à Modernidade (Parte I); e explora a reflexão de Henri de Lubac – o autor que mais refletiu sobre a problemática no contexto do renovamento da teologia contemporânea do século XX (Parte II). Por meio desta introdução ao tema da teologia da relação natural-sobrenatural, procura-se captar a sua importância para a criação de um ambiente de reflexão teológica que forneça possíveis chaves de leitura do mundo atual e dos seus desafios.

Palavras-chave: Henri de Lubac; natural; natureza pura; sobrenatural.

Abstract: Throughout the christian theological tradition, the concepts of natural and supernatural have been chosen to describe the two elements involved in relationships such as those between God and humanity; between human beings and their fellow men; between the Church and the world; or even between creation and the divine. If the natural is understood as the category that pertains to the created reality – cosmic and/or human – the supernatural refers to the divine order in its relation to the natural. The way in which these categories are assumed deeply influences the interpretation that christians and/or non-christians offer of the universe, the human being, and God.

This dissertation seeks to investigate how the christian theological tradition understands the natural, the supernatural, and their relationship. To this end, it follows a historical-theological itinerary that traces the development of the question from biblical foundations to Modernity (Part I); and explores the reflection of Henri de Lubac – the author who most thoroughly addressed this issue within the context of twentieth-century theological renewal (Part II).

Through this introduction to the theology of the natural-supernatural relationship, the aim is to highlight its importance for the development of a theological framework capable of offering interpretative keys for understanding the contemporary world and its challenges.

Keywords: Henri de Lubac; natural; pure nature; supernatural.

INTRODUÇÃO

O modo mais autêntico e original da tradição cristã perspetivar o natural, o sobrenatural e a relação entre ambos tem sido uma das questões mais profundas e complexas da reflexão teológica ao longo de toda a história da Igreja. Desde as suas raízes bíblicas, passando pelas considerações dos Padres da Igreja, pelas sínteses medievais, bem como pelas turbulências e reconfigurações protagonizadas pela Modernidade, a questão da relação entre natural e sobrenatural tem vindo a ser revisitada e renovada no período contemporâneo. Sobretudo a partir do renovamento teológico do século XX e com o *aggiornamento* protagonizado pelo II Concílio Vaticano, deu-se uma revitalização da problemática inserida no movimento de recuperação das fontes patrísticas e medievais em debate crítico com o tomismo neoescolástico. Neste preciso movimento, destacou-se Henri de Lubac, teólogo francês e jesuíta, que refletiu profunda e diretamente a questão da relação entre natural e sobrenatural e cujo contributo não só influenciou profundamente o II Concílio Vaticano, como também toda a reflexão posterior em torno desta problemática.

Neste sentido, a questão da relação entre natural e sobrenatural tem sido recuperada nas últimas décadas e dela se tem captado uma real importância na maneira como ela molda, não só a antropologia teológica na forma como a humanidade e a sua finalidade são perspetivadas, mas também a própria compreensão do mistério de Deus, da teologia da criação, e da soteriologia. Efetivamente, no substrato da maneira como se entende a cristologia, a eclesiologia, a relação entre natureza e graça, entre a Igreja e o mundo, ou entre a humanidade e a criação, encontra-se a questão do modo como se perspetiva o natural, o sobrenatural e a relação entre ambos.

Assim sendo, esta dissertação final do Mestrado Integrado em Teologia foi elaborada com o objetivo de investigar o modo como o natural, o sobrenatural, e a relação entre ambos, são perspetivados pela tradição teológica cristã, ao longo da história da Igreja e no autor que mais refletiu sobre a problemática no contexto do renovamento teológico do século XX: Henri de Lubac.

De facto, «a ideia do sobrenatural é tão essencial ao cristianismo como é, por exemplo, a de Revelação, ou a da Encarnação, ou a de sacramento»¹ e a sua atualidade e relevância justificam a escolha deste tema a desenvolver nesta dissertação. Num contexto do mundo atual marcado por uma globalização impulsionadora de uma uniformização de costumes e linguagens, mas também numa fase do seu desenvolvimento que tem provocado o nascimento de visões polarizadas da realidade em várias das suas dimensões, esta investigação procura saber de que modo é a maneira como se assume o natural, o sobrenatural e a relação entre ambos está na origem de leituras monistas e dualistas a partir das quais se desenvolvem paradigmas hermenêuticos do real que sejam uniformistas ou polarizadas, respetivamente. Neste sentido, esta investigação procura descobrir de que modo é que a teologia cristã mais autêntica perspetiva o natural, o sobrenatural e a relação entre ambos de forma a apresentar ao mundo e aos próprios batizados uma visão *outra* sobre o Deus, o homem, a realidade e as relações entre eles desenvolvidas.

Neste sentido, este trabalho visa ser para o seu leitor uma propedêutica à questão, uma perspetiva panorâmica – mas rigorosa – e introdutória à teologia do natural e sobrenatural, por meio de uma sistematização histórico-teológica da problemática desde a génese bíblica fundamental e original até à rutura acontecida na modernidade; e através de uma análise mais específica conferida à contemporaneidade pelo exame geral ao especial contributo de Henri de Lubac. Por meio destas duas vias de estudo, esta dissertação procura chegar a elementos de síntese que permitam uma compreensão base do modo como a autêntica tradição teológica cristã perspetiva o natural, o sobrenatural e a relação entre ambos. A partir deste olhar, este trabalho deseja fornecer ao leitor uma base histórico-teológica segura, a fim de conferir ao leitor uma hermenêutica, uma fundamentação flexível de leitura dos sinais dos tempos atuais.

Todavia, para que o leitor possa ser introduzido na questão, importa esclarecer previamente o que se entende por natural e sobrenatural; bem como a composição e o percurso metodológico escolhidos para esta investigação.

¹ Henri de Lubac, *Carnets du concile*, t.2 (Paris: Les Éditions du Cerf, 2007), 420-421, *apud* Carlos Álvarez, *Henri de Lubac et Michel de Certeau. Le débat entre théologie et sciences humaines en regard de la mystique et de l'histoire (1940-1986)* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2024), 67.

Em relação aos esclarecimentos terminológicos e conceituais, importa efetivamente oferecer ao leitor uma breve clarificação do que se pretende dizer quando se usa os termos “natural” e “sobrenatural” ao longo desta investigação.

A opção conceitual desta dissertação pelos termos “natural” e “sobrenatural” remonta a sua justificação à própria opção tomada por Henri de Lubac – autor do renovamento teológico do século XX que explorou a fundo e de modo direto esta problemática. Neste sentido, este trabalho recorre aos termos “natural” e “sobrenatural” a partir da definição dada por Henri de Lubac aos mesmos.

«Na *Pequena Catequese sobre a Natureza e a Graça*, Henri de Lubac concebe a palavra *natureza* como sendo, de uma forma geral, todo o universo, toda a ordem da criação, ou melhor, de uma forma mais particular e mais direta, a natureza humana».²

No mesmo escrito, o teólogo francês refere o seguinte:

«o que designa não é tanto Deus ou a ordem das coisas divinas consideradas em si mesmas, na sua pura transcendência, mas, de um modo geral e ainda indeterminado, a ordem do divino considerada na sua relação de oposição e união com a ordem humana».³

A partir destes textos verifica-se, em primeiro lugar, que o *natural* indica a realidade cósmica que, perspectivada sob um prisma cristão, designa toda a ordem criada, mas também o *natural* é um conceito usado para se referir à própria ordem humana.

Já em relação ao “sobrenatural”, o termo poderia levar o leitor a pensar que se trata de um conceito que diz de modo imediato uma ordem divina separada, adicionada, ou justaposta ao natural. No entanto, este termo é aqui usado para referir, em primeiro lugar, à ordem divina, sim, mas considerada na sua relação com o natural – a qual pode ser pensada como de justaposição ou não. O intento desta investigação é, precisamente explorar que tipo de relação é que a tradição teológica cristã arroga entre “natural” e “sobrenatural” na causa e na consequência daquilo que é assumido enquanto “natural” e “sobrenatural”.

² François-Xavier Dung, *La foi au Dieu des chrétiens, gage d'un authentique humanisme. Henri de Lubac face à l'humanisme athée* (Paris: Desclée de Brouwer, 2010), 347.

³ Henri de Lubac, *Petite catéchèse sur Nature et Grace* (Paris: Communio Fayard, 1980), 17.

Por outro lado, nas palavras de Henri de Lubac na *sua Pequena Catequese sobre a Natureza e a Graça* verifica-se uma dimensão fundamental do modo como o “natural” e o “sobrenatural” serão assumidos e referidos ao longo deste trabalho: ambos se tratam de categorias móveis. Por exemplo, o termo “natural” pode dizer a realidade cósmica, como pode dizer esta mesma realidade, mas pensada como *criação*, ou pode ainda referir a natureza humana. Por sua vez, o “sobrenatural” diz o divino na sua relação com o natural, mas esse divino pode ser tomado pressupondo que seja uma ordem justaposta ao natural, ou não.

Na verdade, partindo desta associação primeira entre natural e ordem cósmica, criada e/ou humana; e entre o sobrenatural e a ordem divina não apenas considerada em si, mas na sua relação com a ordem natural, ambos os conceitos se apresentam (e serão usados nesta investigação) como categorias referidas a relacionáveis: o natural é uma realidade diante de uma alteridade enquanto o sobrenatural designa essa alteridade mesma. Por isso, mais do que definir o natural e o sobrenatural, importa pensá-los como elementos relacionáveis. O natural e o sobrenatural são categorias usadas em primeiro lugar para dizer a relação entre a criação e o humano com o divino, entre a realidade criada e o Criador. Mas, por exemplo, num enquadramento teológico e antropológico cristão, pelo princípio da Incarnação pela Ressurreição operada em Jesus, aquilo que caracteriza a relação entre a ordem divina e a ordem criada e humana estará marcado e dependerá, em primeira instância, do modo como as pessoas divinas se relacionam. Neste sentido, na consequência das relações Intra trinitárias, o sobrenatural e o natural passam a ser categorias que apontam e sinalizam os elementos e os agentes envolvidos nas relações entre Deus e a humanidade; entre os homens e os seus semelhantes; entre Deus e a Igreja; a Igreja e o mundo; a humanidade e a criação; a criação e Deus, etc.

Assim sendo, importa ter em consideração esta mobilidade da aplicação dos termos natural e sobrenatural nesta dissertação enquanto categorias que sinalizam posicionamentos dentro de uma relação.

Já em relação à escolha da estrutura a partir da qual esta investigação é composta, importa recordar o seu objetivo central de averiguar o modo como foi desenvolvida a reflexão cristã em torno do natural, do sobrenatural e da sua relação ao longo da história da teologia; bem como o modo como Henri de Lubac a recuperou e a renovou à luz das necessidades teológicas e eclesiais do seu tempo.

Neste sentido, este trabalho encontra-se desenvolvido em duas partes distintas, mas intimamente unidas.

Na Parte I é explanada uma sistematização histórico-teológica que percorre as fundacionalidades bíblicas e patrísticas, passando posteriormente para a construção teológica na Idade Média e, de seguida, para a Modernidade com as suas ruturas e reconfigurações teológicas.

Por sua vez, na Parte II desenvolve-se a reflexão da relação natural-sobrenatural na teologia contemporânea sob uma atenção mais precisa sobre a contribuição específica de Henri de Lubac. Para isso, são apresentados os antecedentes imediatos e contemporâneos do teólogo francês, isto é, autores do renovamento teológico do século XX como Karl Rahner e Juan Alfaro que debateram por outros caminhos a mesma problemática de Henri de Lubac; e um autor da área da filosofia que influenciou diretamente o seu pensamento: Maurice Blondel. Segue-se uma introdução a Henri de Lubac por meio de uma brevíssima apresentação da sua vida, obra e impacto no II Concílio Vaticano para, depois, dar entrada à análise da reflexão do autor francês sobre a teologia da relação entre natural e sobrenatural.

Como introdução a esta análise, expõe-se a forma como a teologia neoescolástica do tempo de Henri de Lubac pensava essa relação por meio da sua teoria da natureza pura – teoria esta criticada pelo autor francês. Assim, começa-se por recuperar o modo como se desenvolveu a interpretação tomista desviante de alguns autores ao longo da Modernidade e que acabou por ficar sintetizada na teoria da natureza pura. Depois de uma exposição dos traços gerais desta teoria, apresenta-se aquela que Henri de Lubac considera ser a autêntica interpretação de Tomás de Aquino sobre a perspectiva cristã diante do natural, do sobrenatural e da relação entre ambos.

Partindo-se posteriormente para a reflexão de Henri de Lubac propriamente dita, desenvolve-se este exame geral em três passos, sendo que cada um deles articula diferentes tópicos, alguns dos quais são denominados a partir de títulos de capítulos da sua obra *O mistério do sobrenatural* – escrito este ao qual esta investigação se servirá com dedicação. O primeiro passo aborda uma reflexão em favor da afirmação por uma gratuidade real: o dom perfeito e o desejo de ver a Deus. A segunda etapa aborda o tópico do homem criado à *imagem e semelhança* de Deus: os paradoxos e o chamamento do amor. O terceiro passo reflete o mistério do homem e a noção de *pessoa*.

Por fim, esta dissertação apresenta uma síntese da recepção crítica da reflexão de Henri de Lubac, quer durante a sua vida, quer nos últimos anos em determinados círculos teológicos.

Em termos metodológicos, importa referir que a designação dos tópicos estruturantes da reflexão de Henri de Lubac a partir de nomes que o autor francês dera a capítulos da sua obra *O mistério do sobrenatural* não significa que a apresentação destes tópicos siga a mesma ordem dos capítulos deste livro de Henri de Lubac. Poder-se-ia optar por respeitar a sequência dos temas explorados por cada capítulo desta obra, contudo, esta dissertação não procura fornecer ao seu leitor uma espécie de resumo de cada capítulo de *O mistério do sobrenatural*. O objetivo é apresentar o fio condutor do raciocínio lubaquiano e fornecer chaves de leitura que possam abrir a reflexão do leitor. Por isso, a designação dos tópicos da reflexão de Henri de Lubac em três passos na Parte II deste trabalho a partir dos nomes dos títulos de *O mistério do sobrenatural* procura mostrar, por um lado, uma fidelidade à sequência lógica usada por Henri de Lubac, mas também uma flexibilidade madura na compreensão desta mesma sequência.

Por outro lado, nas obras a que não tivemos acesso direto a tradução para o idioma português, informamos o leitor de que muitas das traduções de textos citados nesta dissertação foram operadas recorrendo aos seguintes instrumentos: Google Tradutor, DeepL Translate e ChatGPT. Todavia, todas elas foram sujeitas a revisão.

Com os objetivos, estrutura e metodologia, buscamos alcançar elementos de síntese que possam eventualmente servir como chaves de leitura dos sinais dos tempos e uma base para possíveis desenvolvimentos futuros que explorem o modo como a tradição cristã perspetiva o natural, o sobrenatural e a relação entre ambos.

PARTE I: O NATURAL E O SOBRENATURAL: SISTEMATIZAÇÃO HISTÓRICO-TEOLÓGICA

Esta Parte I desta dissertação dá lugar a um itinerário histórico-teológico que percorre a história da teologia da relação natural-sobrenatural. Este trajeto sistemático encontra-se dividido em quatro etapas. Na primeira, são apresentadas as bases fundamentais do modo teológico cristão de perspetivar o natural, o sobrenatural, e a maneira como ambos se relacionam. Esses fundamentos encontram-se, com efeito, expressos nas fontes bíblicas. Todavia, a reflexão adquire uma maturação e uma estruturação na segunda etapa, isto é, na Patrística. De seguida, é apresentada a forma como a teologia medieval reflete a problemática para, num quarto estágio, esta mesma questão sofrer reconfigurações e ruturas na Modernidade.

1.1. FUNDACIONALIDADES BÍBLICAS

A apresentação das bases bíblicas fundamentais a partir das quais nasce e é construída a reflexão teológica cristã sobre o natural, o sobrenatural e a sua relação, segue dois passos: o do Antigo Testamento e a do Novo Testamento.

1.1.1. Antigo Testamento

No Antigo Testamento não existe uma reflexão sistemática acerca da relação entre natural e sobrenatural. Porém, a maneira como o divino e o humano, o Criador e a criação, se relacionam é algo permanentemente implícito e explícito na literatura veterotestamentária. Na verdade, todo o Antigo Testamento emerge, plasma, reflete e questiona acerca do divino, sobre qual deus é o verdadeiro, pergunta-se quem Deus é, como Ele se revela e atua na realidade. Esta, por sua vez, é assumida como criação de Deus, como realidade que não é o que é sem ser em referência ao divino. Portanto, embora não estando estruturada, sistematizada e não sendo abordada enquanto tema desenvolvido em e por si mesmo, a questão da relação entre o que poderia ser chamado de natural e sobrenatural encontra-se presente como interrogação aberta, fundamental e radical em todo o Antigo Testamento.

Por escolha metodológica, seguir-se-á primeiro uma brevíssima apresentação acerca do modo como a literatura veterotestamentária perspetiva a realidade sobrenatural

e posteriormente, acerca da forma como o natural é interpretado pelo Antigo Testamento dentro de um panorama geral. Efetivamente sendo esta literatura extremamente complexa, rica e cheia de diversas sensibilidades, leituras e perspectivas, iremos cingir-nos a uma leitura simplesmente panorâmica e geral, deixando de parte as especificidades de cada livro, sensibilidade teológica, ou, por exemplo, de cada período histórico. A apresentação que se procura é que seja sumária, curta e com o intuito de oferecer as intuições mais amplas e o terreno teológico a partir do qual o Novo Testamento desenvolve (também de modo não sistemático) a reflexão em torno da relação entre sobrenatural e natural.

Partindo para uma ampla apresentação da maneira como o Antigo Testamento perspectivava o sobrenatural, há determinadas dimensões e categorias a ter em conta.

A primeira delas diz respeito ao *nome de Deus*. De facto, importa ter em conta que o Antigo Testamento não pensa «a natureza de Deus em abstrato, mas sim em concreto, do que Ele é e faz em favor do seu povo, e do homem e do mundo»⁴. Na verdade, «o AT não nos oferece um conceito de Deus fruto e resultado do pensamento, mas diz-nos que Deus nos revela o seu nome [...]».⁵ E a revelação do nome de Deus significa na tradição veterotestamentária que Deus «se põe à nossa disposição para que possa ser invocado, entre assim em contacto e em relação com a história dos homens».⁶ Efetivamente, o nome de Deus no Antigo Testamento «significa que Deus se revela a si mesmo no que ele é, não de maneira abstrata, mas sim através das ações históricas nas quais ele é o sujeito protagonista».⁷ O nome é uma «forma de expressão da presença de Deus sem que ele seja manipulável. O nome é tanto expressão da presença como da transcendência de Deus».⁸

Esta articulação encontra-se presente precisamente nos quatro nomes fundamentais de Deus no Antigo Testamento. O processo de recurso, modelagem, purificação e aquisição dos nomes dados a Deus como *El Shadday* – vinculado ao nomadismo –, *Eloím* e *El* – associados ao panteão cananeu – àquela que foi sendo a divindade tutelar de Israel foi longo, lento, complexo e não linear. Tendo sido aplicado a essa divindade o nome de *El* numa etapa histórica mais antiga e marcada por uma primazia dessa mesma divindade

⁴ Ángel Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario. Dios-con-nosotros* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012), 483.

⁵ Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 235.

⁶ Cordovilla, 235.

⁷ Cordovilla, 235.

⁸ Cordovilla, 235-236.

dentro de um contexto de pluralismo religioso, posteriormente, foi *YHWH* o nome dado a Israel ao Deus único na qual depositava a sua fé.⁹

Importa ter em conta que o processo de emergência dos nomes de Deus encontra-se intrinsecamente relacionado com o processo de formação do monoteísmo judaico. É que a história da formação do povo da Antiga Aliança é acompanhada por um processo, também ele, longo, lento, complexo e não linear da passagem de uma realidade complexa henoteísta ou tendencialmente monoábica para um monoteísmo exclusivo. Na verdade, no período pré-exílico reconhece-se a tendência mais ou menos estruturada de uma convivência de crenças em diversos deuses, mas com preponderância de uma divindade dentro do espaço territorialmente associado a Israel e dentro da religiosidade do povo da Antiga Aliança. Com a dura e chocante experiência do exílio e do contacto com paganismos politeístas, o fortalecimento posterior da identidade judaica foi acompanhada pela formação de um monoteísmo exclusivo. *YHWH* é o único Deus de Israel.

A partir do nome *YHWH* é possível identificar um conjunto de características fundamentais para uma compreensão do sobrenatural aquando da última fase do processo de formação do Antigo Testamento.

A primeira delas pode ser identificada a partir do modo como o nome *YHWH* é apresentado. Em Ex 3, 14, o nome *YHWH* não é dado «não no sentido de uma definição dogmática de um monoteísmo abstrato, mas no de um monoteísmo prático: Yahvé é para Israel o único que existe porque é o seu único salvador»¹⁰. A essência do divino e toda a compreensão bíblica do sobrenatural acontece a partir e dentro do espectro soteriológico, isto é, da realidade salvífica. Esta é a primeira e grande característica da compreensão veterotestamentária do sobrenatural: uma compreensão salvífica. E é a partir desta conceção salvífica do sobrenatural assumida por Israel que decorrem as restantes características.

Neste sentido, perspetivando a etimologia do termo *YHWH*, se para alguns autores a sua raiz provém de uma via árabe que sublinha o controlo do divino sobre fenómenos naturais; outros estudiosos defendem a origem aramaica e semítica. Segundo esta tendência, o significado etimológico de *YHWH* é “ser, chegar a ser, manifestar-se”, ou ainda

⁹ Cf. Cordovilla, 236-246.

¹⁰ Luis Ladaria, *El Dios Vivo y Verdadero. El misterio de la Trinidad* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2010), 170.

na forma qal hebraica “ele é, ele manifesta-se atuando”. Em relação a esta visão, refere Ángel Cordovilla:

«O sentido mais provável tem que ver com o verbo ser, mas entendido não tanto no sentido ontológico estrito, mas num sentido dinâmico como “ser atuante”. Esta explicação entende-se desde o texto Ex 3,14, em que nos encontramos com uma forma do verbo ser entendida, não em sentido abstrato, como a entendeu a Septuaginta, mas como um modo de ser dinâmico. É um derivado do verbo *hyh* que há que ser entendido no contexto em que é utilizado e no qual se promete uma presença permanente: “ser para, ser com, ser atuando, ser presente” [...]: *Eu sou o que está e estará presente atuando salvificamente por vós*».¹¹

O monoteísmo israelita entende-se, portanto, dentro da pergunta pela salvação da humanidade e da criação e nas coordenadas históricas: na realidade concreta e na narrativa histórica da humanidade criada e da criação na sua totalidade. Assim, a essência divina é captada na existência divina, no modo concreto de YHWH se revelar na história da salvação acontecida na criação, com destaque com a aliança feita com a humanidade e em particular com o povo israelita.

A afirmação do monoteísmo diz a pessoalidade e a imanência histórico-salvífica do sobrenatural: como existe um só e único Deus, então YHWH não tem consigo outros deuses com quem entrar em intrigas e que sejam alvos da sua atenção, como era costume nos panteões politeístas. Como não tem outros deuses consigo, YHWH volta-se para baixo: para a história, para a criação e para a humanidade. Na verdade, a afirmação do monoteísmo – afirmação inédita até então no âmbito da história das religiões – diz algo fundamental:

«a divindade não se divide nem se multiplica, não rompe nem se desprega; só há um Deus, um poder sagrado que tudo funda e dirige com a sua força. Entendido assim, o monoteísmo é a afirmação da unidade fundamental, divina, de tudo o que existe. O mesmo Deus aparece dessa forma com palavra comum (em quem todos podemos dialogar) e unidade de sentido que vincula a todos os seres do céu e da terra».¹²

O monoteísmo hebraico insere-se dentro da questão salvífica e diz a relação de proximidade do sobrenatural face ao natural: o divino encontra-se voltado para a humanidade, para a sua vida, e a partir desta, para a criação. O divino não se encontra separado do humano. O Criador não se desliga da sua criação. Esta imagem reflete a

¹¹ Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 240-241.

¹² Xabier Pikaza, «Dios», em Xabier Pikaza, *Gran Diccionario de la Biblia*, 2ª ed. (Estella: Editorial Verbo Divino, 2015), 325-326.

especificidade do monoteísmo hebraico e uma outra dimensão do modo veterotestamentário de refletir o sobrenatural: Pikaza chama-lhe *personalidade* do Deus Bíblico.¹³

Como o divino não é uma projeção ideal do homem e do cosmos, mas tem que ver com uma *realidade salvífica outra* face à humanidade e à criação, então esse outro está livremente vinculado e diz respeito quer à humanidade, quer em relação a toda a criação. Sendo plenamente transcendente, o divino é, atua e manifesta-se para a humanidade, para a criação, a partir da criação e da humanidade. São, portanto, comuns os antropomorfismos no Antigo Testamento. Fala-se, por exemplo, de *mão* ou *ouvido de YHWH* (Is 59,1), das *narinas de Deus* (Ex 15,8) ou da *voz* do Senhor (por exemplo em Gn 3,8). No entanto, é recorrente na literatura veterotestamentária a verbalização de uma atenção dos redatores bíblicos face a estes antropomorfismos: eles são frequentemente alvo dum discernimento avaliativo a fim de não instigarem o crente a um movimento idolátrico proveniente do exagero que confunde o transcendente com a realidade do crente e com a realidade que o crente conhece.

É neste contexto que se explicam as teofanias no Antigo Testamento: YHWH é um «Deus que se revela como sendo dom para Israel nas suas ações salvíficas: desde a criação à aliança, passando pela eleição e pela libertação».¹⁴ Para o Antigo Testamento, o sobrenatural é situado em coordenadas salvíficas onde «YHWH é o Deus que é e está presente atuando na história de uma forma poderosa e salvífica. No Antigo Testamento, Deus é diante antes de tudo *Deus revelado*».¹⁵ As teofanias «não podem ser contraditórias, nem se separar umas das outras, mas todas formam um tipo de unidade, uma história de revelação de Deus». Assim, o sobrenatural no Antigo Testamento é o que é num movimento orientado para o natural a partir do natural, isto é, a partir da criação, nomeadamente, a partir da humanidade e de um povo específico, e ainda a partir da existência de pessoas concretas.

«A *teofania* estritamente dita é a manifestação histórica de Deus, entendido de forma pessoal. O que se manifesta através da teofania não é o sentido sagrado dos cosmos, nem o valor profundo do espírito (a divindade que o plenifica totalmente), mas a palavra e ação concreta do mesmo Deus que fala aos homens, seja de um modo estritamente humano (através dos profetas), seja por meio de alguns símbolos cósmicos que o profeta ou o povo inteiro descobre como portadores de sentido transcendente (o ritmo dos astros, a tormenta...). Certamente, num primeiro momento, a religião

¹³ Cf. Pikaza, «Dios», 326.

¹⁴ Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 246.

¹⁵ Cordovilla, 244.

bíblica assume alguns elementos das teofanias cósmicas, pois Deus manifesta-se também por determinados fenômenos de tipo natural (tempestade, lugares sagrados...). Mas na sua verdade mais funda, a Bíblia só reconhece e cultiva um tipo de teofania profética: o mesmo Deus da natureza fala ou se desvela de maneira forte e através das palavras e dos gestos de alguns homens e mulheres que escutam e expressam a sua voz sobre o mundo».¹⁶

Por outro lado, se o monoteísmo hebraico se insere na questão da salvação, e diz a relação de proximidade unitária do sobrenatural face ao natural, ele também apresenta uma dupla transcendência: não só em relação a outras divindades, mas sobretudo a toda a realidade. O nome de Deus no Antigo Testamento diz que Deus «não está atado a nada e por essa razão pode estar unido a tudo. Deus é Deus dos homens, próximo e imanente à sua história, mas por sua vez é o Deus transcendente, o Deus que transcende o espaço e o tempo».¹⁷ A Antiga Aliança intui, no entanto, que YHWH é o Deus que se revela aos homens e à criação inesperado como esperado e esperado como inesperado. É «o Deus esperado que tendo realizado a promessa está pendente do cumprimento quando ele for tudo em todos»,¹⁸ mas também é o Deus que cumpre essa promessa salvífica plenamente carregado de novidade, sempre transformado e sem coincidir com as expectativas humanas. Por isso, «este Deus revelado, escondido e esperado, corresponde-se com a tripla forma de compreensão da salvação como dom de YHWH, desposseção e esperança»¹⁹

O mesmo Deus revelado na história e na criação como ser em doação – cuja essência só é em doação, «como ser-dom na criação, na eleição, na libertação e na aliança»²⁰ – é o mesmo Deus que é «o Deus escondido» porque não é um ídolo fruto dos nossos desejos ou da nossa representação».²¹ É um Deus que não pode coincidir ou confundir-se com as expectativas, imagens ou certezas das criaturas. «O ocultamento de Deus está em função duma revelação mais profunda», justifica Cordovilla. Efetivamente, na etapa final do Antigo Testamento, chegou-se à «afirmação da unidade Deus-YHWH, de um monoteísmo estrito desenvolvido desde o culto sem imagem a um Deus único e universal».²²

¹⁶ Pikaza, «Dios», 326.

¹⁷ Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 243.

¹⁸ Cordovilla, 243.

¹⁹ Cordovilla, 243.

²⁰ Cordovilla, 243.

²¹ Cordovilla, 243.

²² Cordovilla, 265.

Na visão geral do Antigo Testamento, Deus é sempre um *outro*. «Não se confunde com a natureza, nem com a vida interior dos seres pessoais (com a alma, com a ideia, com a vida...). Deus encontra o seu sentido e realidade em si mesmo, como distinto de tudo o que existe».²³ Assim, «só porque Deus existe e porque nos desborda, dando-nos sentido (sendo maior que tudo o que podemos fazer e pensar, imaginar ou desejar), tem sentido e pode realizar-se livremente ao ser humano. Só esse Deus transcendente é Absoluto (realidade original, infinita, definitiva) [...]»,²⁴ por isso todas as restantes supostas divindades absolutizadas são ídolos: projeções e criações e invenções humanas que se confundem com o humano, o natural, o imanente. «Esse Deus permite rebaixar a idolátricos os outros absolutos (de tipo estatal ou vital, económico ou cultural)».²⁵

Na verdade, nos séculos II-I a.C, verifica-se a inserção da influência persa e helenista no pensamento judaico e, com isto, o acentuar da transcendência divina. No entanto, o acentuado não era a alteridade do Criador face à criação a ponto de o Criador estar separado da criação, mas sim a distância de Deus face ao mundo. Nesse sentido, começa-se a evitar pronunciar o nome de YHWH, sendo que, no lugar deste, se torna abundante o uso do título Senhor – em hebraico: יְהוָה; no grego da Bíblia dos Setenta: κύριος.

Para além disso, no judaísmo peritestamentário e do século II-I a.C era costume evitar a nomeação direta de Deus. Ao invés falava-se do divino a partir de por exemplo, atributos seus: em vez de se dizer Deus ou YHWH, diz-se *Céus*; *Santo*; o *Pai*, o *Pai do céu*; o *Altíssimo*; o *Nome*; o *Lugar*; a *Habitação*; a *Presença*; ou ainda o *Poder*.

No entanto, de um modo mais específico, evidencia-se neste mesmo período histórico, um movimento de atributos divinos a ganhar um maior destaque surgindo como atributos divinos personalizados e quase distintos do próprio Deus. São eles a *Palavra*, a *Sabedoria*, o *Anjo*, e o *Espírito*.²⁶

«Entre os meios de que se servem os escritos veterotestamentários para manter a tensão entre a transcendência de Deus e o seu carácter misterioso por um lado, e a sua capacidade de se fazer presente no mundo por outra, revestem especial importância algumas figuras “quasedivinas” de mediação; estas, na multiplicidade das suas formas, permitem vislumbra a riqueza interna do ser divino, pressuposto da variedade destas manifestações exteriores. É claro que não devemos pensar

²³ Pikaza, «Dios», 326.

²⁴ Pikaza, 326.

²⁵ Pikaza, 326.

²⁶ Ladaria, *El Dios Vivo y Verdadero*, 170.

em seres distintos de Deus, numa distinção de pessoas, ainda que em certos momentos estas figuras mediadoras possam aparecer quase como “hipostarizadas”».²⁷

Deste modo, verifica-se que o que posteriormente será chamado com o termo de *sobrenatural* é assumido no Antigo Testamento como realidade salvífica e absoluta cuja essência apresenta uma dialética específica – na medida em que o sobrenatural se faz ativamente presente na realidade distinta da criação e da humanidade sem deixar de ser sempre transcendente a essa realidade distinta de si. Esta mesma dialética diz o carácter pessoal do sobrenatural assim considerado pela fé veterotestamentária.

Neste sentido, perspetivando as categorias usadas no próprio Antigo Testamento, depreende-se que o conceito de *graça* é, na tradição bíblica, um dos termos que expressa de modo mais direto e concreto o modo como é assumido o sobrenatural na Antiga Aliança. De facto, a graça «diz respeito à relação entre Deus e nós (ou o mundo) e tem como conteúdo o amor e a salvação que Deus dirige às suas criaturas, o seu favor e o seu ato de libertação [...] e que tem em vista a nossa salvação»²⁸.

Uma vez que, para falar do sobrenatural, o Novo Testamento e a Tradição cristã recorrem com grande destaque à categoria de *graça* e tendo ela raízes veterotestamentárias, importa, pois, perspetivar, ainda que brevemente, o modo como este conceito é explorado e compreendido no Antigo Testamento.

Com efeito, na literatura veterotestamentária são vários os termos usados para falar da realidade da graça. Algo que têm em comum é que são palavras com um significado inicialmente profano e coloquial e só em segunda instância é que são aplicados a Deus.

Por exemplo, se um dos termos mais comuns para designar a graça sobrenatural no Antigo Testamento – o substantivo *hen* (ἡν) (LXX: káris: χάρις) – sublinha a «atitude de benevolência, na maior parte das vezes de um superior para com um subordinado [...]»²⁹. Sendo aplicado em primeiro lugar a reis e figuras de corte, é também aplicado na literatura

²⁷ Ladaría, 173.

²⁸ Erwin Fahlbusch, «Grace», em *The encyclopedia of Christianity*, ed. Erwin Fahlbusch et al., trad. Geoffrey W. Bromiley, vol. 2 (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 2001), 450.

²⁹ Eva-Maria Faber, «Grâce», em *Dictionnaire critique de théologie*, ed. Jean-Yves Lacoste, 1ª ed., (Paris: Presses Universitaires de France, 1998), 500.

sapiencial e orante e, sendo «normalmente usado na introdução da oração, destina-se a realizar a intervenção salvadora que se espera de Deus»³⁰.

Todavia é um outro termo – *hesed* (חֶסֶד) (LXX: έλεος: έλεος) que significa literalmente *bondade, amizade* – que é aplicado com mais frequência a Deus.³¹ «Esta palavra não descreve a atitude de um maior para com um menor, mas uma parceria no seio da qual as pessoas mostram bondade umas para com as outras e se ajudam mutuamente (Gn 21,23; Js 2,12, 14; 2 Sm 2,5-6, etc.)»³². Com efeito, «não se trata apenas de um ato espontâneo, mas de uma atitude característica na qual se pode confiar (1Rs 20,31; Pv 11, 17)»³³. Por isso, «o *hesed* divino está na base de uma certa relação com o homem, uma relação marcada pela fidelidade (Jr 31,3) e concretizada nos favores concedidos por Deus (Gn 32,11)»³⁴. Este termo está ligado, portanto, ao de fidelidade (*'emet*) (אֱמֶת) (LXX: αλήθεια: αλήθεια; πίστις: πίστις), o qual procura sublinhar a coerência da ação de Deus face à sua promessa.

A partir destes termos, verifica-se que a graça surge no Antigo Testamento o «modo de Deus se comportar; a sua atitude de favor e amizade a respeito dos homens»³⁵ e isto «é o que causa a salvação destes»³⁶. De facto, «a ação amorosa de Deus na história, tendo como objetivo a salvação dos homens, que no NT é designada por graça, é também uma característica fundamental e decisiva do comportamento de Deus para com os homens no AT»³⁷. O conceito de graça permite, portanto, captar o movimento de ser-para do sobrenatural face ao natural, sendo esse movimento de essência salvífica. A essência do sobrenatural, bem como a própria graça sobrenatural, é de ordem salvífica.

Por isso, sendo ela, em primeira instância, de essência salvífica, então, dentro do espectro da salvação, a graça é também uma realidade relacional. «O conjunto dos términos e ideias mencionadas mostra-nos que em torno do conceito genérico de “graça”

³⁰ Hermann Spieckermann, «Gnade/Gnade Gottes», em *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, ed. Hans Dieter Betz et al., 4ª ed., vol. 6 (Tübingen: J.C. B. Mohr, 2003), 1024.

³¹ Cf. Luis Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia. Antropología teológica especial* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993), 141.

³² Jürgen Roloff, «Grace», em *The encyclopedia of Christianity*, ed. Erwin Fahlbusch et al., trad. Geoffrey W. Bromiley, vol. 2 (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 2001), 451.

³³ Roloff, «Grace», 451.

³⁴ Faber, «Grâce», 500.

³⁵ Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 143.

³⁶ Ladaria, 143.

³⁷ Georg Kraus, «Gracia», em *Diccionario de Teología Dogmática*, ed. Wolfgang Beinert (Barcelona: Editorial Herder, 1990), 307.

articula-se o conjunto da relação Deus-homem»³⁸, entendida como aliança. Por isso é que estes termos «só se entendem à luz da história de Deus com o seu povo»³⁹. A graça, é, portanto, uma realidade narrativa enquanto dom concebido à história e acontecido na história. Só se entende dentro de um todo narrativo do percurso relacional entre Deus e o povo da Antiga Aliança, fazendo com que este entenda este seu percurso histórico como uma histórica salvífica iniciada pela e por graça de YHWH. «A conceção da graça no Antigo Testamento caracteriza-se pela consciência da solicitude gratuita e incondicional de um Deus (Ex 33,19; Dt 7,7s) que existe para o seu povo (Ex 3,14)»⁴⁰

Nesta história salvífica, a graça sobrenatural é revelada como sendo uma realidade que parte da iniciativa de Deus e não resulta do mérito do homem como se esta emergisse das capacidades da humanidade entendido isoladamente. Antes e apesar do pecado da humanidade e do povo eleito, já Deus lhes tinha concebido a sua graça: «Deus mantém as suas promessas e é fiel à aliança apesar dos homens não cumprirem os seus deveres uma e outra vez».⁴¹ Neste sentido, sobretudo com a dura experiência do exílio e com o aprofundamento da reflexão judaica em torno do pecado do povo, surge com frequência o termo *rahamim* (רַחֲמִים) (LXX: *oiktirmos*: οἰκτιρμός) para dizer a graça de Deus como «compaixão quase maternal»⁴² e simultaneamente uma «ternura paternal (Is 49,15; Sl 103)»⁴³ sincera, íntima e a misericórdia «sentida sobretudo como perdão da culpa tanto no povo da aliança (Is 54,7; 63,7; Jr 16,5; Os 2,21) como em cada um dos membros deste povo (Sl 40,12; 51,3)»⁴⁴. É, por isso, no período pós-exílio que começa a aparecer a célebre *fórmula da graça* (“YHWH é bondoso e compassivo, paciente e cheio de misericórdia”) (Sl 103, 8, cf. Jl 2,13; Jn 4,2; Sl 86, 15; 145,8; etc.)⁴⁵.

Assim, a graça coincide com a realidade emergida da iniciativa divina, por isso, a graça dos homens e mulheres, e entre os homens e mulheres, «trata-se sempre precisamente de uma resposta. Está sempre mais adiantada a livre iniciativa divina, que desborda todas as expectativas humanas».⁴⁶ Por outro lado, nesta mesma etapa do percurso histórico do povo da Antiga Aliança verifica-se uma outra alteração no modo de

³⁸ Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*143.

³⁹ Ladaria, 143.

⁴⁰ Faber, «Grâce», 500.

⁴¹ Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*143.

⁴² Louis Bouyer, «Grâce», em *Dictionnaire théologique*, ed. Louis Bouyer, (Tournai: Desclée & Cie., 1963), 285.

⁴³ Faber, «Grâce», 500.

⁴⁴ Kraus, «Gracia», 307.

⁴⁵ Cf. Spieckermann, «Gnade/Gnade Gottes», 1026.

⁴⁶ Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*143.

compreensão da graça divina: «o ato de graça de Deus é inicialmente dirigido ao povo; mas, à medida que a crença na sua eleição é abalada, a experiência da graça tende a tornar-se mais individualizada».⁴⁷

Se a categoria de sobrenatural não existe no Antigo Testamento, mas encontra em alguns conceitos, como o de próprio *Deus* ou de *graça*, uma reflexão embrionária, algo muito semelhante acontece com a categoria de *natural*. Este mesmo conceito encontra na reflexão que o Antigo Testamento faz – de modo plural e não estruturado – de uma teologia da criação e da antropologia. Ambas se apresentam como distintas face ao conceito de natureza – quer no sentido cósmico, quer no sentido antropológico – de várias correntes do mundo helénico antigo.

De facto, conceito de *natureza* acabou por ser introduzido na teologia cristã como categoria importada da mundividência helénica, já que este não tinha correspondência com nenhum termo hebraico do Antigo Testamento. Por outro lado, muito menos a perspectiva plural veterotestamentária partilhava da conceção metafísica e cosmológica de *natureza* assumida por várias correntes filosóficas e religiosas do mundo grego clássico. Algumas delas tomavam o conceito de *natureza* como categoria que remete à realidade cósmica ordenada como unidade totalizante encerrada em si e que funcionava por meio de princípios e processos físicos⁴⁸. «O mundo não é uma realidade que nasce do divino, procede e emana dessa origem através da geração, mas é visto como a realidade criada pelo único Deus. O que a física aristotélica chama de natureza, é frequentemente chamado de criação/criatura pela Bíblia»⁴⁹. Na verdade, o conceito de natureza somente aparece no Antigo Testamento em livros deuterocanónicos (Sb 7,20; 13,1; 19,18)⁵⁰. Com efeito, para uma compreensão do conceito teológico de natural na tradição bíblica, importa perspetivar o panorama geral da abordagem veterotestamentária em relação à *criação*.

Refere Juan Ruiz de la Peña que «o contexto próprio da fé na criação é a fé em Deus. A pergunta pela origem da fé criacionista está, pois, inseparavelmente unida ao modo como Israel concebeu Deus».⁵¹ O que atualmente se pode dizer de *sobrenatural* e *natural* aparecem nos antecedentes e no próprio desenvolvimento de uma reflexão crente

⁴⁷ Faber, «Grâce», 500.

⁴⁸ Cf. Olivier Boulnois, «Nature», em *Dictionnaire critique de théologie*, ed. Jean-Yves Lacoste, 1ª ed., (Paris: Presses Universitaires de France, 1998), 786.

⁴⁹ Alexandre Ganoczy, «Naturaleza», em *Diccionario de Teologia Dogmática*, ed. Wolfgang Beinert, (Barcelona: Editorial Herder, 1990), 487.

⁵⁰ Cf. Boulnois, «Nature», 786.

⁵¹ Juan Luis Ruiz de la Peña, *Teología de la creación* (Santander: Editorial Sal Terrae, 1988), 23.

em torno da criação como relacionados e articulados: não é possível tomar qualquer elemento da realidade sem estar em relação com Deus. A criação é dita e assumida em relação ao seu Criador e é Este que a explica. Por isso, o natural aparece ao serviço do sobrenatural, uma vez que se a fé bíblica em Deus parte da história salvífica e não como era costume de outros povos, da natureza: YHWH não aparece identificado com nenhum elemento natural, mas é capaz de os controlar uma vez que o poder salvífico está nas mãos de YHWH e não dos poderes cósmicos. «*Yahvé salva e nada lhe resiste; se é preciso, pode causar tremores de terra, cataclismos siderais, etcetera. A natureza serve a Yahvé*». ⁵² E como está ao serviço de Deus, então «*a natureza é posta por ele ao serviço de um desígnio histórico [...]*». ⁵³

Neste sentido, se o sobrenatural diz respeito a um Deus único, concreto e pessoal, este mesmo sobrenatural é entendido como realidade relacional e histórico-salvífica. Nunca pode ser assumido fora destes âmbitos. Por isso, a ideia de criação só surge historicamente e só pode ser entendida atualmente após e a partir da ideia de *aliança*. A relação da natureza com Deus aparece depois e a partir da relação entre Deus e a humanidade, nomeadamente a partir da relação histórico-salvífica entre YHWH e o povo da Antiga Aliança. E é a partir da reafirmação teológica desta aliança no momento crítico do exílio, que o profetismo do exílio de Jeremias e do Deutero-Isaías vai explicitar a fé na criação: num movimento contrário ao fenómeno idolátrico babilónico que identificava o divino com a natureza; na procura por reafirmar a fidelidade de Deus face ao seu povo oprimido no exílio; e na busca pela afirmação da superioridade salvífica absoluta de Deus face aos poderes cósmicos e humanos, os profetas leem a realidade como estando submetida a YHWH. «Tão criador é Yahvé de Israel como do universo; ou melhor, *porque é criador de Israel, tem que sê-lo também do mundo. Mais ainda: Yahvé é criador de Israel em tanto (e porque) é seu salvador*». ⁵⁴

Também o relato da Criação de Génesis 1,1-24a se desenvolve na mesma linha de raciocínio. Diz Ruiz de la Peña que o verbo «*bara* denota não só a ação de dar princípio à realidade, como também a ação consumadora dessa realidade [...]; o verbo oscila assim entre o *próton* e o *éschaton*, associando de novo a ideia de criação com a de salvação». ⁵⁵ A reflexão acerca da criação não tem que ver com a temporalidade ou a explicação da

⁵² Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, 24-25.

⁵³ Ruiz de la Peña, 24.

⁵⁴ Ruiz de la Peña, 30.

⁵⁵ Ruiz de la Peña, 30.

origem ontológica da realidade, mas a fundamentação salvífica da realidade num *Outro* que a transcende, daí que a realidade não possa ser, por si própria, elevada a um estatuto divino: ela tem a sua origem, subsistência e finalidade em YHWH.

A partir da leitura desta perícopie verifica-se que «a identidade entre o Deus salvador de Israel (o Deus da aliança) e o Deus criador do universo dá origem a uma perfeita síntese Deus-homem-cosmos»,⁵⁶ por isso, para além do otimismo da realidade presente na mundividência hebraica, assiste-se a uma unidade na relação entre natural e sobrenatural, onde o natural é explicado, originado, sustentado e finalizado soteriologicamente pelo sobrenatural. Assim, «[...] Gn 1 não conhece mais que uma única história; não há aqui uma história profana e outra sagrada, como duas linhas paralelas que jamais chegam a encontrar-se. [...] O mundo fica assumido nessa história una, que tem por protagonistas, para além dele, o homem e Deus, e que é por conseguinte história de salvação».⁵⁷ Também o texto de Gn 2,4b-25, e alguns salmos como o 8, 33, 104, 136 e 148 expressam esta unidade e este princípio salvífico da reflexão acerca da natureza.

Já na literatura sapiencial evidencia-se uma mudança de paradigma: pela gradual e crescente influência de várias correntes de pensamento de matriz helenista, são relevados os temas da «problemática da inteligibilidade do real, o bom uso das criaturas, a questão do sentido da existência».⁵⁸ Por essa razão, a respeito da criação, «agora não se trata tanto de compreender a história de Israel, mas sim de esclarecer o mistério do mundo e da condição humana».⁵⁹ A respeito desta viragem na reflexão em torno da criação, diz Alexandre Ganoczy:

«A literatura sapiencial sublinha na natureza a bondade e a amizade do criador, vendo nele o regente de um cosmos com as suas próprias leis (Sl 19,1-9) e louvando-o pela sua obra (Sl 104). A sabedoria experimental de Israel não cede um milímetro do seu teocentrismo implícito quando contempla o mundo e a natureza como a grande mestra da humanidade (cf. Pv 1,5; 25,23: 30,15.24-31). Algo semelhante se pode dizer das afirmações sapienciais sobre a beleza, a ordem e a utilidade do cosmos (cf. Sir 43,1-32; Job 9,10; 37,13). Esta fé criacionista não exclui de modo algum uma meditação natural».⁶⁰

De facto, o foco da atenção passa para a possibilidade de, a partir do natural, captar a revelação que o sobrenatural faz de si mesmo através e no natural. Textos como

⁵⁶ Ruiz de la Peña, 47.

⁵⁷ Ruiz de la Peña, 49.

⁵⁸ Ruiz de la Peña, 54.

⁵⁹ Ruiz de la Peña, 53.

⁶⁰ Ganoczy, «Naturaleza», 487.

Provérbios 3,19-21. 8,22-23 são elucidativos do modo como, a partir da contemplação da criação, se torna possível contemplar a sabedoria divina usada por Deus para fundar e subsistir essa mesma criação, e assim, se torna possível, por sua vez, contemplar Deus.

No entanto, escritos como Job e Eclesiastes são ecoam a defesa de que a criação não se explica, nem vale por si mesma: o sobrenatural é uma realidade misteriosa e o natural por ser fundamentado soteriológicamente pelo sobrenatural, apresenta também uma dimensão essencial misteriosa: «[...] só Deus está demasiado alto para penetrar os seus desígnios e a realidade é demasiado densa e opaca para que o homem a possa esclarecer até ao fundo».⁶¹ É que, com o choque na teologia hebraica trazidos por Job e pelo Qohelet, assiste-se a esta evidência.

«O criado, em suma, transcende-se até Deus, em quem radica em última instância o mistério do mundo. Ser criatura implica depender inteiramente de Alguém suficientemente grande, justo e bondoso para merecer um crédito ilimitado; significa também estar em disposição de recebê-lo *todo* (o bem e o mal, a felicidade e a dor, a vida e a morte) das suas mãos».⁶²

Por fim, já no umbral do Novo Testamento e na última etapa da redação do Antigo Testamento, encontra-se o livro da Sabedoria, fortemente influenciado pelo helenismo (ainda que este seja plural). Neste escrito, surge o termo *cosmos* (κόσμος) para designar os céus e a terra (a totalidade do real) do pensamento hebraico.⁶³ Mas, «enquanto que a sabedoria profana pensa que os deuses, uma vez feito o cosmos, se desentenderam dele, ou no máximo, o manejam caprichosamente, Sb insiste na constante presença amorosa de Deus sobre a sua obra».⁶⁴ A palavra grega de *providência* – *prónoia* (πρόνοια) ganha um novo sentido no livro da Sabedoria e diz que o natural não subsiste sem o sobrenatural: não há natural, não há criação, sem fundamentação e subsistência soteriológicas (e no âmbito destas, também ontológicas) por parte do sobrenatural, de Deus.

1.1.2. Novo Testamento

Uma reflexão em torno do modo como se dá a relação entre natural e sobrenatural no Novo Testamento é, na verdade, o intuito de Henri de Lubac e desta mesma investigação, nos limites da sua abordagem interpretativa. Assim sendo, não procura nas

⁶¹ Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, 55.

⁶² Ruiz de la Peña, 56.

⁶³ Cf. Ruiz de la Peña, 57.

⁶⁴ Ruiz de la Peña, 57.

seguintes páginas uma hermenêutica exaustiva ou uma apresentação completa do modo como a literatura neotestamentária apresenta elementos importantes para pensar a relação entre natural e sobrenatural na fé cristã.

Por outro lado, as próprias abordagens presentes no Novo Testamento não seguem um método manualístico. O caso do sobrenatural (e também do natural), «o Novo Testamento não nos oferece uma reflexão teórica sobre o ser de Deus, mas dá-nos um testemunho de uma experiência salvífica».⁶⁵ De fato, na literatura neotestamentária, «Deus não é apresentado primeiramente como um objeto de reflexão intelectual, mas um sujeito ativo que quer fazer aliança com os homens, entrar em relação pessoal com eles».⁶⁶

É precisamente esta essência salvífica do sobrenatural que importa sublinhar no que toca ao modo como o Novo Testamento – na pluralidade das suas teologias – entende o que pode ser dito com a categoria de sobrenatural.

A grande descontinuidade do Novo Testamento face ao Antigo situa-se no radical centralismo do evento de Jesus Cristo: a experiência salvífica de Jesus Cristo é o ponto de partida hermenêutico duma perspetiva do sobrenatural e, por isso, é essa a experiência e essa hermenêutica que dita a continuidade e a descontinuidade face à implícita teologia do sobrenatural da Antiga Aliança. Neste sentido, importa compreender o modo como Jesus entendeu o sobrenatural na maneira como se entendeu a si mesmo e a sua relação com Deus.

Com efeito, toda a reflexão sobre o sobrenatural tem numa evidência o seu ponto de partida: Jesus leu e orientou a integralidade da sua pessoa e vida a partir, desde, em e para Deus. E na medida em que lê e orienta salvificamente toda a sua pessoa e vida a partir, desde, em e para Deus, lê e orienta toda a sua pessoa e vida para a humanidade – e assim a toda a criação. Entendendo que toda a sua pessoa, vida e salvação partem e se devem a Deus, Jesus compreende-se como fruto da graça de Deus e vocacionado para Deus e compreende todo o Israel, a humanidade e a criação como frutos da graça de Deus e existentes para Deus. A partir da sua experiência de Deus, Jesus orienta a sua vida para a total obediência a Deus, interpretando esta obediência como ser alguém que concretiza a salvação de toda a humanidade. O ser de Jesus para Deus acontece no ser para a

⁶⁵ Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 229.

⁶⁶ Cordovilla, 229.

humanidade. Jesus entende-se e assume em si uma vida de proexistência como sendo homem para Deus e como Filho de Deus para a humanidade:

«Esta dupla abertura de vida de Jesus ao Pai e ao Reino é a que constitui o conceito cristológico de proexistência. Jesus viveu e atuou transcendendo-se a si mesmo numa dupla direção: servindo horizontalmente como “homem para os demais” na missão pelo Reino (escatologia), e em sentido vertical voltado inteiramente para Deus a quem chamou de *Abba* (teologia)». ⁶⁷

No entanto, importa referir que estes dois movimentos do *ser para* de Jesus só se entendem «quando se fazem transparentes neles o compromisso e a proexistência de Deus». ⁶⁸ Na verdade, «a proexistência de Jesus representa a proexistência de Deus pelo mundo e este só pode ser assim se a proexistência de Jesus pressupõe, por sua vez, a proexistência de Cristo. O voltar-se de Jesus para Deus pressupõe o voltar-se e comunicar-se do próprio Deus». ⁶⁹

Com efeito, como judeu do século I e a partir da sua história e da sua pessoa, Jesus vive num processo de constante reinterpretação e relação de e com o Deus único de Israel – YHWH. A partir desse processo e do seu contexto histórico, Jesus compreende a sua vida como missão de revelação de Deus e concretização da vontade do Deus pessoal, a qual consiste na salvação da humanidade.

«Viveu diante de Deus para os homens e levou a cabo uma missão na coerência e fidelidade desde o começo da pregação do Reino até à morte na cruz. No seu predicar, no seu relacionar-se, orar, fazer amizades, tratar o próximo, e enfrentar o futuro, vai implícita uma compreensão da sua pessoa e missão». ⁷⁰

Ao não remeter a sua autoridade «nem a uma experiência de vocação profética, nem a uma qualificação rabínica, nem a uma sabedoria peculiar, nem a uma experiência mística [...]» ⁷¹ Jesus assume a sua pessoa como autoridade e a sua palavra e gestos como autolegitimados face às instituições sagradas do seu povo, à tradição, aos costumes, à lei, ao sábado, templo, e figuras religiosas. Por outro lado, se categorias como *Cristo* (*Messias*), *Senhor*, *Servo de YHWH*, entre outros, são assumidos verbalmente, ou não, por Jesus, o que se verifica na sua pessoa é simultaneamente uma continuidade

⁶⁷ Cordovilla, 122.

⁶⁸ Cordovilla, 123.

⁶⁹ Cordovilla, 123.

⁷⁰ Olegario González de Cardedal, *Cristología* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017), 65.

⁷¹ González de Cardedal, *Cristología*, 66.

confirmadora face a essas categorias, esperanças, títulos, instituições ou concepções religiosas, mas também uma *descontinuidade transformadora*, uma «*superación antitética e dialética*»⁷² face a todos eles. Tudo isto expressa a ideia de que a integralidade da pessoa de Jesus se torna um convite para o entender como princípio hermenêutico de Deus, da humanidade, de toda a realidade: Jesus é, em si, o princípio de compreensão do que pode ser dito como sobrenatural e natural.

Neste sentido, verifica-se na literatura neotestamentária que Jesus, na compreensão missionária da sua vida e pessoa como ministério proexistente, incarnou e assumiu o sobrenatural de modo total e radical na totalidade da sua proexistência salvífica, quer pelo anúncio da realidade salvífica – expressa com categorias como, por exemplo, *Reino de Deus* (sinóticos) ou *Vida Eterna* (literatura joanina) – quer por gestos salvíficos [curas, exorcismos, amizades, convívio, aproximações, milagres (*dynámeis* – δυνάμεις), sinais (semeia – σημεῖα) etc.] que mostram a realização da salvação na luta contra o caos que ameaça a *ordem criada* (cosmos).⁷³ A integralidade do seu anúncio e dos seus gestos, posicionamentos e ações consistiu na representação, sinalização e concretização da salvação da humanidade (e com esta, também de toda a criação) conferida por Deus através de Jesus. Jesus coloca toda a sua vida como revelação, anúncio e concretização de Deus como salvação, bem como da salvação como sendo o próprio Deus e participação na vida e relação deste Deus e com este Deus. E isto desde, através, em, e para a relação do discípulo com Jesus. Uma relação de seguimento e profunda intimidade.

Toda esta compreensão encontra-se presente no título *Filho do homem*, o qual Jesus aplica a si mesmo nos evangelhos sinóticos: uma autoidentificação enquanto alguém de estatuto divino, enviado por Deus para a salvação da humanidade e de toda a realidade, mas que igualmente se revela como sendo perfeitamente humano. Este conceito tem em si um termo essencial na autocompreensão de Jesus: a palavra *Filho*.

Na verdade, «revelando o Pai no seu exercício da sua missão pelo Reino, Jesus manifesta-se a si mesmo como o Filho».⁷⁴ Ora, refere Ángel Cordovilla que «de todos os títulos que o NT utiliza para decifrar o mistério da pessoa e da missão de Jesus, este é o que melhor expressa a sua realidade última».⁷⁵ Segundo o teólogo espanhol, esta

⁷² González de Cardedal, 67.

⁷³ Pedro Castelao, «Antropología Teológica» em *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, ed. Ángel Cordovilla (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013), 26.

⁷⁴ Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 229.

⁷⁵ Cordovilla, 229.

compreensão de Jesus como Filho de Deus diz a essência relacional da pessoa e missão de Jesus como alguém que vive por, na e para a relação com Deus – a quem chama Pai (*Abbá*). Se textos como Mt 11, 25-27 sublinham a proximidade imediata do Filho com o Pai; Mc 13,32, por sua vez, sublinha a diferença entre ambos; e Mc 12,6 procura salientar a autoridade escatológica do Filho na missão do Pai, é porque «proximidade, distância e missão representam de alguma forma e de maneira sintética o conteúdo de toda a teologia trinitária referida à relação entre o Pai e o Filho».⁷⁶

Com base na experiência pessoal e histórica com Jesus partilhada pela tradição apostólica, os evangelhos sinóticos elaboram uma leitura retrospectiva da vida e pessoa de Jesus a partir da experiência de Jesus Ressuscitado: «desde do final da sua ressurreição gloriosa compreende-se o seu início».⁷⁷ Na sua ressurreição, Jesus é constituído definitivamente pelo Pai e por meio do Espírito, Filho de Deus – filiação esta já presente e manifestado em e por Jesus desde o princípio: na sua morte de cruz (Mc 15,39), na sua vida histórica (Lc 1,35), na transfiguração (Mc 9,7), quer na missão de Jesus (Mc 1,1.11), e na sua origem em Deus (Mc 12,29; 2,17; 10,45).

«O Ressuscitado foi percebido na dupla perspectiva: *a*) Como o homem que tinha sido fiel a Deus até ao final e a quem Deus constituiu Messias e Senhor. *b*) Como o Filho que Deus nos devolveia em sinal do seu perdão e da sua paz, e por sua vez como primícia da vitória definitiva dos homens sobre a morte e o pecado. Por isso, Jesus foi confessado Messias (= aquele que traz a salvação) e Kyrios (= aquele que a deixa sentir vivificadora a quem o confessa)»⁷⁸

Assim, dentro desta leitura de duplo movimento – como dom da humanidade para Deus enquanto homem; como dom de Deus para a humanidade, enquanto Filho de Deus – verifica-se que, no mistério da paixão e ressurreição de Jesus, dá-se a revelação máxima e definitiva do sobrenatural: na proexistência absoluta do Filho ao Pai na fidelidade de Jesus até ao fim, o Pai revela a sua proexistência máxima ao Filho resgatando-o da morte, confirmando-o, transformando-o na novidade e alteridade da protagonizadas pela ação de ressuscitar Jesus por meio do Espírito. Tendo o Filho de Deus ido ao *não-Deus*, à morte, a qual corresponde à alteridade maior face à Vida divina, e tendo sido elevado e assumido na sua humanidade em Deus e por Deus, então no Filho Ressuscitado, o sobrenatural revela-se totalmente abraçado, identificado, unido com a realidade humana (natural) e

⁷⁶ Cordovilla, 116.

⁷⁷ Cordovilla, 119.

⁷⁸ González de Cardedal, *Cristología*, 522-523.

esta unida ao sobrenatural por meio da graça transformadora da ressurreição. Nesta fica confirmado o duplo movimento do evento Jesus e a verdade acerca da humanidade e da divindade: por causa do dom da divindade à humanidade, esta pode e está chamada a ser resposta a Deus diante deste dom. Numa única realidade esta dupla face dinâmica da salvação torna-se possível em Jesus por graça de Deus Pai através do Espírito vivificador.

Se nos sinóticos, a ressurreição lê toda a vida, missão e pessoa de Jesus, nas cartas protopaulinas dá-se «a compreensão da filiação de Jesus à luz do acontecimento da ressurreição».⁷⁹ É que a filiação de Jesus é revelada na sua glorificação régia e senhorial da sua exaltação, na qual o Pai o confirma na totalidade da sua pessoa e vida, desde os seus atos, às suas palavras. Em Paulo, «confessa-se a sua condição humana e messiânica pela sua linhagem davídica, e a sua condição divina e transcendente pela ação do Espírito de santidade na ressurreição de entre os mortos»⁸⁰ (Rom 1,3), a qual o confirma como Filho de Deus (1 Tes 1,10; Rom 1,4.9; 5,10; 8,3.29.32; 1 Cor 1,9; 15,28; Gal 1,17; 2,20; 4,6; 2 Cor 1,19).

Já em cartas deuteropaulinas como a Carta aos Efésios ou a Carta aos Colossenses, aparecem sublinhadas as consequências da ressurreição de Jesus ao nível cósmico e totalizante da realidade. Enquanto imagem visível do Deus invisível (Col 1,15), o Cristo Ressuscitado «aparece, pois, como instrumento originário, como poder sustentador e como recapitulação última de todo o existente».⁸¹ Se na Carta aos Hebreus, Jesus enquanto autêntico Sumo Sacerdote aparece como verdadeiro e único mediador entre Deus e os homens, nas cartas deuteropaulinas de Colossenses e Efésios, Cristo é descrito como mediador da salvação de toda a realidade e, por isso, mediador da criação de tudo para a salvação de tudo nele: Jesus Ressuscitado aparece como «o espaço e o âmbito intradivino donde a criação e a humanidade têm lugar como ser diferente de Deus (alteridade) e como realidade que depende radicalmente dele (comunhão). Nada está alheio à realidade de Deus e à pessoa de Cristo [...]».⁸² Tendo isso a pessoa de Jesus colocada como reveladora única e autêntica de Deus Pai estando em Jesus a plenitude da divindade de forma plena (Col 2,9) e do mistério salvífico (Ef 1,7-10), então toda a realidade (natural) e todo o mistério divino salvífico (sobrenatural) passam a ser lidos e assumidos a partir e por Jesus (mediação instrumental), em Jesus (fundamentação e

⁷⁹ Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 120.

⁸⁰ Cordovilla, 120.

⁸¹ Castela, «Antropología Teológica», 27.

⁸² Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 225.

sustentação) e para Jesus (finalidade escatológica). Se o «Pai é a origem e destino último de toda a história da salvação»,⁸³ o Filho realiza esse propósito; o Espírito, finalmente, consuma esta filiação adotiva, sendo o selo e a garantia de que recebemos a herança prometida»⁸⁴ (cf. Ef 1, 3-14).

Esta centralidade salvífica em Jesus Cristo e a sua igualdade de estatuto com Deus Pai ganharão um sublinhado ainda maior na teologia joanina. Nesta, é explicitada a condição divina do Filho enquanto *Logos* divino (cf. Jo 1,1) incarnado (cf Jo 1,14). Se os sinóticos recorriam à categoria de *Filho* para dizer a igualdade de conhecimento, amor, juízo, autoridade, o Quarto Evangelho afirmava uma «igualdade de vida e de ser entre Jesus e Deus».⁸⁵ Por isso, «o que os sinóticos expressam com as categorias de “obediência”, expressa-o são João com as de “igualdade”, “unidade”, “permanência do Filho no Pai”». ⁸⁶ (cf. Jo 1,18; 3,31-32; 10,30; 14,10.24). «*O que Jesus fazia revelava o ser e fazer de Deus; pelas suas ações podemos nós chegar a conhecer a natureza de Deus e as suas intervenções para com os homens*». ⁸⁷ Mas não só: se se passava a afirmar uma preexistência de pendor e causa salvífica de Jesus, visto que, ressuscitado, assumia e confirmava o seu senhorio e relação permanente com toda a realidade no seu espaço e no seu tempo, também se sublinhava no Quarto Evangelho uma preexistência do Cristo explicada pela relação com o Pai: se Jesus não podia ser entendido sem a sua relação com o Pai, caso houvesse Deus sem referência relacional àquele Jesus, não seria *aquele* Deus. Sendo o Pai eterno, o Filho também seria eterno: o Filho *Logos* é quem é desde o princípio, e desde o princípio está junto de Deus e é Deus (cf. Jo 1,1). Sendo distintos, o Pai e o Filho comungam da mesma divindade por comungarem um do outro.

Por outro lado, estando antecedido por textos como Rom 1,1-4; 2 Cor 5,21; 8,9; Gal 3,13; 4,4-5; Flp 2,6-1, o versículo de Jo 1,14 proclama, de modo direito e central, o mistério da incarnação, essencial para uma compreensão da relação entre o que pode ser dito pelas categorias de *natural* e *sobrenatural*. Com efeito, se o *Logos* – que é Deus - que está no seio do Pai e que o deu a conhecer (cf. Jo 1,18), se revela a si e ao Pai no seu existir enquanto pessoa humana, então a revelação que o divino faz de si mesmo à humanidade acontece no ser humanidade por parte do divino. Como a autorevelação

⁸³ Cordovilla, 227.

⁸⁴ Cordovilla, 227.

⁸⁵ González de Cardedal, *Cristología*, 374.

⁸⁶ González de Cardedal, 374.

⁸⁷ González de Cardedal, 374.

coincide com uma autocomunicação e autodoação de Deus, ais quais coincidem, por sua vez, com o evento salvífico, então a autêntica, clara e máxima revelação do ser de Deus acontece ao ser pessoa humana na criação.

Por isso, refere Olegario González de Cardedal que «a divindade de Cristo pode ser reconhecida na sua humanidade e pensada desde ela. Cristo homem é o símbolo pessoal de Deus», pois remete para Deus sendo homem divinamente personalizado e revela Deus para a humanidade sendo Logos divino incarnado. Duas dimensões e duas perspetivas da mesma e única realidade que é a pessoa de Jesus. Assim, a encarnação mostra que «*a medida da nossa humanidade é já a humanidade de Deus*. Não há uma antropologia prévia a partir da qual possamos “definir” Cristo homem [...]».⁸⁸ O Logos incarnado «mostrou-nos a última vocação para que foi criado o ser humano: para expressar Deus e para que Deus se expresse nele».⁸⁹

Assim, se séculos mais tarde, Henri de Lubac irá distinguir a natureza criada de natureza humana para esclarecer a visão cristã acerca da relação entre natural e sobrenatural, o Novo Testamento, assume a representação da criação por parte da humanidade enquanto criatura e, a partir da humanidade fixa o ponto de união entre o Criador e a realidade a partir do eixo evento encarnação: é a partir da vida incarnada do Logos divino que fica manifestada a autêntica relação entre humanidade e divindade e, assim, entre natural e sobrenatural: «desde a história concreta de Jesus aparece-nos a originária e eterna relação entre Deus e o homem: este poderá pensar-se a si mesmo e decidir existir sem Deus, mas Deus não existiu nunca sem pensar o homem e já existe para sempre homem»⁹⁰ de modo livre e gratuito. Assim, continua o teólogo espanhol, «Cristo define qual e como é a divindade, que é e que está chamada a ser a humanidade».⁹¹

Por outro lado, se a fé no Jesus ressuscitado mostra como é a humanidade e como é a divindade, se a fé no Jesus ressuscitado proclama uma confirmação da pessoa de Jesus por parte de Deus, então da crença no Ressuscitado segue-se a fé no Deus de Jesus. Segue-se a fé no Deus por ele anunciado, acreditado e revelado na totalidade da sua existência histórica. Isto visto que Jesus Cristo, sendo proexistente, só pode ser perspetivado por uma leitura que tenha em conta os alvos da sua proexistência. Para uma compreensão do

⁸⁸ González de Cardedal, 490.

⁸⁹ González de Cardedal, 490.

⁹⁰ González de Cardedal, 491.

⁹¹ González de Cardedal, 491.

sobrenatural na visão plural neotestamentária importa, pois, ver como o Novo Testamento perspectiva o Deus de Jesus a partir de Jesus.

Com efeito, «para o Novo Testamento, YHWH é compreendido desde Jesus até ao ponto que ele já é o *Deus do Filho, o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo*».⁹² Verificando-se em termos cronológicos um crescimento exponencial da atribuição do termo *Pai* a Deus – por exemplo, desde as quatro aparições do termo *Pai* referido a Deus no evangelho segundo Marcos às cento e vinte referências no Quarto evangelho – conclui-se que esta aplicação se explica pelo «uso novo que lhe imprimiu Jesus para expressar a sua relação única com ele e a forma da sua relação com os homens».⁹³ Por isso, diz Ángel Cordovilla que «nem o uso no AT, nem no judaísmo palestinese, nem o resíduo das culturas pagãs e patriarcais, explicam a proliferação no uso e a riqueza de matizes que encontramos no NT».⁹⁴

Assim, «a experiência que Jesus tem de Deus como *Abba* [...] expressa a relação com Yahvé em termos de uma *absoluta intimidade e de uma radical obediência*».⁹⁵ Contudo, acrescenta Cordovilla que «esta proximidade e intimidade não se resolve rompendo ou saltando-se a distância da soberania e a transcendência de Deus, do Santo de Israel [...]»⁹⁶ Na verdade, este conjunto formado pela proximidade e intimidade «torna-se radical obediência e disponibilidade à sua vontade. Desta forma podemos dizer que a imanência e a transcendência são assim as duas chaves de leitura da experiência de Deus em Jesus [...],⁹⁷ e, portanto, fundamentais para a compreensão neotestamentária do que pode ser dito pela categoria de *sobrenatural*.

«A imanência e transcendência que o próprio Jesus experimenta na sua compreensão de Deus trasladar-se-á à compreensão de Deus da Igreja primitiva, donde ambas (imanência e transcendência) ficarão radicalizadas e aprofundadas ao afirmar que a proximidade e intimidade de Jesus expressas por ele próprio como conhecimento e amor mútuo (Mt 11,25-28) têm de ser entendidas em sentido pessoal: ele é ante Deus e Deus junto a ele. Mais ainda, quando o vemos a ele vemos o Pai. Nele experimentámos que o Deus santo e transcendente é e está definitivamente por nós (Rom 8,35s)».⁹⁸

⁹² Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 115.

⁹³ Cordovilla, 115.

⁹⁴ Cordovilla, 115.

⁹⁵ Cordovilla, 145.

⁹⁶ Cordovilla, 145.

⁹⁷ Cordovilla, 144-145.

⁹⁸ Cordovilla, 145.

Neste sentido, «em Cristo sabemos que Deus é mistério não por distância a respeito da vida humana, mas como Deus solidário com o destino do homem até ao final como Deus proexistente (Flp 2,6-8)». ⁹⁹ Por isso, é possível evidenciar as dimensões essenciais da revelação do Deus de Jesus em Jesus, bem como de Jesus no Deus *Abba*.

«Desta forma, podemos dizer que a gratuidade (permanente novidade), a intimidade (radical imanência), a santidade (absoluta transcendência) e a solidariedade (proexistência definitiva), compreendida como aquele que chega a entregar a sua vida por e em lugar do outro, são as características fundamentais que estão por detrás da proclamação e afirmação de Deus como Pai, como *Abba*, desde a revelação de Jesus Cristo. Jesus manifesta-se como Filho de Deus e Deus como Pai, o Deus do Filho». ¹⁰⁰

São estas as dimensões que expressam e caracterizam a união entre o Filho e o Pai e mostram que, essa união, sendo pessoal, mostra que a essência pessoal marca e diz a transcendência e a imanência: ambas estão presentes como características da essência pessoal da unidade relacional entre o Pai e o Filho. A imanência de intimidade e a intimidade imanente, na transcendência de alteridade e na alteridade transcendente; bem como a transcendência de alteridade e a alteridade transcendente na imanência de intimidade e na intimidade imanente dizem como se dá e como é a unidade de essência relacional e pessoal entre o Pai e o Filho e, deste modo, o sobrenatural na fé cristã.

Por sua vez, é esta relação pessoal que dizem as pessoas relacionais do Pai e do Filho: ambos só podem ser perspectivados como tais. Para compreender o Filho é preciso perspectivar o Pai; para perspectivar o Pai é preciso perspectivar o Filho. No entanto estas características só se explicam e efetivam na gratuidade (permanente novidade) e na solidariedade (proexistência definitiva): na identificação e solidariedade absolutas na relação entre o Pai e o Filho mantem-se sempre uma permanente novidade no *ser para* de um para o outro. As existências do Pai para o Filho e do Filho para o Pai são sempre de graça de um para o outro. São relações de gratuidade e liberdade. Do mesmo modo, na permanente novidade no *ser para* de um para o outro mantem-se sempre uma identificação e solidariedade absolutas, ambos nunca se desligam um do outro, mas só se entendem na união e referência mútuas. O nome do Pai, e o nome do Filho são nomes de

⁹⁹ Cordovilla, 145.

¹⁰⁰ Cf. Cordovilla, 145.

relações pessoais proexistentes que só se entendem na singularidade de cada um, a qual acontece na singularidade do ser de um para o outro.

«Mas a relação que Jesus vive com o Pai (Abba) e que anteriormente definimos em termos de absoluta proximidade e intimidade (imanência) e de distância e santidade (transcendência), *é vida inteiramente com o Espírito*». ¹⁰¹ Este é «o meio e o âmbito no qual o Filho experimenta a proximidade e a distância do Pai. Como uma proximidade que não se dissolve na identidade, numa distância que nunca é ruptura e abandono definitivo. A missão de Jesus é realizada no Espírito de filiação como obediência absoluta à missão e vontade do Pai [...]. O Espírito enquanto que está *sobre* Jesus é Espírito de mandato, Espírito do Pai, mas enquanto está *em* Jesus é Espírito de obediência, Espírito do Filho». ¹⁰² Por isso, as quatro características anteriormente mencionadas são também aplicadas na relação essencial entre o Pai e o Espírito, o Filho e o Espírito na relação essencial entre Pai e Filho. São elas que marcam a essência relacional pessoal e proexistente do Pai, do Filho e do Espírito.

Todavia, «esta presença e relação do Espírito com a pessoa e missão de Jesus não só nos ajuda a compreender a sua íntima relação com o Pai, mas também a *sua relação conosco*». ¹⁰³ Ángel Cordovilla apresenta duas razões para isso. «Em primeiro lugar, no que significa para a própria pessoa de Jesus assumir uma verdadeira natureza humana (progresso, caminho, crescimento). [...] Em segundo lugar, enquanto possibilidade que nos oferece para incorporarmos intimamente a sua vida e o seu destino [...]». ¹⁰⁴

O movimento relacional, pessoal e proexistente de *ser para* do Filho face à humanidade que, gratuitamente, possibilita o movimento relacional pessoal e proexistente de cada pessoa humana face ao Filho, dá-se também nas quatro coordenadas que marcam a essência relacional pessoal e proexistente do Pai, do Filho e do Espírito, acontecida na relação pessoal e proexistente da união entre o Pai, o Filho no Espírito. A gratuidade (permanente novidade), a intimidade (radical imanência), a santidade (absoluta transcendência) e a solidariedade (proexistência definitiva) caracterizam, pois, a relação entre o que pode ser dito como sobrenatural e natural e diz a vocação proexistente do natural.

¹⁰¹ Cordovilla, 145.

¹⁰² Cordovilla, 145.

¹⁰³ Cordovilla, 146.

¹⁰⁴ Cordovilla, 146.

É que, enquanto humanidade (representante de toda a realidade criada), «o nosso seguimento e incorporação a ele, com a nossa inteira humanidade faz-se no Espírito comum de filiação que a ele lhe pertence como Filho e a nós nos é outorgado como irmãos nele (Rom 8,29s)». ¹⁰⁵ É o Espírito que possibilita e diz que a natureza humana está vocacionada para uma proexistência pessoal e relacional, quer vertical de filiação crística, quer horizontal de fraternidade crística. «Esta configuração e seguimento é íntima e pessoal. Deus não se comunica a nós só desde a objetividade externa, mas desde a intimidade da nossa consciência e do santuário do nosso ser pessoal». ¹⁰⁶ Por isso é que, «sem esta última presença do Espírito, que é do Pai e do Filho, no mais íntimo da nossa pessoa, não poderíamos dizer que há plena revelação de Deus». ¹⁰⁷

Assim sendo, «já no Novo Testamento começamos a notar a presença de fórmulas triádicas, que num modo sintético mostram esta dinâmica trinitária de salvação», ¹⁰⁸ refere Luis Ladaria. Ángel Cordovilla corrobora a mesma ideia apresentando as referências neotestamentárias onde se evidencia a presença da fé nesta dinâmica trinitária da salvação:

«Esta estrutura trinitária da revelação e da salvação *explicita-se* em textos que têm como transfundo a liturgia cristã (baptismal em Mt 28,19 ou eucarística em 2 Cor 13,13), que é o lugar donde se celebra e atualiza essa salvação realizada já em Cristo, ou em hinos e cânticos que celebram a salvação de Deus acontecida em Cristo e no Espírito. A experiência de Deus como Pai, Filho e Espírito (trinitário) é o fundamento da existência cristã (1 Tes 1,1-6) e da história da salvação (Ef 1,3-14; Col 1,15-20; Jn 1,1-18)». ¹⁰⁹

Estes textos «[...] dão testemunho de uma estrutura trinitária da revelação e uma experiência trinitária da salvação. Neste sentido podemos dizer que são *incipientemente trinitários*». ¹¹⁰ É a este ponto que chegam as diversas perspectivas teológicas do Novo Testamento numa implícita e incipiente fé na Santíssima Trindade, reflexão esta fundamental para uma compreensão do modo como é assumido no Novo Testamento o que pode ser dito com a categoria de *sobrenatural* e a sua relação com o *natural*.

¹⁰⁵ Cordovilla, 146.

¹⁰⁶ Cordovilla, 146.

¹⁰⁷ Cordovilla, 146.

¹⁰⁸ Ladaria, *El Dios Vivo y Verdadero*, 165.

¹⁰⁹ Cordovilla, 229.

¹¹⁰ Cordovilla, 235.

«É este acontecimento trinitário aquele que nos revelou em plenitude o próprio ser de Deus: como Deus transcendente que está na origem de tudo e àquele que tudo se remete como fim último (Pai); como um Deus radicalmente solidário da história humana, que não só a pôs em marcha como sinal de amor e liberdade supremas, mas que a carregou sobre si para saná-la e conduzi-la desde dentro à plenitude para a qual tinha sido criada (Filho); e como o Deus sempre maior que tudo aquilo que podemos pensar ou dizer sobre ele, o Deus do excesso e da sobreabundância que se adorna e se manifesta de forma consumada no amor glorioso e vitorioso (Espírito)».¹¹¹

Se «a revelação de Deus trino não aparece só com palavras, mas com o envio ao mundo por parte do Pai do seu Filho Jesus, de toda a sua vida entre os homens até à sua morte e ressurreição, e com o envio do Espírito»,¹¹² verifica-se inclusivamente que «a revelação do mistério é a revelação da nossa salvação que não pode ser mais que o próprio Deus».¹¹³ Eis o dado primeiro sobre o sobrenatural neotestamentário: «a revelação de Deus é o mistério da nossa salvação, é a participação na sua própria vida».¹¹⁴ O sobrenatural autorevela-se, no Novo Testamento, em primeira instância, como realidade salvífica e essa salvação consiste na participação relacional nessa mesma realidade que é o próprio Deus.

Neste sentido, o que pode ser dito com a categoria de *sobrenatural* situa-se dentro do âmbito do modo como o Novo Testamento, na pluralidade das suas perspectivas teológicas, assume a dinâmica de salvação acontecida no compasso triádico formado pela unidade vital e pessoal entre o Pai e o Filho no Espírito na sua relação pessoal e proexistente. Este sobrenatural é, em si, de essência salvífica e de união pessoal e relacional proexistente. No entanto, se este sobrenatural é apresentado no Novo Testamento como sendo, gratuita e livremente, também de essência salvífica e de união pessoal e relacional proexistente face ao natural: como a salvação acontece na autocomunicação de Deus Pai na revelação do Filho por meio do Espírito Santo à humanidade, e através da Igreja, a toda a criação, então o sobrenatural relaciona-se com o natural do modo como é: como realidade salvífica de união pessoal e relacional proexistente. E se esta realidade acontece dentro das quatro coordenadas da gratuidade (permanente novidade), intimidade (radical imanência), santidade (absoluta transcendência) e a solidariedade (proexistência definitiva), assim também dentro destas quatro coordenadas relacionais se situa a relação entre sobrenatural e natural.

¹¹¹ Cordovilla, 235.

¹¹² Ladaria, *El Dios Vivo y Verdadero* 163.

¹¹³ Ladaria, 26.

¹¹⁴ Ladaria, 170.

Uma outra via através da qual se abre a possibilidade de exploração acerca do modo como o Novo Testamento reflete implicitamente a realidade sobrenatural é a reflexão em torno da graça. É que esta é, para a variada e plural teologia neotestamentária, «o acontecimento gratuito da salvação escatológica em Jesus Cristo, que é a autocomunicação radical do Deus trino»¹¹⁵ mas também «a inclusão do homem (e, na sua medida, do mundo) também gratuitamente concebida por Deus, neste acontecimento, mediante a participação na vida do próprio Jesus».¹¹⁶

No Novo Testamento, o termo predominante para falar da realidade da graça é o termo *kharis* (χάρις) o qual pode ser traduzido como graça (Cl 4,6), agradecimento (Lc 17,9; Rm 6,17; 2Cor 2,14; 1Tm 1,12; Hb 12,28 etc.), favorecimento (At 24,27; 25,3.9), ou até bondade (Ef 4,29), podendo ainda corresponder a evangelho, por exemplo, em At 14,3; 18,27; 20,24.32; Lc 4,22.¹¹⁷ Se se trata de uma realidade expressa por diversos termos no Antigo Testamento, no Novo Testamento, a palavra χάρις associa-se a outras para dizer a realidade salvífica agora centralizada na pessoa de Jesus Cristo.

Se se encontra ausente em Marcos ou Mateus, rara em João e frequente na obra lucana, o termo χάρις é um dos prediletos da teologia paulina para falar da salvação em Jesus Cristo. De facto, é com Paulo que χάρις se torna um «termo central para designar a estrutura do acontecimento salvador de Jesus Cristo».¹¹⁸

Nas cartas protopaulinas, a graça – que é algo dado gratuitamente – designa «aquilo que o ser humano nunca pode merecer, o maior presente que pode receber»¹¹⁹ e que corresponde ao «amor de Deus manifestado na salvação de Cristo que inaugura para o ser humano a possibilidade de uma vida nova».¹²⁰ Trata-se do dom da justificação que vem apenas com Jesus Cristo e que é maior que o pecado dos homens (cf. Rom 5, 15-17) e corresponde à dimensão formal da salvação que nunca se separa dos conteúdos materiais desta (como a *justificação*, a *vida*, a *liberdade*, *eleição* e *redenção*). Estes, por sua vez, não existem sem a gratuidade que os marca.¹²¹ Assim, a graça «indica também para Paulo

¹¹⁵ Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 149-150.

¹¹⁶ Ladaria, 149-150.

¹¹⁷ Cf. Dieter Sänger, «Gnade/Gnade Gottes», em *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, ed. Hans Dieter Betz et al., 4ª ed., vol. 6 (Tübingen: J.C. B. Mohr, 2003), 1026-1027.

¹¹⁸ Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 144. Cf. Sänger, «Gnade/Gnade Gottes», 1026. Cf. Faber, «Grâce», 500. Cf. Roloff, «Grace», 451.

¹¹⁹ Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 145.

¹²⁰ Ladaria, 145

¹²¹ Cf. Ladaria, 145.

o conjunto dos diversos aspetos da salvação, tornando-se praticamente sinónimo desta última»¹²² (cf. 2 Cor 6,1). Contudo, se a χάρις diz respeito ao evento salvador escatológico que se realizou em Jesus e do qual nasce um novo âmbito existencial transformador de vida no qual se encontra o batizado incorporado a Jesus (cf. Rom 5,2), «a “graça” não é apenas a salvação que Jesus nos traz ou o novo âmbito em que nos encontramos; é também o próprio Jesus».¹²³ – daí as típicas fórmulas de despedida “a graça de Jesus Cristo” (cf. Rom 16,20; 1 Cor 16,23; 2 Cor 13,13; Gal 6,18). Isto leva Paulo a «estabelecer um paralelo entre a graça de Deus e a graça de Cristo (Rm 5,15), chegando a chamar o próprio Cristo de sujeito, autor ou mediador da graça (2Cor 8,9; 12,9; Gl 1,6)»¹²⁴.

Se em Paulo, a graça é descrita como realidade que atinge não só judeus, mas também gentios (Rm 4,4.13.16; Gl 3,6-9.13), esta universalidade humanitária da graça é alargada nas cartas deuteropaulinas para uma universalidade cósmica da graça. Se as cartas deuteropaulinas «sublinham a existência atual da graça (Ef 1,3-14) concedida em Jesus Cristo (2Tm 1,9s), que é a própria graça (Tt 2,11)»¹²⁵, nas primeiras é sublinhada a matiz universal e objetiva da graça, já que esta «abrange tendencialmente toda a criação, já que toda ela foi criada em Cristo»¹²⁶, por Cristo e para Cristo. (cf. Col 1, 12-23). Enquanto dom divino de incorporação na vida nova do Ressuscitado contrária à vida anterior marcada pelo pecado. (cf. Ef 2,5) a graça acontece na pessoa na sua singularidade, mas tem um caráter eclesial e universal.¹²⁷ Assim, «a graça não é apenas um acontecimento único de que nos apropriamos num ato de compreensão subjetiva, mas uma realidade trans subjetiva que determina os crentes [...]»¹²⁸. No fundo, «é a entrada do homem e também (à sua maneira) do cosmos no âmbito divino».¹²⁹

Noutros escritos neotestamentários destaca-se o prólogo do Quarto Evangelho em Jo 1, 14.16.17 onde mostra que a graça resulta da encarnação do Logos e da sua presença no meio dos homens e é nesse Logos feito homem que está a plenitude da graça, da salvação recebida pelos que o acolhem. Também a Primeira Carta de Pedro apresenta a graça como um dom que tem como conteúdo uma existência apropriada com o ser cristão de acordo com essa graça, sendo que esta coerência ocorre pela resistência face à

¹²² Ladaría, 144.

¹²³ Ladaría, 145.

¹²⁴ Sanger, «Gnade/Gnade Gottes», 1026.

¹²⁵ Faber, «Grâce», 500.

¹²⁶ Ladaría, *Teología del pecado original y de la gracia*, 149.

¹²⁷ Cf. Ladaría, 144.

¹²⁸ Roloff, «Grace», 452.

¹²⁹ Ladaría, *Teología del pecado original y de la gracia*, 144.

opressão, à injustiça e ao sofrimento tendo como modelo o Cristo inocente morto no madeiro (cf. 1 Pe 2,19-25. 5,12)¹³⁰.

Deste modo, verifica-se que, de modo geral, para as diversas perspectivas soteriológicas do Novo Testamento, a graça diz respeito à salvação enquanto acontecimento gratuito de Jesus Cristo. No entanto, a graça diz igualmente a inclusão do homem e de toda a criação em Deus, visto que essa participação (acontecida na vida do Cristo) também é algo concebido gratuitamente por Deus, neste acontecimento.

Assim sendo, a graça no Novo Testamento mostra que o movimento proexistente de Deus (sobrenatural) face à humanidade e a toda a criação (natural) enquanto realidade salvífica é gratuito e livre. Por outro lado, mostra que o movimento de resposta proexistente da humanidade e de toda a criação face a essa graça sobrenatural – isto é, a tal participação na vida do Cristo – para ser o que está chamado a ser, só pode ser realizado por graça e de graça – marca da relação agápica na qual e pela qual tudo o que existe se realiza e atinge o fim ao qual a sua natureza está chamada. A própria finalização escatológica de toda a realidade humana e cósmica (isto é, a inclusão da humanidade e de toda a criação em Deus) acontece pela graça e na graça sobrenatural.

Diante deste panorama geral sobre o modo como o sobrenatural, e a sua relação com o natural, são perspetivados no Novo Testamento, importa agora verificar como a literatura neotestamentária, na sua pluralidade de leituras, assume o natural e a sua relação com o sobrenatural. Para isso, torna-se necessário situar a reflexão em torno da antropologia bem como da teologia da criação neotestamentárias.

Com origem no Antigo Testamento, a antropologia neotestamentária recorre a uma ideia central e fundamental para a compreensão da relação entre a humanidade e Deus e assim, entre natural e sobrenatural: o ser humano é criado à imagem de Deus. Tendo sido recuperada esta ideia pela patrística e, por exemplo, por Henri de Lubac já na contemporaneidade, «à luz do NT, a expressão do Génesis adquire um significado mais profundo»¹³¹ e textos como 1 Cor 11,7 ou Tg 3,9 «referem-se ao homem enquanto imagem de Deus na ordem natural».¹³² Na verdade, «o NT insiste mais na afirmação da imagem sobrenatural pela incorporação do homem em Cristo»¹³³ visto que Cristo é

¹³⁰ Cf. Sanger, «Gnade/Gnade Gottes», 1027. Cf. Roloff, «Grace», 452.

¹³¹ Alejandro Martínez Sierra, *Antropología teológica fundamental* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002), 101.

¹³² Martínez Sierra, *Antropología teológica*, 101.

¹³³ Martínez Sierra, 101.

apresentado como imagem perfeita, autêntica de Deus (cf. Col 1,15; 2 Cor 4,4; Heb 1,3) «na unidade perfeita de natureza com o Pai».¹³⁴ Neste sentido, refere Alejandro Martínez Sierra:

«Por esta razão, pode-se dizer que Cristo explica o sentido profundo da afirmação genesíaca. Desde o NT, pode-se afirmar que o homem foi criado à imagem de Cristo. Mas, ao mesmo tempo, também desde a teologia paulina se pode acrescentar que o ser imagem de Deus não é só a qualidade mais importante do ser humano, mas ao mesmo tempo é uma tarefa».¹³⁵

Esta ideia de o ser humano ser imagem de Deus ao ser imagem de Cristo, faz desta imagem uma qualidade e uma tarefa que diz algo fundamental para compreender a natureza humana à luz da novidade de Cristo: mostra que a natureza humana não é tomada à luz do evento Cristo, como realidade estática, mas sim extática, dinâmica e existencial. Isto porque se trata de uma realidade proexistente, daí ser, por essência, imagem de Deus (aberta e vocacionada para Deus, em referência a Deus) e ser, por existência, imagem de Deus (realizada – desde, na e pela graça – numa proexistência orientada para Deus por meio de Cristo). Pela participação no Filho, pelo Espírito, o ser humano participa da finalização que o Pai vai fazendo dele. Pela participação em Cristo, ao ser-Lhe fiel e despojando-se do homem velho (cf. 2 Cor 3,18; 4, 4-6; Col 3,9; Ef 4,23), o homem vai participando da realização da sua natureza, sendo que esta mesma finalização acontece por iniciativa, graça, ação divina.

Deste modo, verifica-se que a natureza humana, para o Novo Testamento, tem uma única finalidade: a participação e união relacional, pessoal e proexistente (agápica) em Deus. Uma finalidade que só acontece em Deus e por graça de Deus: foi e é por meio de Cristo no Espírito e por iniciativa e vontade do Pai, que a humanidade foi e é salva, finalizada. A natureza humana tem uma única finalidade – sobrenatural – e essa finalização é, igualmente, sobrenatural. Importa, recordar que o sobrenatural corresponde a uma união relacional, pessoal, proexistente e agápica situada nas quatro coordenadas relacionais da *permanente novidade; absoluta transcendência/alteridade; total solidariedade e intimidade máxima (radical imanência)*. Como a revelação em Cristo coincide com a verdade de Deus (mesmo que não a esgote), então a finalização da natureza humana pela sua transformação pascal e escatológica (sobrenatural) acontece sempre como *permanente novidade* face à natureza humana, mantendo-se o evento

¹³⁴ Martínez Sierra, 101.

¹³⁵ Martínez Sierra, 101.

finalizador sempre um evento de *absoluta transcendência*, *alteridade*. No entanto, transformação escatológica protagonizada por Deus e em Deus (sobrenatural) não aparece à humanidade como sendo algo estranho: mantém-se sempre uma *solidariedade* com a identidade da pessoa, da realidade humana na proexistência definitiva que atinge e abarca a *intimidade máxima* da pessoa humana (*radical imanência*).

Por outro lado, importa perspetivar o modo como a natureza enquanto realidade criada e cósmica é refletida na literatura neotestamentária. À semelhança do Antigo, também no Novo Testamento, não existe uma reflexão acerca da natureza na sua conceção moderno-contemporânea. No entanto, a realidade da natureza não deixa de ter o seu lugar na teologia neotestamentária, apesar do conceito de *natureza*, ao contrário do de *graça*, desempenhar e assumir uma função mais secundária na reflexão teológica no Novo Testamento.¹³⁶

Raramente surge o conceito de natureza expresso com o termo *physis*. Efetivamente, importa referir que a noção moderno-contemporânea de *natureza* tem uma correspondência mais próxima com a palavra *kosmos* (Jo 1,1-14), enquanto referente à criação (*ktisis*). Esta surge como uma realidade destinada a passar (Mt 5,18), a ser transformada¹³⁷. Na realidade, *physis* raramente aparece nos escritos neotestamentários e, quando surge, emerge «no sentido filosófico do “ser”, especialmente divino ou humano (cf. Rm 2,14; 2Pe 1,4)»¹³⁸ e significa meramente «o ser ou a ordem normal das coisas, conforme o seu nascimento, a sua espécie e a sua determinação (Tg 3,7)»¹³⁹, como os judeus que estavam vinculados à lei pelo seu nascimento (Gl 2,15), enquanto os gentios praticavam essa lei de modo natural (Rm 2,14; 2,27).

Este dado é relevante para a compreensão da conceção neotestamentária de natureza: trata-se de uma realidade aberta, que não vale por si só e não existe de forma autossuficiente: é realidade que é o que é enquanto referente ao Deus criador por Cristo no Espírito. A realidade natural sendo criação de um Outro, é por graça e por participação na graça sobrenatural, realidade proexistente. Toda a natureza, humana e cósmica, existe desde, no e para o sobrenatural.

¹³⁶ Cf. Ganoczy, «Naturaleza», 487-489.

¹³⁷ Cf. Niels Henrik Gregersen, «Natur», em *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, ed. Hans Dieter Betz et al., 4ª ed., vol. 6 (Tübingen: J.C. B. Mohr, 2003), 99.

¹³⁸ Gregersen, «Natur», 99.

¹³⁹ Boulnois, «Nature», 786.

Por outro lado, ao contrário da tradição helénica gnóstica, a visão neotestamentária não toma nem coloca um juízo ou conotação negativa ou até positiva à natureza: «serve simplesmente para determinar o conjunto de seres que Cristo veio salvar»¹⁴⁰: toda a criação está envolvida e participa da dinâmica salvífica, e se está submetida à escravatura da corrupção, também espera a libertação a que já está sujeita (Rm 8,19-22) por Cristo. Na realidade, Jesus submeteu na ressurreição todos os poderes cósmicos como Senhor do Universo (Cl 1,15-20; Ef 1,3-10).

Desta maneira, evidencia-se a primeira grande radicalidade da multiforme perspectiva neotestamentária acerca da criação: toda a realidade criada – incluindo a humana – é assumida no Novo Testamento a partir do «[...] evento-Cristo, ponto culminante da história iniciada com a criação».¹⁴¹ Por essa razão, a reflexão em torno da criação decorre da reflexão em torno da salvação e situa-se no âmbito da salvação. Como a salvação se realiza no evento de Jesus Cristo, então a criação (natural) é assumida no âmbito cristológico. O Novo Testamento «[...] opera uma sistemática concentração cristológica de todos os assertos relacionados com a criação».¹⁴² Assim, verifica-se que todo «o marco bíblico do discurso sobre a criação é a soteriologia, não a cosmologia ou a ontologia».¹⁴³ Neste sentido, recorda Ruiz de la Peña:

«[...] mais que uma consideração autónoma do evento criador em si, o que se contempla é a sua conexão indissolúvel com o evento salvador. Como no Antigo Testamento, tampouco no Novo Testamento se encontra algo parecido a uma cosmologia quimicamente pura; o cosmológico é função do histórico-salvífico ou, expresso já neotestamentariamente, *do cristológico*».¹⁴⁴

Por isso, acrescenta o teólogo espanhol:

«A palavra que tinha ressoado “no princípio”, pela qual foram feitas todas as coisas, outorgava à criação um carácter de revelação [...]; mas a revelação definitiva, a última palavra, pronunciou-se em Jesus, Palavra encarnada de Deus; com ela se consumam a criação, a revelação e a salvação, quer dizer, os três aspetos mutuamente imbricados do mesmo e único processo de autodoação divina».¹⁴⁵

¹⁴⁰ Cf. Boulnois, «Nature», 786.

¹⁴¹ Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, 63.

¹⁴² Ruiz de la Peña, 83.

¹⁴³ Ruiz de la Peña, 83.

¹⁴⁴ Ruiz de la Peña, 64.

¹⁴⁵ Ruiz de la Peña, 63.

No fundo, tal como acontecera no processo de reflexão teológica veterotestamentária que se debruçava sobre a criação por causa da questão soteriológica, assim também com o Novo Testamento: «o mesmo que a fé no Deus criador nasceu em Israel de uma reflexão teológica sobre o Deus salvador, a imagem de Cristo salvador – núcleo primário da fé neotestamentária – adquire mediante uma meditação posterior a dimensão cósmico-criadora».¹⁴⁶ Este fundamento soteriológico e cristológico da criação é o primeiro dado essencial que importa reter no modo como a realidade natural é assumida no Novo Testamento. Este princípio permite mostrar como o natural e o sobrenatural se relacionam sob o ponto de vista do princípio da natureza, princípio este que é sobrenatural.

Com base nesta fundamentação, importa ter em conta que a reflexão neotestamentária acerca da criação natural decorre da necessidade de se afirmar a dupla vertente do evento salvífico protagonizado por Cristo – face à criação, Jesus Ressuscitado assume total senhorio salvífico, proximidade e união absoluta; e face a Deus Pai, o Filho está desde sempre, sempre e para sempre, em absoluta união no Espírito na diferença entre eles, por isso, tudo existe por Cristo, em Cristo e para Cristo.

Em relação à primeira vertente, verifica-se que, como Cristo é o mediador da salvação, Ele é também mediador da criação (1 Cor 8,6; Col 1,16-17; cf. Heb 1, 2-3): a ação salvífica de Jesus atinge toda a criação e a sua dimensão cósmica e material. Ao possuir a superioridade salvífica face a tudo, Cristo está “acima de tudo” (cf. Ef 1, 21-22) e no centro de tudo enquanto finalizador de tudo e responsável pela plenitude de toda a realidade (cf. Col 2,10.19; Ef 4,15). Em Cristo, dá-se, portanto, a reconciliação e recapitulação de toda o universo (cf. Ef 1,10. Col 1,20).

Neste sentido, Juan Alfaro, a partir da leitura de textos como Col 1,15-20 e Ef 1,9-10, apresenta as seguintes conclusões:

«a) a criação do universo e a ação do homem sobre o mundo estão integradas na aliança salvífica de Deus com a humanidade; b) Cristo, como mediador da nova e eterna aliança, é o centro sustentador e finalizador de toda a criação, da humanidade e da sua história; c) já desde agora o homem (e o mundo por ele) está chamado pelo Espírito de Cristo a alcançar a sua plenitude escatológica na totalidade e unidade do seu ser corpóreo-espiritual pela participação na glória de Cristo».¹⁴⁷

¹⁴⁶ Ruiz de la Peña, 64.

¹⁴⁷ Ruiz de la Peña, 87. Cf. Juan Alfaro, *Hacia una teología del progreso humano* (Barcelona: Editorial Herder, 1969), 19 ss.

Já em relação à segunda vertente (preexistência de Cristo face à criação dada a sua relação eterna com o Pai), textos como o prólogo do Quarto Evangelho mostram que a eternidade do Pai e do Filho diz que um não se entende sem o outro e que, por meio do Logos, tudo foi feito (cf. Jo 1, 1-2). No entanto, o mesmo texto no seu versículo 14, mostra algo fundamental: a revelação que o Logos faz de si e do Pai acontece na sua encarnação e essa encarnação remete para o paradoxo da proexistência passiva do natural: pela encarnação do Logos divino – envolvida no arco salvífico protologia-história-escatologia e concepção-vida-morte-ressurreição-eternidade do Filho – é revelada a finalidade última e única do natural: acolher o sobrenatural em si e *ser para* o sobrenatural.

A encarnação mostra que o natural é capaz de receber o sobrenatural, é essencial à natureza criada a abertura à *alteridade absoluta unida a si* à qual se pode dar o nome de sobrenatural. Sem deixar de ser humanidade e realidade criada, pela encarnação, a natureza descobre-se como realidade chamada à proexistência passiva de ser desde da graça, de acolher a graça e deixar-se finalizar na e pela graça sobrenatural, *outra*.

E não só passiva, mas nessa proexistência passiva, ser também proexistência ativa ao ser para o sobrenatural: a encarnação do Logos revelada na vida do Cristo mostra que esse ser para o sobrenatural envolve um duplo movimento de origem sobrenatural: em Deus, há uma proexistência horizontal entre o Pai, o Filho e o Espírito e uma proexistência vertical de ser para o *distinto de Deus*, a realidade humana criada. Na história, o Filho foi e viveu para Deus (proexistência vertical) sendo para os homens (proexistência horizontal). Assim também se caracteriza a realização e finalização do natural: nesta dupla face da proexistência o natural é o que está chamado a ser, por essência, a qual, por sua vez, decorre da graça.

Se a partir de um olhar sobre o princípio sobrenatural da realidade criada se pode deduzir o modo como o que pode ser dito como natural e o sobrenatural se relacionam, também este modo de relação se encontra presente sob o ponto de vista da finalidade sobrenatural da realidade natural criada.

Neste sentido importa recordar que no Antigo Testamento a criação era assumida como realidade total, unitária, situada no quadro do projeto salvífico de Deus, o que levava a que, também a criação beneficiasse da salvação divina (cf. Am 9,13; Is 11, 6-9; 30,23-26; 35, 1-2.6-7; Ez 36, 1-15; etc.). Com efeito, também a realidade cósmica com a

sua materialidade, aparecem incluídos no quadro salvífico revelado pelo Pai no evento Jesus Cristo, por meio do Espírito Santo: tudo o que existe receberá a sua finalização salvífica em Deus e por Deus.

Esta ideia permanece presente no Novo Testamento, mas neste há sublinhados a ter em conta para a compreensão da novidade por ele trazida.

O texto paradigmático de Rom 8,19-23 mostra como a finalidade da natureza cósmica da criação está unida à finalidade da humanidade: se o ser humano levou consigo toda a criação para uma existência marcada pelo pecado e corrupção (cf. Rom 8,20-21), assim também, por via da humanidade, todo o cosmos experimentará a libertação protagonizada por Deus em Cristo (cf. Rom 8,19). Como pela transformação do corpo à imagem do Ressuscitado (cf. Rom 8,23) enquanto corolário da ressurreição (cf. Rom 8,18) se revela a filiação da humanidade que forma o Corpo do Cristo – visto que os corpos dos membros do Corpo refletirão a glória do Filho (cf. Rom 8, 29; 2 Cor 3,18) – também a ressurreição do cosmos está unida à ressurreição dos corpo da humanidade ressuscitada no Ressuscitado: também todo o universo “geme com as dores do parto” (Rom 8,22), pois também está incluído na ressurreição enquanto dimensão efetiva e transformadora da salvação.¹⁴⁸

De facto, sob uma perspetiva panorâmica sobre o Novo Testamento, verifica-se que a ressurreição é apresentada como um evento salvífico. Neste sentido, a ressurreição diz respeito à salvação do homem inteiro – não uma imortalização da alma imaterial presa a um corpo material, afirmada por antropologias dualistas de povos vizinhos a Israel. Por outro lado, trata-se de uma salvação de toda a humanidade (iniciada em Cristo, continuada na Igreja e alargada a toda a humanidade) – não uma salvação de um indivíduo isolado: a ressurreição da pessoa não é ressurreição do ou como indivíduo, mas acontece com outros e noutros com quem a pessoa possui uma relação pessoal agápica. A ressurreição é apresentada ainda como uma salvação da realidade inteira, de toda a criação: não diz respeito somente à humanidade. Tudo se realiza e é finalizado pelo Pai, em Cristo por meio do Espírito. Como «a categoria *ressurreição* opera, pois, no Novo Testamento como abreviatura da salvação consumada»¹⁴⁹ tanto a ressurreição como a finalização escatológica se relacionam como duas dimensões da salvação. Uma salvação que não é

¹⁴⁸ Cf. Juan Luis Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación. Escatología* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996), 182-184.

¹⁴⁹ Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, 157.

desencarnada, privatizada nem desligada do mundo.¹⁵⁰ A *ressurreição*, o *éschaton* e a *salvação* são dimensões da mesma e única realidade.

A esta salvação está implicada a noção de *transformação* inerente à realidade da união agápica de Deus. «*Transformados*, é o que importa na mensagem bíblica da ressurreição. Na realidade, isso é o que importa também na mensagem neotestamentária da *parusia*». ¹⁵¹ Se a dimensão cosmológica estava presente na visão escatológica veterotestamentária da consumação da história, nesta, dar-se-ia uma transformação de toda a realidade, sem a anular, todavia. Daí a expressão tipicamente profética “novos céus e nova terra”. Com efeito, esta expressão e ideia encontram-se presente também no Novo Testamento (2 Pe 3,13; Ap 21,1), mas de forma renovada: aqui fala-se numa restauração renovada (*apokatástasis* – ἀποκατάστασις) de toda a realidade.¹⁵² Na verdade, por meio de variadas categorias, as diferentes perspectivas teológicas do Novo Testamento, apresentam a finalização da realidade como uma participação vital em Deus e uma união relacional entre a realidade total e Deus. No entanto, essa união implica uma transformação à imagem da transformação acontecida na ressurreição de Jesus.

Do mesmo modo que esta se situou nas coordenadas relacionais e pessoais de proexistência reveladas nesse mesmo evento, assim também a finalização transformadora de tudo – sob o ponto de vista da pessoa, de e em toda a humanidade, e de e em toda realidade – acontece nas quatro coordenadas relacionais e pessoais de proexistência da ressurreição de Jesus Cristo. São elas: a solidariedade e a intimidade máxima a permanente novidade; a absoluta transcendência pela e na alteridade.

Do mesmo modo que o Pai confirmou o Filho, também o Pai confirma a pessoa, a humanidade e toda a realidade criada por ele abraçadas: não as destrói, mas antes as faz ser efetiva e realmente. O que a pessoa, a humanidade e a realidade cósmica são, Deus as confirma e aquilo que elas estão chamadas a ser não é estranho ou desligado do que elas quando não estão totalmente finalizadas. Pelo contrário, em Deus, tudo reconhecerá que a finalização por Ele protagonizada diz aquilo que tudo procurava ser, mas que, por si, não conseguia. Isto diz a total e verdadeira imanência que se dá na finalização da realidade protagonizada por Deus e em Deus.

¹⁵⁰ Ruiz de la Peña, 157.

¹⁵¹ Ruiz de la Peña, 158.

¹⁵² Cf. Ruiz de la Peña, 182-184.

Se na ressurreição do Filho se deu e se revelou a total intimidade entre o Pai e o Filho, assim também acontece e acontecerá com toda a pessoa, toda a humanidade e toda a realidade universal – isto é, todas as diferentes dimensões incluídas na categoria de *natural*. No entanto, se nesta finalização transformadora não se anula a singularidade da pessoa, de toda a humanidade e de toda a criação, mas este evento diz estas realidades, importa dizer que o mesmo evento não condiz com estas realidades sob o ponto de vista destas. Melhor dizendo: a sua páscoa plena, a sua ressurreição, a sua finalização acontece sempre como e numa novidade total e superabundante. Como se trata de um evento *outro* enquanto realização máxima de uma *relação à imagem da relação em Deus entre o Pai, o Filho e o Espírito*, a finalização da pessoa, da humanidade e da criação surgirá para elas sempre como uma novidade, sem que seja algo estranho a elas. Mantendo-se sempre uma solidariedade face à pessoa, à humanidade e à criação, a finalização destas mantém-se sempre como um evento de *absoluta transcendência, alteridade*, situada dentro de um quadro relacional à imagem das relações entre o Pai, o Filho e o Espírito.

Por sua vez, a assunção escatológica como ação de assumir, integrar na sua própria vida toda a realidade por parte de Deus revela e efetiva uma mudança: não é indiferente para Deus a integração da humanidade e da realidade em Deus. Também se dá uma revelação e efetivação de uma transformação em Deus na integração da humanidade e do cosmos na vida intradivina. Do mesmo modo que, pela ressurreição do Filho, toda a ideia acerca de Deus muda, assim também no *éschaton* a experiência de Deus será distinta da que já foi feita pela humanidade na criação e na história, ainda que, por seguimento lógico, essa experiência nova não acontecerá como algo estranho.

Nessa união escatológica, a multiforme teologia neotestamentária assenta a sua abordagem na ideia de que, pelo pleno movimento proexistente de Deus para com toda a realidade assumindo-a em si ao submeter tudo em Cristo a ponto de Deus ser tudo em todos (cf. 1 Cor 15,28), toda a realidade num movimento proexistente relacional, se abrirá ao amor divino, se deixará submeter, unir a Deus pela participação na vida eterna do Pai e do Filho no Espírito. Como a finalização do natural pelo sobrenatural acontece nesta união entre Deus e toda a realidade, então a finalização do natural protagonizada pelo sobrenatural, isto é, a finalização escatológica da realidade criada, acontece nas mesmas coordenadas relacionais da união relacional, pessoal e proexistente entre o Pai, o Filho e o Espírito – anteriormente apresentadas.

Tudo isto, mostra a unidade da teologia neotestamentária da criação e também da relação entre natural e sobrenatural.

«Não há duas realidades, mas somente uma realidade, e esta é a realidade de Deus na realidade do mundo que foi revelada em Cristo. A realidade de Cristo abarca em si a realidade do mundo. O mundo não tem uma realidade própria independente da revelação de Deus em Cristo».¹⁵³

Há uma só realidade para os teólogos do Novo Testamento. Se há dualidade ontológica, é porque toda a realidade tem como essência o duplo movimento de proexistência, passivo e ativo, horizontal e vertical, revelado no evento Cristo. Como a criação é por causa, na e para a salvação, a ontologia é desde, na e para a salvação que é, por revelação, união pessoal e relacional proexistente entre proexistentes concretos. Do mesmo modo, a natureza, no seu ser aquilo que é, é desde, na e para a graça. Na perspectiva neotestamentária acerca da criação natural não há automatização da finalidade da criação acontecida em Deus pela recapitulação de tudo em Cristo, visto que nunca pressupõe uma finalidade escatológica da humanidade e da criação que decorra ou do endeusamento do natural, ou da naturalização da graça divina. O que há é uma divinização do natural, isto é, uma união relacional entre o divino e o natural, protagonizada pelo primeiro. Como essa união acontece por meio, na e para a graça, então a finalização da criação por parte de Deus é livre e gratuita e a aceitação dessa assunção por parte de toda a realidade é gratuita e livre.

«Não há necessidade mecânica nem causalidade determinista na obra da criação e da salvação de Deus. Trata-se na verdade pelo contrário, de que própria graça – o próprio Deus, como “Graça incriada” – criou a natureza capaz, por um lado, de receber a graça como o que é, quer dizer, como dom; e por outro, de que a natureza criada encontre nesse dom, que é a graça, a sua realização absoluta sem a qual não pode ser pensada».¹⁵⁴

Por isso, recorda Ruiz de la Peña relativamente à existência de uma dualidade relacional no Novo Testamento, mas não um dualismo soteriológico e assim também não um dualismo ontológico:

«Recusando o dualismo quanto à origem e quanto ao fim (não há dois princípios nem há dois fins), a Escritura estipula virtualmente que a ordem da natureza está chamada a desembocar na ordem da

¹⁵³ Dietrich Bonhoeffer, *Ética* (Barcelona, 1968), 135 ss., *apud* Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, 86.

¹⁵⁴ Castelao, «Antropología Teológica», 98.

“graça e da verdade”, na vida plenária de Cristo ressuscitado, sem que (supostamente) isto equivalha à identificação pura e simples da natureza e da graça, do profano e do sagrado, do progresso e do Reino de Deus. *A fé na criação é otimista, porque na sua lógica se inclui a esperança na consumação.* Enquanto noutras cosmovisões a questão da origem se refere exclusivamente ao passado, a ideia bíblica da criação refere-se tanto ao passado (tudo foi feito por Cristo), como ao presente (tudo subsiste em Cristo) e sobretudo, ao futuro (tudo será para Cristo). À luz do acontecimento-Cristo, a protologia torna-se escatologia em germen». ¹⁵⁵

Este princípio sobrenatural do natural no passado, presente e futuro, diz a permanente e única relação entre natural e sobrenatural: não há natural sem ser desde, no e para o sobrenatural: o natural está chamado à proexistência passiva e ativa que acontece dentro das coordenadas da novidade, transcendência pela alteridade, solidariedade e intimidade na união. O que existe é uma dualidade entre ambos que na união proexistente e proexistencial entre si ganha contornos ternários, ou melhor, trinitários. O que se dá na única finalidade do natural é uma plena união entre natural e sobrenatural protagonizada pelo sobrenatural e nessa união plena acontece o que acontece entre o Pai, o Filho e o Espírito.

Havendo sim esta dualidade vocacionada para a trindade – isto é, uma dualidade em relação de proexistência – não há espaço na visão bíblica qualquer vestígio de dualismo soteriológico e, por isso, ontológico, nem uniformidade soteriológico e por isso também não uniformidade ontológica.

Em termos antropológicos, não há contradição nem mistura entre o corpo e o Espírito, e em termos ontológicos, não há contradição nem mistura entre visível e invisível material e imaterial, etc. O que há é uma dualidade que pela ação do Espírito, se torna imagem da relação entre Pai, Filho e Espírito. O que há é uma ressurreição da carne pela *pneumatização* do corpo (1 Cor 15,44) e uma ressurreição do universo pela *pneumatização* da criação.

No entanto, a menção à natureza do homem no Novo Testamento aparece para dizer a dimensão do ser humano enquanto ser criado à imagem e semelhança de Deus, e, portanto, da sua singularidade face às outras criaturas, mas também para falar da sua condição frágil enquanto igualmente criaturas, que é de pecado e à espera de uma salvação sua dada por uma alteridade¹⁵⁶: há sempre a dimensão da continuidade na descontinuidade e da descontinuidade na continuidade na pessoa e humanidade;

¹⁵⁵ Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, 85.

¹⁵⁶ Cf. Ganoczy, «Naturaleza», 487.

humanidade e criação; realidade natural e sobrenatural, na medida em que há sempre continuidade e descontinuidade na relação entre o Pai e o Filho, entre o Pai e o Espírito; entre o Filho e o Espírito. A continuidade e a descontinuidade são marcas da relação proexistencial de Deus e, por graça e pela graça, também do natural nas suas diferentes dimensões.

As categorias de dualidade em relação à imagem da trinitária Relação divina; de continuidade e descontinuidade; transcendência e imanência situam-se todas elas no plano da relação pessoal e dinâmica entre o Pai e o Filho no Espírito vital dos dois. Toda a essência do natural, da sua finalização sobrenatural, bem como da relação entre este e o natural acontecem e situam-se dentro da relacionalidade pessoal de Deus. Neste sentido, a novidade da finalização da criação, a ressurreição dos mortos ou a vinda de Cristo não aparecem como tal ao homem, em primeira instância, por grandeza metafísica de Deus ou por causa da finitude e pequenez ontológica e racional da espécie humana. Acontece, pois, na medida em que a novidade se mostra como coordenada da relacionalidade proexistencial e essencial de Deus e, por graça, da realidade nele participante. Na visão neotestamentária da realidade, transcendência e imanência não são categorias situadas numa ontologia autossuficiente, mas dentro de um vital e dinâmico contexto de relacionalidade pessoal e proexistente.

Exemplo disso mesmo e igualmente representativo da visão cristã de sobrenatural e de natural em relação é o modo como o tempo é perspectivado no Novo Testamento dentro da tensão entre o *já* e o *ainda não*. O desenvolvimento das comunidades cristãs primitivas ao longo do primeiro século mostra a passagem de uma compreensão da vinda de Cristo, da *parusia*, do fim dos tempos em termos cronológicos para uma compreensão em termos relacionais e pessoais: a proximidade do Tempo finalizado diz a proximidade pessoal do Cristo Ressuscitado. É Ele que protagoniza o fim e finalidade do tempo e não o contrário.

Por isso, nos textos mais tardios do Novo Testamento, verifica-se que a *vinda* (de Cristo) diz mais a *presença ativa* autêntica e permanente de Cristo, enquanto Aquele Jesus, agora ressuscitado, no íntimo do crente, da humanidade e da criação. Esta presença ativa é o nome que se dá ao estado de máxima proexistência: alguém presente é alguém que é totalmente para um *outro* e que, por isso, está para o *outro*, no *outro* e aparece ao

outro desde o *outro*.¹⁵⁷ Diz que «a redenção já aconteceu nalgo mais que uma figura ou anúncio: na realidade da sua virtude transformadora».¹⁵⁸ Como aquele que vem é o Ressuscitado, então aquele que vem é o máximo proexistente, o máximo autodoador. Esta presença é a mais efetiva que pode, portanto, haver e, por isso, a presença do Ressuscitado (em *vinda* como Jesus *Confirmado* pelo Pai) é ainda mais real, verdadeira, ativa e efetiva que a do mesmo Jesus na história: a proexistência atual do Ressuscitado é para todos e para tudo em todos e em tudo.

Se o fluxo do eterno na história diz esta máxima proexistência relacional, a tensão entre o *já* e o *ainda não* do *éschaton* diz as quatro coordenadas relacionais dessa proexistência: o *já* diz a solidariedade e a intimidade máxima do eterno face à história: a finalização da história não lhe é nem será estranha nem lhe surgirá como um acrescento. Será efetiva e realmente a história a ser aquilo que ela verdadeiramente é e está chamada a ser. Por outro lado, o *ainda não* diz a permanente novidade e a absoluta transcendência pela e na alteridade: a finalização da história não deixará de ser para ela uma novidade por ser algo protagonizada como e por uma alteridade. Será sempre um evento de graça.

Mais uma vez, o que se assiste é a presença da marca relacional. Agora na dinâmica de existência e finalização do tempo: também na história, o que dita a sua essência e a sua plenitude é algo marcado pelas mesmas coordenadas relacionais que caracterizam a relação pessoalíssima entre o Pai e o Filho no Espírito. Para o Novo Testamento, tudo é graça e a graça é tudo na união com a natureza. Por isso, todo o natural é desde, no e para o sobrenatural sem que isso seja uma anulação para o natural ou uma automatização para o sobrenatural: trata-se sempre de algo livre, gratuito, enquanto essência e relação agápica de proexistência em tudo e entre tudo.

1.2. FUNDACIONALIDADES PATRÍSTICAS

No período da Patrística, verifica-se um primeiro desenvolvimento gradual da reflexão em torno da questão da relação entre natural e relacional, embora de modo indireto. Trata-se, na verdade, de um contributo dado a uma questão levantada séculos depois e, portanto, o que se verifica é uma abordagem implícita, inconsciente e indireta da problemática ao refletir de modo direto outras questões associadas e debates teológicos

¹⁵⁷ Cf. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, 114-115.

¹⁵⁸ Cf. Ruiz de la Peña, 117.

emergidos do contexto histórico-teológico. Com efeito, o contributo patrístico para a problemática desta investigação emergiu, por um lado, a partir da necessidade de se assumir um posicionamento e uma reflexão diante da questão da graça, bem como da maneira como se poderia fazer uma leitura cristã da realidade natural, cósmica e da antropológica. Na verdade, se a linha neotestamentária assumia de modo ambivalente o conceito de natureza, a reflexão em relação à natureza e a uma conceção cristã dela fora sublinhada e intensificada no período patrístico, de modo explícito e num contexto helénico que propiciava, por motivos filosóficos, esta mesma reflexão.¹⁵⁹

Na diversificada teologia patrística verifica-se uma ambiguidade quanto à visão negativa ou positiva face à perspectiva com que os primeiros teólogos cristãos tomavam a natureza – daí Agostinho de Hipona dizer «a natureza nada mais é do que o que se pensa ser uma coisa da sua espécie»:¹⁶⁰ na luta contra o gnosticismo e nas respostas face a todas as tendências dualistas, a natureza era tida como algo positivo, querido, criado e amado por Deus;¹⁶¹ mas quando esta era assumida como dizendo respeito ao estado atual degradado pelo pecado do mundo e da natureza humana, a *physis* era tomada de modo depreciativo. A primeira tendência fora privilegiada numa primeira fase, sobretudo entre os séculos II e IV, e no oriente, enquanto que a segunda tendência fora privilegiada sobretudo numa fase posterior – a partir do século IV – principalmente no ocidente europeu.

Neste sentido, no primeiro impulso, os Padres da Igreja abordam a questão que atualmente pode ser descrita como se tratando da relação entre natural e sobrenatural, num contexto de resistência face ao gnosticismo e refutando a sua visão dualista típica da interpretação platonista¹⁶², dos marcionitas ou dos valentinianos. Esta perspectivava toda

¹⁵⁹ Cf. Boulnois, «Nature», 786.

¹⁶⁰ Agostinho de Hipona, *Sobre os costumes da Igreja Católica e os costumes dos Maniqueus*, 2, 2, PL 32, 1310.

¹⁶¹ Cf. Bouyer, «Nature», 456. Cf. Wolfgang Schoberth, «Nature», em *The encyclopedia of Christianity*, ed. Erwin Fahlbusch et al., trad. Geoffrey W. Bromiley, vol. 3 (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 2003), 711.

¹⁶² Cf. Giovanni Reale, *História da filosofia antiga*, 2, trad. Henrique Vaz e Marcelo Perine (São Paulo: Edições Loyola, 1994), 75-78. Cf. Giovanni Reale, *Para uma nova interpretação de Platão. Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas”*, trad. Marcelo Perine (São Paulo: Edições Loyola, 1997), 203-204. A partir destas leituras, verifica-se que, com rigor e precisão hermenêutica, não existe um dualismo ontológico em Platão, mas sim um dualismo antropológico. Todavia, a interpretação de Aristóteles e leituras posteriores da obra platónica levaram à associação do pensamento original de Platão com um dualismo não só antropológico, mas também ontológico. A afirmação da dualidade no pensamento de Platão desencadeou, todavia, hermenêuticas que assumiram um dualismo platónico assim designado num sentido lato e amplo da visão platónica da realidade. A afirmação nesta investigação dum *dualismo platonista* propõe-se a designar assim a visão dualista do paradigma dos círculos hermenêuticos de Platão e não tanto do pensamento original do autor helénico.

a realidade como sendo movida e formada por dois princípios e realidades colocadas em paralelo de igualdade e estando separadas, opostas, contraditas e em disputa uma com a outra: um princípio mau plasmado supostamente na matéria e um princípio bom, imaterial e invisível, plasmado no divino invisível e a-histórico. Segundo esta visão, de um modo geral, a natureza era má e algo negativo: o crente, sendo de natureza meramente subjetiva, a-sárquica e meramente psíquica, devia afastar-se do mundo, da história, do corpo e da natureza cósmica, aspirando pelo seu próprio esforço ético e intelectual à realidade boa e separada do divino a-histórico.¹⁶³ Contrariando esta visão, Padres da Igreja, como por exemplo Justino ou Taciano, assumiram a natureza como sendo algo positivo, querido, e amado por Deus pois toda a realidade, incluindo a matéria, tinha sido criada por Deus, não sendo então a expressão dum princípio mau, mas como sendo algo bom e bom desde sempre. Aliás, recorda-se a presença de Deus no mundo na sua totalidade como Vivente que vivifica todos os seres vivos (cf. Jr 23,24; Sl 139. 104, 29; At 17,28).¹⁶⁴

Sendo esta criação feita a partir do nada e por vontade, ação e iniciativa divina, então a natureza não poderia ser algo de eterno, oposto ou colocado em pé de igualdade com o divino. Na Encarnação, não havia, portanto, nenhum tipo de contradição, engano ou ilusão na assunção divina da humanidade em Jesus Cristo.

Ora, para salientar a ideia de desigualdade entre a natureza criada e o divino a fim de refutar a visão dualista e ainda para sublinhar a ideia de que a natureza não era expressão dum princípio mau, eterno e paralelo a um bom, mas que era realidade criada por um Criador, alguns Padres da Igreja destacaram a dimensão de superioridade, distinção, e alteridade de Deus, do sobrenatural face à criação, à natureza. Por exemplo, bebendo da perspectiva de Platão para o qual o que atualmente pode ser dito com a categoria de *sobrenatural* pode ser aplicado à ideia de *Bem*, enquanto substância superior¹⁶⁵ Justino referiu que Deus morava «além de toda a essência» (*epekeina pasês ousias*). Mais tarde, outros padres, como Gregório de Nazianzo, diriam «acima das essências»,¹⁶⁶ ou ainda para outros, «além do mundo ou do céu».¹⁶⁷

¹⁶³ Cf. Giulia Sfameni Gasparro, «Dualismo», em *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*, org. Angelo Di Berardino, trad. Cristina Andrade, 1ª ed., (Petrópolis, RJ: Vozes, 2002), 435-436.

¹⁶⁴ Cf. Gregersen, «Natur», 100.

¹⁶⁵ Platão, *A República*, VI, 509b. Cf. Reale, *Para uma nova interpretação de Platão*, 253.

¹⁶⁶ Gregório de Nazianzo, *Discurso Sexto*, 12, PG 35, 737B.

¹⁶⁷ Cf. Olivier Boulnois, «Surnaturel», em *Dictionnaire critique de théologie*, ed. Jean-Yves Lacoste, 1ª ed., (Paris: Presses Universitaires de France, 1998), 1113.

Também Orígenes, ao entrar em contacto com o texto de Rm 11,24 que alude ao enxerto *contra natureza* (*parà phusin*) do ramo da oliveira selvagem enquanto representação da comunidade de cristãos vindos do paganismo na oliveira franca (povo de Deus), estabeleceu uma relação entre o termo *hyper phusin* (acima da natureza) e *parà phusin* (contra natural). Neste sentido, Orígenes, ao referir que que na Incarnação não existia então uma contradição da natureza humana (como se esta fosse má) e a natureza divina, diz que o que era oposto à natureza criada era mau ao estar contra uma criação que é em si boa por ser criada e querida por Deus, mas também refere que nada pode ser contra a natureza das coisas feitas por Deus, mas que há coisas que estão acima da natureza: estas são as coisas que Deus pode fazer elevando o homem acima da natureza humana,¹⁶⁸ fazendo-o participar da vida e da natureza divina. É, portanto, o sobrenatural que possibilita a realização, o comprimento, a plenitude do natural.

Única e exclusivamente é Deus quem faz o homem participar da vida e da natureza divina, participação essa que era vista pelos primeiros Padres da Igreja como sendo a finalidade escatológica da história da salvação. Na verdade, «a patrística grega desenvolve uma doutrina da graça integrada na perspectiva universal da história da salvação».¹⁶⁹ Assim refere Viorel Mehedintu:

«A teologia patrística (...) entende por "graça" o ato divino onipotente, incondicionado, imerecido, gratuito e amoroso da criação do mundo e da humanidade, da redenção em Cristo (Soteriologia), da apropriação da redenção na igreja no poder do Espírito Santo, da nossa libertação do domínio do pecado, e da nossa renovação até à consumação escatológica (Escatologia). Por isso, o termo "graça" representa todo o ato de criação, redenção e providência de Deus em Jesus Cristo pelo Espírito Santo (Salvação)».¹⁷⁰

É precisamente numa leitura histórico-salvífica universal que estes teólogos, como por exemplo, Ireneu de Lião, integram a doutrina da graça como dom de Deus enquanto acontecimento salvífico correspondente à *oikonomia* divina na qual Deus conduz pedagogicamente o homem à participação na sua vida e natureza divina, para a qual o homem e toda a criação, toda a natureza, foram criados. Os Padres da Igreja vão sublinhar a importância da vivência dos crentes de acordo com a graça, atendendo às exigências éticas da vida nova segundo o dom da graça, algo frisado já desde a primeira metade do

¹⁶⁸ Cf. Orígenes de Alexandria, *Contra Celso*, V, 23, PG 11, 695A.

¹⁶⁹ Faber, «Grâce», 500.

¹⁷⁰ Viorel Mehedintu, «Grace», em *The encyclopedia of Christianity*, ed. Erwin Fahlbusch et al., trad. Geoffrey W. Bromiley, vol. 2 (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 2001), 453.

século II, aquando de um forte pendor parenético colocado por autores cristãos nos seus escritos. De facto, apresentando o Novo Testamento como conteúdo da graça o dom de Deus na dádiva do seu Filho e dom do próprio Espírito pelo qual os homens que o recebem se tornam filhos no Filho,¹⁷¹ os escritos neotestamentários não deixaram também de sublinhar a importância da vivência dos crentes de acordo com a graça. Com efeito, foi este segundo filão associado às exigências éticas da vida nova segundo o dom da graça o mais focado e desenvolvido por parte dos Padres Apostólicos, sobretudo os de tendência mais monástica.¹⁷²

Isto levou autores como Clemente e Orígenes de Alexandria, a ligarem este dom à deificação enquanto processo espiritual de cooperação do crente com a graça que eleva o homem e a natureza à sua elevação, e transcendência, possibilitadas, conduzidas e proporcionadas por Deus. De facto, Clemente de Alexandria argumenta que o cristão – *homem gnóstico* - «remonta à semelhança perfeita com Deus graças à filantropia divina»,¹⁷³ *filantropia* essa que se constitui como um outro termo para dizer o dom salvífico de Deus na sua economia ao homem.

«Orígenes [...], tentando explicar, à luz da *regula fidei*, todo o sentido do universo, origem e fim, insiste fortemente no papel da liberdade dos seres racionais em todo este processo da saída e de retorno. Por esse motivo, ele distingue as duas criações: a primeira dos seres racionais, a segunda (infralapsária) do mundo material, anunciando assim a temática da *felix culpa*, segundo a qual a encarnação do Verbo reconduz mais maravilhosamente ao estado primitivo. Ao mesmo tempo, Orígenes acentua que o processo espiritual do homem livre, a sua transformação sobrenatural [...] se fazem por meio do Logos no Espírito Santo [...] e isto em virtude da graça do batismo [...].»¹⁷⁴

Verifica-se, portanto, uma articulação entre a graça e as obras, esforço e liberdade humana na colaboração com essa graça, e por isso, uma harmonia entre natural e sobrenatural no âmbito soteriológico e espiritual, onde não deixa de estar presente que o cumprimento da transformação espiritual do homem se deve em primeira, mediana e última instância, à graça sobrenatural divina.

«Isso foi dado já em Leôncio de Bizâncio: dir-se-á, portanto, que as operações conformes à natureza são simplesmente humanas, enquanto que aquelas que vão contra a natureza são depravações, mas

¹⁷¹ Cf. Bouyer, «Grâce», 285-286.

¹⁷² Cf. Faber, «Grâce», 500.

¹⁷³ Basilio Studer, «Graça», em *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*, org. Angelo Di Berardino, trad. Cristina Andrade, 1ª ed., (Petrópolis, RJ: Vozes, 2002), 639.

¹⁷⁴ Studer, «Graça», 639-640.

que aquele que se eleva estenda a sua capacidade e chegue, graças a Deus, a atos acima da natureza». ¹⁷⁵

Deste modo, neste primeiro impulso dado pela reflexão patrística, verifica-se a defesa de uma ideia de que «salvação, deificação e dom do Espírito ocorrem de acordo com a graça e não de acordo com a natureza, não por destruição ou negação, mas elevando-a acima de si própria». ¹⁷⁶ Efetivamente, «[...] os grandes ideais de fé, o martírio e a virgindade, não se realizam pelo esforço humano, mas somente com a graça do Espírito Santo, e são por isto uma demonstração evidente da novidade da religião cristã [...]». ¹⁷⁷

Ireneu de Lião, Clemente, e Orígenes de Alexandria e outros teólogos, foram então abrindo caminho para um segundo impulso desenvolvido nos séculos IV e V da problemática da relação entre o que hoje se pode dizer do natural e do sobrenatural, contribuindo para que ela se tornasse mais densa e complexa. Nesse processo tiveram um forte impacto o desenvolvimento das reflexões em torno da graça e das reflexões em torno da natureza, ambas promovidas pelo seguimento de dois filões de pensamento ocorridos no universo do exercício teológico: um relacionado com a maturação da doutrina cristológica e pneumatológica em volta da perspectiva da deificação ao mesmo tempo que se afirmava de modo mais vincado a divindade do Filho e do Espírito Santo ¹⁷⁸, e assim ligado aos debates trinitários, cristológicos e pneumatológicos; e um outro relacionado com a querela entre Pelágio da Bretanha e Agostinho de Hipona. O primeiro originou a consciência de que a graça era a própria Trindade a dar-se ao homem, bem como a distinção e esclarecimento da relação entre *natureza* e *pessoa* em Deus e em Jesus Cristo; e o segundo filão originou a distinção e esclarecimento da relação entre natureza e graça.

Relativamente ao primeiro filão relativo aos debates trinitários, cristológicos e pneumatológicos, importa olhar primeiramente para os avanços que estes proporcionaram na doutrina sobre a graça.

«Na discussão da obra salvífica do Pai, do Filho e do Espírito Santo, a função da graça emerge claramente. As decisões dogmáticas tomadas no século IV sobre a Trindade e a Cristologia não devem ser ignoradas como pano de fundo da compreensão da graça. É sob esta luz que devemos ver

¹⁷⁵ Cf. Boulnois, «Surnaturel», 1113. Leôncio de Bizâncio, *Contra Nestorianos e Eutiquianos*, I, 2 PG 86, 1333AB.

¹⁷⁶ Boulnois, «Surnaturel», 1113.

¹⁷⁷ Studer, «Graça», 639.

¹⁷⁸ Cf. Faber, «Grâce», 500.

a relação da graça com a Trindade e o quadro soteriológico e cristológico das afirmações sobre a função da graça». ¹⁷⁹

Embora tivessem surgido autores que incidiam mais no aspeto cristológico, como Ireneu de Lião, e outros que sublinhavam mais o aspeto pneumatológico, como Atanásio de Alexandria, a graça fora definida em simultâneo cristológica e pneumatologicamente pois a graça realizada na encarnação e redenção com a morte e ressurreição de Cristo, tornava-se uma realidade presente na Igreja pelo Espírito Santo e fundido pelo Pai através do próprio Ressuscitado:

«Uma vez que a graça e a verdade vieram por Jesus Cristo (João 1:17), a história da salvação em Cristo torna-se um evento presente na fé através do Espírito que Cristo enviou (João 16:7). Cristo e o Espírito Santo estão inseparavelmente ligados na sua ação na economia da salvação. A graça do Espírito Santo está relacionada com a obra redentora de Cristo (João 15,26; 16,14), o que não significa que esteja de modo algum subordinada à graça do Filho (V. Lossky). Cristo envia-nos o Espírito, e o Espírito coloca-nos em relação com Cristo, mas não apenas como um mediador instrumental. A graça do Espírito Santo é em si mesma uma força hipostática». ¹⁸⁰

Assim, a graça encontra-se questionada na ligação do cristão com a sua filiação à imagem do Filho, por meio da ligação com a ação regeneradora do Espírito e assim com a habitação *pericorética* na vida intratrinitária das três Pessoas da Santíssima Trindade.

«O pensamento patrístico sobre a graça tem sempre uma referência trinitária. Receber a graça é, portanto, receber o Deus trinitário. Pela sua graça, Deus não dá algo de si mesmo, mas dá-se a si mesmo. A inseparabilidade da graça da essência de Deus e o modo pericorético de existência das hipóstases divinas explicam porque é que a presença de uma pessoa inclui a das outras [...]. A graça não está monisticamente relacionada com uma pessoa da Trindade. Há uma só graça; o único Deus e cada uma das hipóstases divinas são sua fonte e doador (Rm 1,7; 5,5; 1Cor 15,10)». ¹⁸¹

Neste sentido, a patrística grega apresenta a graça como aquilo que muitos séculos depois Karl Rahner chamaria de *autocomunicação* de Deus: a graça é o próprio Deus a dar-se à humanidade, é o Pai a dar-se pelo Filho no Espírito Santo ao homem a fim de que este participe da e na relação intratrinitária. A graça não é, portanto, algo que Deus tem, mas é o que Deus é em si e na sua economia:

¹⁷⁹ Mehedintu, «Grace», 453.

¹⁸⁰ Mehedintu, 453.

¹⁸¹ Mehedintu, 452-453.

«A graça não é um poder divorciado das pessoas divinas, mas a sua própria operação direta e pessoal (...) Tal como a compaixão e o amor de Deus, ambos considerados como graça, não são algo que Deus envia aos seres humanos sem se comunicar também a eles, assim também a graça é o efeito pessoal imediato de Deus nos seres humanos. Deus não tem um "inventário da graça" a partir do qual distribui a graça aos seres humanos; antes, ele é ele próprio gracioso e, portanto, está ele próprio presente e ativo quando envia a sua graça. A realidade da graça torna-se a experiência da graça. A graciosidade de Deus não é uma característica transcendente da sua essência. Pelo contrário, ele está a comunicar-se ou a mediar-se aos seres humanos, e só por essa razão eles podem experimentá-lo como o Deus gracioso».¹⁸²

Assim perspetivando a mesma questão a partir do lado da humanidade e da totalidade da criação, se a natureza encontra razão de ser no divino, também ela é assumida e encontra a sua razão última de ser no divino: para os padres orientais, a redenção de toda a Criação consistia na divinização da natureza criada, a qual correspondia à participação da natureza criada em Deus pela participação em Igreja, pelo Espírito, no Filho.¹⁸³

«Sem usar a palavra “sobrenatural” os Padres da Igreja consideram que o homem foi criado à imagem de Deus, em Cristo e para Cristo: recebeu as prerrogativas divinas que são o pensamento, a liberdade, a imortalidade, o domínio sobre natureza e tal é feito tendo em vista a plena semelhança com Deus, que concluirá esta imagem. Ele está destinado a viver eternamente em Deus, a entrar no movimento da vida trinitária e a atrair para ela toda a criação».¹⁸⁴

Dizendo respeito à autocomunicação de Deus e à participação em Deus pela deificação, a graça diz a transcendência de Deus, a sua essência, a Trindade Imanente, bem como a sua imanência, a sua revelação, a Trindade Económica.¹⁸⁵ Assim, «essencial para a filiação sobrenatural, diz Gregório de Nissa (ca. 330-ca. 395), é a participação pela graça. Tornar-se um filho de Deus é uma graça que transcende em abundância a nossa natureza humana».¹⁸⁶ A adoção filial, a deificação, a assemelhação com Deus, a *theosis*, acontece, concretiza-se e realiza-se graças à ação salvífica do próprio Deus de autodoação ao homem, tendo como nome essa autoentrega, o nome de graça divina:

¹⁸² Mehedintu, 454.

¹⁸³ Cf. Ganoczy, «Naturaleza», 488.

¹⁸⁴ Boulnois, «Surnaturel», 1113.

¹⁸⁵ Cf. Faber, «Grâce», 500.

Esta articulação acabaria por ser desenvolvida mais tarde, já nos séculos XIII-XIV em contexto oriental ortodoxo com Gregório Palamas o qual desenvolveu a reflexão sobre a graça em torno da pneumatologia e da sacramentologia pois, segundo este autor, a deificação ocorre em ambiente litúrgico no qual a graça, vida divina entregue como dom ao homem pela vida de Cristo por meio da ação pneumatológica, torna o homem semelhante a Deus e participante na comunhão intratrinitária.

¹⁸⁶ Mehedintu, «Grace», 453.

«Alcançamos a semelhança divina, ou theosis [...], com a ajuda da graça divina. Basílio (ca. 330-79) atribui à graça, como operação do Espírito, um novo poder formativo. Ela modela a nossa semelhança divina, tornando-nos conformes à imagem do Filho de Deus [...]. Entre os resultados da graça batismal, Basílio menciona o perdão dos pecados, a força vivificante, um novo começo de vida e o renascimento do alto [...]».¹⁸⁷

Dada esta articulação entre a ação de Deus que modela a participação do cristão em Deus e conforma o primeiro ao segundo; e a ação do fiel em ambiente comunitário-litúrgico como resposta a este dom de graça recebido, «a teologia patrística não considerava a ação humana e a obra da graça como antitéticas»:¹⁸⁸

«Subjacente à discussão da relação estão os pressupostos fundamentais de que a graça é decisiva e uma necessidade absoluta para a salvação, que não é dada com base na realização humana, mas é concedida gratuitamente, que é uma iniciativa misericordiosa de Deus, e que somos totalmente incapazes de alcançar a salvação por nós próprios. A única questão é se, como colaboradores de Deus depois de termos recebido a graça, contribuimos de alguma forma para a nossa salvação».¹⁸⁹

A esta questão a patrística grega respondeu com a chamada doutrina do *sinergismo* a qual mostra que a «cooperação entre Deus e nós é um pensamento comum aos Padres. É de importância decisiva que neles a necessidade absoluta das obras não obscureça de modo algum a necessidade absoluta da graça».¹⁹⁰ Esta cooperação não deve ser tomada como se o fiel fosse um corredentor, mas sim como um colaborador de Deus, já que ele recebe a graça não de modo passivo, mas sim ativo.¹⁹¹ Na verdade, o interesse da articulação entre graça e liberdade humana encontra-se presente sobretudo nos ambientes monásticos e, por exemplo, para Gregório de Nissa, «a graça acrescenta-se à ação humana, e não vice-versa, sendo a mais poderosa»,¹⁹² e João Crisóstomo «considera a graça como força que impele a alma a fazer o bem, com a condição de que esta a tenha merecido. Todavia, não deixa de recordar que Deus faz a maior parte, de tal forma que a recompensa das boas obras é um dom da graça».¹⁹³

«De uma parte, fazem derivar a salvação do homem seja de Cristo, *verdadeiro* Deus, seja do Espírito Santo, igualmente *verdadeiro* Deus, isto é, da Trindade, conhecida somente por meio da revelação e, por isto, mistério incompreensível. Doutra parte, afirmam claramente que a filiação divina é

¹⁸⁷ Mehedintu, 453.

¹⁸⁸ Mehedintu, 454.

¹⁸⁹ Mehedintu, 454.

¹⁹⁰ Mehedintu, 454.

¹⁹¹ Cf. Mehedintu, 454.

¹⁹² Studer, «Graça», 640.

¹⁹³ Studer, 640.

unicamente devida vontade condescendente do Pai por motivos superiores à simples existência criada e corruptível. E há mais [...] Deus, não se contentando com reconduzir o homem ao paraíso, mas querendo assegurar a salvação do gênero humano, garantindo-a com a encarnação do seu Filho, demonstrou do modo mais claro possível que a salvação do homem se deve à sua graça». ¹⁹⁴

Deste modo, a partir de uma reflexão em torno da graça, os Padres da Igreja, ao assumirem a graça como dizendo respeito à própria essência divina em si, mas que, em si, se constituía uma realidade em movimento de saída de si mesmo para um alter que era a realidade criada, cósmica e humana, mostravam que assumiam o que atualmente se pode dizer com o conceito de *sobrenatural*, como uma realidade salvífica dinâmica, cuja essência não se explica meramente por si mesma, mas que subsiste numa *ek-sistência*, existe *ek* (para fora) *stintindo* (sendo) para fora de si. Sendo Deus *Agapê*, os Padres da Igreja assumiam o divino como sendo uma realidade que só sabe ser o que é numa dinâmica de autodoação e de movimento em autoentrega, revelação, *paraousia*, numa história salvífica de autorrevelação num vetor orientado para uma alteridade que é a natureza criada, humana e cósmica.

Assim sendo, se o divino, o sobrenatural não existe sem ser em autodoação e revelação a uma alteridade criada, que é a realidade humana e natural, então a patrística fazia coincidir Deus, o sobrenatural com a graça, e assumia essa realidade como sendo capaz de ser recebida pela alteridade a quem se autorrevela: o sobrenatural não se constituía, portanto, como realidade separada da realidade humana e natural, mas como sendo, em si e para o seu *alter*, uma realidade distinta, mas com uma essência capaz de ser acolhida a fim de que o seu alter pudesse aderir a si e participar de si. O sobrenatural, Deus, não existe, não é, algo que não possa ser colhido pelo natural, pela natureza humana. E, se se constitui como esse movimento de doação e revelação, dá-se, de modo gratuito, mas não automático ou necessário, ao homem para que ele possa participar de si – participação na Santíssima Trindade que se constitui como salvação do homem. O sobrenatural não existe como tendo um rumo e um movimento, separado do natural. Por sua vez, o natural não existe sem que a sua finalidade não esteja no sobrenatural: só o sobrenatural garante, move e concretiza a realização e plenitude do natural.

Importa, portanto, olhar ainda para o primeiro filão ligado aos debates trinitários, cristológicos e pneumatológicos, sob o prisma e a vertente dos avanços que estes proporcionaram na reflexão sobre a natureza.

¹⁹⁴ Studer, 640.

Não havendo a pretensão de elaborar uma análise histórica exaustiva sobre a reflexão trinitária e cristológica, importa somente recordar que, na afirmação de que Deus é único na sua essência e que as pessoas divinas participam dessa natureza, os Padres Capadócijs assumiam como equivalente ao termo *physis*, a palavra *ousia* para dizer essa natureza, e que o conceito de *homousiós*, ou seja, *consubstancial* de I Niceia, significava ser *conatural*, daí a posterior afirmação de Cirilo de Alexandria de que «Deus é uma natureza em três pessoas (*hypostásis*)». ¹⁹⁵

Partindo da convicção de que o *Logos* de Deus não poderia ser uma mera palavra pronunciada ou uma atividade do próprio Deus, mas «deveria ser uma realidade independente», ¹⁹⁶ e, portanto, uma *ousia* distinta, surgiu o perigo de se cair na compreensão de haver diferentes naturezas ou graus de divindade, perigo este acentuado com a expressão alternativa de *três hypostasis* de Orígenes, termo este que, para os latinos, traduzia *substantia*. Por seu turno, para os origenistas, o uso latino da expressão *una substantia*, parecia estar a indicar a ideia de que Deus era apenas uma só *pessoa*. ¹⁹⁷ O I Concílio de Niceia, opondo-se ao arianismo, acabou por referir que o Filho é *homousios* (da mesma *ousia*, *consubstancial*, *co-essencial*) ao Pai e que o Primeiro provém do Segundo, embora não tivesse sido atacado o uso da expressão *três hypostasis* ao mesmo tempo que no Oriente se continuou a sublinhar a realidade distinta do Pai, Filho e Espírito Santo.

Esta questão viria a ser resolvida mais tarde aquando da emergência do uso da expressão *uma hipóstase* em três Pessoas difundido por Atanásio de Alexandria, mas explicada por ele no concílio de Alexandria de 362 no qual refere que a expressão não deveria ser lida como se dissesse uma mistura das três Pessoas divinas, e que não condenava a expressão *três hypostasis*, não achando que ela dizia uma separação entre as três Pessoas. Assim, esta última seria a usada pelos Padres Capadócijs que estabilizaram na visão ortodoxa a fórmula “*três hypostasis*, mas uma *ousia*”. *Ousia* passava a ser o termo difundido para dizer uma natureza de Deus da qual apenas se poderia compreender, todavia, as suas atividades ou *energias*. ¹⁹⁸

¹⁹⁵ Cirilo de Alexandria, *Contra Juliano*, 8, PG 76, 904C.

¹⁹⁶ Christopher Stead, «Ousia», em *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*, org. Angelo Di Berardino, trad. Cristina Andrade, 1ª ed. (Petrópolis, RJ: Vozes, 2002), 1055.

¹⁹⁷ Cf. Stead, «Ousia», 1055.

¹⁹⁸ Cf. Stead, 1055-1056.

«Origines já havia oposto a Trindade, inteiramente incorpórea, aos seres racionais, mas a discussão sobre o origenismo de Ario levou os defensores de Nicéia a elaborarem uma distinção mais nítida entre a Trindade e as criaturas. Na lógica desta distinção, eles discernem também entre Cristo, Filho de Deus *per naturam*, e os homens, unidos entre si *per naturam*, mas filhos de Deus *per adoptionem* ou *per gratiam*. Na luz desta dupla distinção, a sua doutrina sobre a salvação gratuita toma contornos mais precisos».¹⁹⁹

Na verdade, ao distinguir de modo radical entre o Deus Criador, e as criaturas criadas pela Sua vontade (e assim marcando uma distinção entre sobrenatural e natural) Niceia «induziu a aprofundar a distinção entre o divino e o humano em Cristo e a estabelecer o princípio da união destes dois elementos bem distintos na única pessoa do Verbo divino».²⁰⁰

Com efeito, no âmbito cristológico, foram acentuadas as confusões e mal-entendidos gerados pelo termo aplicado ao conceito de *natureza* e qual a perspectiva sob a qual esta era tomada. A título de exemplo tem-se as diferenças de perspectiva entre Atanásio de Alexandria e Apolinário de Laodiceia. O primeiro, querendo marcar que no evento da encarnação nunca deixa de haver unidade em Deus, O qual incarna para salvar os homens e, participando da sua humanidade, faz com que eles participem por sua vez da natureza divina, enquanto que o segundo, ao tentar sublinhar que Jesus Cristo era a autêntica encarnação da natureza divina, acabou por exagerar na sua intuição e proclamar a afirmação monofisita de que em Cristo havia uma única natureza (*physis*) «no sentido de natureza concreta, fonte de ação, enquanto a humanidade assumida pelo Logos divino seria carente de alma (ou ainda só de vouç = princípio de racionalidade)».²⁰¹

Cirilo de Alexandria, pensando que esta ideia pertencia a Atanásio, acabaria por sublinhá-la e difundi-la, proclamando a existência de uma única hipóstase e de uma única natureza em Cristo. Contestando esta tendência para a mistura de naturezas em Cristo e apara a anulação da sua natureza humana, teólogos antioquenos acabaram por falar de duas hipóstases, enquanto duas naturezas, humana e divina, unidas para formar uma só pessoa (*prosopon*), correndo assim o risco de afirmar uma separação e uma divisão entre as duas naturezas de Jesus, tendência essa que acabaria por ser chamada de nestorianismo. Arranjando uma posição de equilíbrio e autêntica com a verdade da Revelação, o Concílio de Calcedónia determinou de modo assertivo uma definição do conceito de natureza: «em

¹⁹⁹ Studer, «Graça», 640.

²⁰⁰ Basilio Studer, «Criação», em *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*, org. Angelo Di Berardino, trad. Cristina Andrade, 1ª ed., (Petrópolis, RJ: Vozes, 2002), 353.

²⁰¹ Manlio Simonetti, «Monofisitas», em *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*, org. Angelo Di Berardino, trad. Cristina Andrade, 1ª ed., (Petrópolis, RJ: Vozes, 2002), 957.

Cristo, coexistem as duas naturezas, humana e divina, íntegras e completas, sem mistura, transformação, e divisão, num único prosopon e numa única hipóstase, de forma que Ele é consubstancial ao Pai segundo a divindade e consubstancial a nós segundo a humanidade». ²⁰²

Cristo é uma só pessoa divina em duas naturezas, divina e humana,²⁰³ sendo esta relação entre as duas naturezas sem mistura, sem transformação, sem divisão, sem separação. Em Cristo, Mediador entre Deus e os homens, encontrar-se-ia, portanto, o modo como natural e sobrenatural se relacionam: duas realidades distintas, mas não opostas que se relacionam sem mistura, sem transformação, sem divisão e sem separação. Sendo o Filho uma pessoa divina, é a natureza humana a ser elevada.

«O homem Jesus não é uma anomalia do humano que deva ser explicada, mas pelo contrário, a meta e norma, desde as quais há que explicar a nossa humanidade como forma proficiente. [...] Que só se tenha dado num e não em todos os homens, é o sinal manifesto de que não é uma possibilidade que nasça a partir de baixo. O que aconteceu uma vez em Jesus é fruto de uma natureza atuada direta e inovadoramente por Deus, não atuável pelo próprio homem. A natureza humana tem capacidade recetiva obediencial para dar esse salto ao limite e receber esse salto do limite. Mas uma coisa é o que é nosso por realização de possibilidades recetivas do nosso ser, atuadas por outro; e outra coisa é o que nós podemos fazer sozinhos por nós mesmos. A afirmação do “sobrenatural cristão”, situa-se entre dois abismos: o extrinsecismo e o imanentismo. Se a encarnação se se tivesse dado em todos os homens, não haveríamos tido distância suficiente para perceber que ser homem não é ser Deus e que a vida humana, como expressão da vida trinitária, é uma possibilidade da Trindade a respeito da vida humana, não da vida humana a respeito da Trindade. [...] O prometeísmo e a mística pagã por contraposição ajudam-nos a ver as profundidades da fé como realidade do homem e como graça de Deus. Adão e Cristo ofereceram o mesmo fim ao homem: ser como Deus. A diferença consistiu nos meios utilizados para alcançá-lo. Adão, pelo caminho do rapto contra Deus, conduziu à morte. Cristo, pelo caminho da receção de Deus (como dom) de Deus (dador de si mesmo), conduziu à divinização. Deus é Deus e o homem é homem. Tudo é possível, menos superar o princípio de identidade cristã: Deus e o homem são um na diferença – Deus e o homem são diferentes na unidade. Não há um caminho para chegar a um Absoluto englobante da dualidade e negador da diferença. No cristão, Deus é o Absoluto como essência pessoal, livre e criadora. Nenhum conceito de Absoluto pode identificar-se com o Deus cristão, se nega essas três características»²⁰⁴.

Colhendo a mesma orientação do pensamento monacal – os monges que focados na oração e na ascese, sublinhavam a vertente da ação humana, ao mesmo tempo que defendiam fortemente «a divinização vinda do alto para o homem justo [...] e dão grande valor [...] à experiência do Espírito Santo, único a purificar e aperfeiçoar o homem

²⁰² Manlio Simonetti, «Calcedónia», em *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*, org. Angelo Di Berardino, trad. Cristina Andrade, 1ª ed., (Petrópolis, RJ: Vozes, 2002), 247.

²⁰³ Cf. Boulnois, «Nature», 786.

²⁰⁴ González de Cardedal, *Cristología*, 456-457.

espiritual»²⁰⁵ – certos teólogos bizantinos dos séculos VI e VII desenvolveram a reflexão acerca da relação de união do homem pneumático e Deus.

«[...] O Pseudo-Dionísio deixou-se impressionar ainda mais pelo neoplatonismo de Plotino e, sobretudo, pelo de Proclo. Segundo ele, a bondade de Deus, que transcende todos os seres, faz irradiar a sua luz em todos eles, dando-lhes, numa gradação descendente, o ser, a vida e o conhecimento [...]. Apesar de em toda esta hierarquia a criação acontecer numa espécie de emanação [...] isto não significa que a emanação ponha em dúvida a liberdade divina, que tenha havido uma confusão do divino e do criado, que o divino, mesmo tornando-se o princípio de ser, da ordem e do número, deixe de permanecer absolutamente transcendente».²⁰⁶

Na verdade, se já anteriormente autores como Dídimo o Cego ou Gregório de Nissa diziam que Deus era a «essência sobressencial (*hyperousios ousia*)»,²⁰⁷ Dionísio Pseudo-Areopagita, colhendo o vocabulário de Proclo, sublinhava a transcendência divina ao afirmar a origem divina do conhecimento, com a expressão *hyperphuès*, (termo mais tarde traduzido por *supernaturalis*)²⁰⁸ referindo-se a Deus e a «Jesus superessencial»,²⁰⁹ daí um dos seus comentadores – Máximo, o Confessor, ter usado a expressão de Dionísio Pseudo-Areopagita para falar de Deus como «a superessência das essências»²¹⁰ e para falar, numa linha de conceção dinâmica do termo, das operações divinas acontecidas no mundo, mas que escapam ao curso ordinário da natureza como a conceção virginal, a encarnação, as ações dinâmicas ou milagrosas, ou até a eucaristia.²¹¹

«Máximo, o Confessor [...], fiel à fé de Calcedónia, amadurecido pelas experiências monásticas e pelos sofrimentos da perseguição, modifica não pouco a visão dionisiana do universo. Não apenas acrescenta a caridade à gnose, mas vê a sua base na cruz de Cristo. Distinguindo depois as duas vontades na única hipóstase do Verbo, levando assim a problemática do *indivise-inconfuse* ao nível da pessoa, torna mais pertinente a comparação entre a encarnação do Verbo como modelo da gratuidade absoluta da graça, isto é, da *υπερφουσις* que aperfeiçoa a *φουσις*, como sugere nas suas explicações sobre o conhecimento carismático [...]».²¹²

No entanto, à semelhança de Justino e de outros padres, também Dionísio Pseudo-Areopagita não deixava de afirmar uma relação entre a realidade criada e o Deus criador: «O Pseudo Dionísio-Areopagita vê no universo o efeito da obra ordenadora do Bem [...]

²⁰⁵ Studer, «Graça», 640.

²⁰⁶ Studer, «Criação», 354.

²⁰⁷ Dídimo de Alexandria, *Sobre a Trindade*, III, 2, 47, PG 39, 332C.

²⁰⁸ Studer, «Graça», 640.

²⁰⁹ Dionísio Pseudo-Areopagita, *Teologia Mística*, 1, 3, PG 3, 1033A.

²¹⁰ Dionísio Pseudo-Areopagita, *Sobre os nomes divinos*, 1, PG 4, 193B.

²¹¹ Máximo o Confessor, *Exposição das orações dominicais*, PG 90, 893 B.

²¹² Cf. Máximo o Confessor, *Questões a Talássio*, 59, PG 90, 604D-608C. Cf. Studer, «Graça», 640-641.

e na paz, concórdia e união que reinam no cosmo a expressão do poder divino que tudo penetra, tudo une e mantém tudo unido».²¹³

Verifica-se, portanto, nestes autores, a colheita de elementos dum património helénico que, no que diz respeito à realidade natural cósmica, tinha a «tendência a considerá-lo como um ser vivo belíssimo, animado, inteligente, feliz e divino, onde reinam soberanamente a harmonia e o acordo; a ideia [...] da convicção da existência de um supremo princípio ordenador que pode ser imanente ou transcendente».²¹⁴ Mas também se verifica que estes mesmos autores conseguiram não cair num dualismo cosmológico e antropológico presente também nesse património grego, apesar de diversificado.

Relativamente ao segundo filão, referente à querela entre Agostinho e Pelágio acerca da relação entre natureza e graça, verifica-se que se trata de uma questão debatida sobretudo em âmbito ocidental e latino. Aliás, teologicamente o Oriente e o Ocidente tomaram caminhos diferentes e levantaram questões distintas, sobretudo no que toca à antropologia.

Se numa primeira instância e momento, quer para a patrística grega, quer para a latina, se assumia a natureza de modo neutro e definidora dum estado nativo e primeiro de algo,²¹⁵ numa etapa mais adiantada – por volta do século IV-V – e num segundo momento, particularmente com os contributos de Tertuliano e Agostinho na teologia ocidental e latina, a conotação positiva ou negativa da natureza, e sobretudo, da natureza humana, dependerá se ela está a ser tomada antes ou depois da queda adâmica diante do pecado.²¹⁶ Tertuliano, «[...] prestando atenção à análise psicológica da ação humana (De anima), prepara, especialmente com as expressões *meritum* e *satisfactio*, o voluntarismo que estará na base da teologia mais prática dos latinos»,²¹⁷ impulsionando a abertura pós-agostiniana à distinção entre natureza e graça. Já Ambrósio de Milão «retoma de Atanásio a distinção nítida entre a filiação divina natural do único Filho de Deus e a filiação adotiva dos cristãos, e isto na perspetiva da distinção latina entre *natura* e *gratia* [...] e acompanha-o na doutrina da *felix culpa*».²¹⁸ Como para Ambrósio Adão tinha perdido a

²¹³ Salvatore Lilla, «Cosmo», em *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*, org. Angelo Di Berardino, trad. Cristina Andrade, 1ª ed., (Petrópolis, RJ: Vozes, 2002), 349-350.

²¹⁴ Lilla, «Cosmo», 349.

²¹⁵ Cf. Boulnois, «Nature», 786. Cf. Bouyer, «Grâce», 456.

²¹⁶ Cf. Bouyer, 457.

²¹⁷ Studer, «Graça», 641.

²¹⁸ Studer, 641.

graça primordial com a queda diante do pecado, ele transmitiu esse pecado e culpa aos seus descendentes, os quais tem necessidade da graça, «sobretudo para a sua conversão inicial [...]».²¹⁹ Assim, Ambrósio:

«[...] por admitir claramente o pecado original, realçando o alcance da encarnação do único Filho de Deus, desenvolvendo a doutrina sobre o Espírito Santo, doador de graça e dom divino, referindo também às vezes a eleição do homem à benevolência divina, afirma de modo bastante preciso a gratuidade absoluta da salvação».²²⁰

Por outro lado, se a questão soteriológica em torno da graça como ação salvífica de Deus na comunidade dos fiéis pela ação do Espírito que chama à recepção ativa do cristão, não era assumido no Oriente como um problema, o mesmo não pode ser afirmado no Ocidente na era patrística. Explorando pressupostos antropológicos mais profundos, enquanto que os Padres gregos assumiam um olhar sobre o ser humano a partir da relação essencial com Deus no seu ser criado à imagem e semelhança d'Ele – sendo a imagem revelada na atividade pedagógica do Logos Incarnado, a qual expressava a ideia de redenção como *paideia*, ou seja, como instrução e ensinamento de Cristo a fim da *theosis* –, os padres latinos atendiam mais à dimensão subjetiva da redenção do ser humano e à sua autonomia na relação com a mediação de Cristo.²²¹

O contraste que se assistiu no Ocidente fora a emergência de uma abordagem teológica não a partir da Encarnação como o era na patrística oriental, mas a partir da Redenção, enquanto «restauração da ordem quebrada pela expiação»,²²² acabando por vincar uma distinção entre redenção objetiva de redenção subjetiva; entre graça natural/da criação e graça da redenção: «a graça entra em jogo como um poder divino específico pelo qual nós, que somos independentes por natureza, alcançamos a salvação. Num âmbito mais alargado, esta ênfase levou a um extenso acoplamento do ensino sobre a graça com a Cristologia».²²³

Estas diferenças devem-se, não só por influência do platonismo, mas porque ao invés da Igreja no Oriente que encarava a graça em termos universais e cósmicos, numa sacramentalidade totalizante, no Ocidente o pendor da espiritualidade cristã tocará e

²¹⁹ Studer, 641.

²²⁰ Studer, 641.

²²¹ Cf. Harald Wagner, «Grace», em *The encyclopedia of Christianity*, ed. Erwin Fahlbusch et al., trad. Geoffrey W. Bromiley, vol. 2 (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 2001), 455.

²²² Wagner, «Grace», 455.

²²³ Wagner, 455.

mover-se-á numa tendência jurídica da leitura da relação entre o ser humano e o divino: por influência do mundo latino e imperial de sabor político e jurídico ou pelo passado de autores como Tertuliano e de Agostinho que tiveram experiências pessoais associadas ao mundo da advocacia, a patrística ocidental focou-se na questão de saber como é que o homem, marcado pela ferida do pecado, pode ser livre no processo de salvação dentro da sua vivência em Igreja – força divina de graça que ajuda o homem nesse processo.²²⁴ Verifica-se ainda que a própria dinâmica na qual esteve envolvido o conceito de natureza nos debates trinitários e cristológicos influenciou a reflexão em torno da relação entre natureza e graça.²²⁵ Efetivamente, se já em Tertuliano no seu *De anima* já era possível encontrar vestígios de um foco diante da problemática,²²⁶ a verdade é que foi com Pelágio que se despoletou toda a quentura da questão e muito por se situar na continuidade da consequência da afirmação de que se Jesus Cristo é Filho de Deus por natureza enquanto que os fiéis o são por adoção (sublinhado também dado por Ambrósio, como já foi referido). Esta diferença orientou Pelágio a pensar que era preciso assegurar a consciência da bondade da natureza humana, bem como a sua liberdade e capacidade para fazer o bem.

É neste contexto que se situa o grande debate acerca da graça e da sua relação com a liberdade humana protagonizado por Pelágio e Agostinho de Hipona. Não havendo a pretensão nem a possibilidade de apresentar todo o desenvolvimento da querela, importa simplesmente referir alguns elementos fundamentais para a problemática desta investigação. Embora, seja de difícil tarefa captar as orientações de fundo de Agostinho dada a sua imensa e complexa obra, é possível colher a influência que a interpretação das Escrituras do Doutor da Graça, a sua experiência e passado da sua vida pessoal, bem como a sua conceção do batismo de crianças tiveram influência na forma de Agostinho se posicionar diante da controvérsia com Pelágio, na primazia absoluta que dera à graça divina no evento soteriológico e na relação que estabelecera entre a graça da criação e a graça da salvação, a qual, sem negar a eficácia da graça da criação tão defendida no Oriente, se tornou fundamental para o desenvolvimento teológico que ocorreu no Ocidente.²²⁷

²²⁴ Cf. Wagner, 455. Cf. Faber, «Grâce», 500.

²²⁵ Cf. Boulnois, «Nature», 786.

²²⁶ Cf. Kraus, «Naturaleza», 489.

²²⁷ Cf. Wagner, «Grace», 455.

Explorando o debate em si, deparando-se com uma decadência moral e uma espécie de laxismo ético que se faziam sentir no seu tempo e inserido na linha teológica oriental acerca da criação, Pelágio estava convicto da bondade da criação e da liberdade humana natural e referia que o pecado não poderia corromper totalmente a natureza humana, mas que apenas provocava um enfraquecimento que era colmatado pela graça, a qual fora trelida por Pelágio, incorrendo no risco de a tomar como algo simplesmente imanente já presente nas disposições humanas da sua natureza, e atendida por formas externas e pedagógicas (*gratia externa*): a Lei, a Escritura, Cristo e a Igreja. Contudo, apesar de incorrer no perigo de uma interpretação imanentista da graça mediada pela história da salvação, Pelágio nunca negara a graça e nunca afirmara uma autoredenção natural.²²⁸ O que acabou por postular foi que «uma vez que Deus não exige nada que o homem não possa realizar, é fundamentalmente possível que o homem viva sem pecado depois do batismo, e ele deve esforçar-se por isso».²²⁹ Isto será negado por Agostinho. Louis Boyer, a respeito de Pelágio, chega mesmo a referir que:

«Pelágio não só destruiu a noção de pecado original, como reduziu a graça ao mero perdão dos pecados actuais e a um melhor conhecimento da lei divina, com um auxílio concedido à vontade, mas apenas para lhe facilitar o que qualquer homem seria capaz de fazer apenas com as forças da sua natureza».²³⁰

Agostinho de Hipona, pelo contrário, considerava que a afirmação e sublinhado da capacidade do homem para fazer o bem por si mesmo era proclamar e assumir como desnecessária a encarnação e a dádiva da vida de Cristo no sacrifício da cruz: «A natureza do homem foi originalmente criada sem pecado e sem nenhum vício; mas a natureza presente do homem, pela qual todos nascem de Adão, já precisa do médico, porque não está sana».²³¹

Assim, «Agostinho defende que a natureza humana foi tão radicalmente corrompida pelo pecado original ou hereditário que precisa absolutamente da graça para fazer o bem»:²³² o teólogo africano, colhendo o património dado pela Antiguidade acerca

²²⁸ Cf. Reinhold Rieger, «Gnade/Gnade Gottes», em *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, ed. Hans Dieter Betz et al., 4ª ed., vol. 6 (Tübingen: J.C. B. Mohr, 2003), 1027. Cf. Wagner, «Grace», 455.

²²⁹ Faber, «Grâce», 501.

²³⁰ Boyer, «Grâce», 286.

²³¹ Agostinho de Hipona, *De natura et gratia*, PL 44, 249, 3.

²³² Kraus, «Naturaleza», 489.

do conceito de natureza, modifica-o estabelecendo uma distinção entre o Criador da natureza – Deus – e a própria natureza criada atual, já que o pecado e o mal não faziam parte da realidade criada por Deus: toda a *natureza em si* é então boa para Agostinho e nela é possível encontrar sementes do Logos (*logos spermatikói*), vestígios da Sua Revelação, e o mal não é o princípio que a constitui, mas advém da queda do homem e corresponde então à desfiguração do bem, de algo que é em si bom:²³³

«A corrupção da natureza tem duas faces: é simultaneamente a consequência automática do pecado e o resultado da punição divina. Tendo pecado por livre arbítrio, o homem é punido onde pecou e perde o autocontrole. Essa corrupção é total? A princípio assistemático, Agostinho responde em *De natura et gratia* de forma oscilante falando ora da escravidão do homem aos maus hábitos, ora do enfraquecimento do livre-arbítrio, ora do seu desaparecimento total. Mais tarde, em *De correptione et gratia*, inclinou-se a defender a ideia de uma perda radical da liberdade».²³⁴

Com efeito, Agostinho afirmava que a graça renovava a natureza, realizando o cumprimento da lei, à qual se junta a mediação do *totus Christus*, ou seja, toda a pessoa de Cristo: Ele e a sua Igreja como formas externas da graça. Porém, «para além das instruções e modelos externos, o homem precisa da graça como força interior (*gratia interna*), cuja iniciativa determina radical e integralmente o processo salvífico»:²³⁵ estando a humanidade escrava do pecado, a sua libertação não se cumpre por meio pedagógico de modelos da história da salvação, mas só um fator imerecido (graça) – não pelo mérito próprio – é que pode tornar o pecador num justo.²³⁶ Com efeito, para Agostinho, «a natureza está de tal modo corrompida pelo pecado original que o homem não pode elevar-se ao bem pelo seu próprio esforço e vontade, mas depende da graça restauradora».²³⁷

«Insistindo sobre a relação entre o auxílio interior de Deus e a eficácia salvífica da ação humana, põe em evidência incontestável a absoluta gratuidade de toda a economia da salvação e, ao colocar a encarnação do Verbo como o modelo da gratuidade da graça, ultrapassa os seus predecessores. A graça superabundante de Rm 5,20 não é, para ele, apenas a graça definitivamente inserida, por meio da encarnação, na humanidade pecadora (Atanásio e aqueles que haviam retomado a doutrina da *felix culpa*), nem simplesmente coincide com a encarnação na qual a história da salvação atingiu o seu cume. Agostinho considera antes a encarnação do único Filho de Deus como a graça das graças, percebendo que a graça de Cristo une a criatura com Deus de tal modo que nenhuma criatura, *qua creatura*, possa esperar mais da bondade imensa do seu Criador».²³⁸

²³³ Cf. Boulnois, «Nature», 786.

²³⁴ Boulnois, «Nature», 786-787.

²³⁵ Faber, «Grâce», 501.

²³⁶ Cf. Wagner, «Grace», 455.

²³⁷ Rieger, «Gnade/Gnade Gottes», 1027.

²³⁸ Studer, «Graça», 642.

Agostinho de Hipona considera que o ser humano fora criado para uma finalidade específica: a beatitude, a visão face a face de Deus: «Tu nos fizeste para ti e o nosso coração está inquieto até que descanse em ti».²³⁹ Contudo, o Doutor da Graça considera que para alcançar essa sua finalidade, o homem precisa então da graça, da ajuda de Deus, e, portanto, é Este quem eleva o ser humano à sua condição de beatitude, sem que ele a tenha merecido pelas suas obras: é a graça divina e não o mérito humano que o confere, embora as boas obras tenham valor para Deus²⁴⁰ e tenham como recompensa a vida eterna. Contudo, isso deve-se ao facto de terem sido fruto gerado pela graça.²⁴¹

«A graça, portanto, não é simplesmente indispensável ao homem para restituir a sua natureza anterior ao pecado, mas é também necessária para sobrelevar a sua natureza antes do pecado original, como também depois deste. Antes do pecado, Adão não precisava menos da graça que o homem pecador, mas precisava dela apenas como uma ajuda para permitir que a sua liberdade perdurasse. Depois do pecado, por outro lado, dá-lhe a força tanto para evitar o mal, como para exercer a sua liberdade para o bem. A existência anterior ao pecado, portanto, não consistia numa maior independência em relação a Deus».²⁴²

O magistério da Igreja acabaria por condenar a posição de Pelágio (embora quisesse condenar mais propriamente o pelagianismo) no Concílio de Cartago de 418 ao repudiar a redução da graça a um simples auxílio que facilitava o homem na prática de fazer o bem, esquecendo a sua condição de natureza ferida pelo pecado.²⁴³

Influenciado pela doutrina de Agostinho embora não colhendo toda a sua visão, o Concílio regional de Cartago de 418 acabaria por condenar a posição de Pelágio (embora quisesse condenar mais propriamente o pelagianismo) ao repudiar a redução da graça a um simples auxílio que facilitava o homem na prática de fazer o bem, esquecendo a sua condição de natureza ferida pelo pecado.²⁴⁴ O Concílio afirmou então a graça como *adiutorium*, ou seja, como uma necessidade absoluta para a salvação do homem.²⁴⁵

Contra Agostinho, alguns ascetas do círculo de Cassiano da região de Marselha e que estavam desligados da conceção do sinergismo oriental como o ensinado por

²³⁹ Agostinho de Hipona. *Confissões*. PL 32, 661-662.

²⁴⁰ Cf. Agostinho de Hipona, *Manual*, 28, PL 40, 957. Cf. Agostinho de Hipona, *Sobre a correção e a graça*, I, 41, PL 44, 928.

²⁴¹ Cf. Agostinho de Hipona, *Sobre as diversas questões a Simplicio*, I, 3, PL 40, 1.

²⁴² Boulnois, «Surnaturel», 1113.

²⁴³ DS 225-230.

²⁴⁴ DS 225-230.

²⁴⁵ Cf. Wagner, «Grace», 455. Faber, «Grâce», 501. Cf. DS 225-230.

Gregório de Nissa no qual a liberdade e a graça vinham articuladas de forma sana, ensinavam que a receção da graça e a perseverança nela dependiam do esforço humano individual. O que estava em causa era a procura por protegerem a liberdade humana, posicionando a graça simplesmente como um primeiro passo para a fé e assim para a salvação do homem: a graça era seria apenas um *initium fidei*. Esta perspectiva que viria mais tarde a ser denominada por semipelagianismo fora alvo de resposta da parte de Agostinho que corrigira algumas das suas próprias formulações que pudessem causar dúvidas na sua interpretação; e viria a ser rejeitada no Concílio de Orange de 529, o qual assumira um agostinismo radical defendendo que ao ser humano na sua natureza só restava o pecado, o qual só poderia ser apagado pela graça divina.²⁴⁶ Importa referir que os cânones deste concílio acabaram num quase esquecimento até ao século XV-XVI, enquanto que as fórmulas semipelagianas acabaram por vigorar e por serem adotadas por muitos teólogos medievais sem saberem que tinham sido rejeitadas pela Igreja.²⁴⁷ Com efeito, o semipelagianismo «caracteriza-se mais por uma recusa em seguir Agostinho do que por qualquer visão sistemática da graça (...) a preocupação subjacente era mais pastoral do que doutrinal».²⁴⁸

O maior espaço dado à universalidade soteriológica dado por companheiros de Agostinho, como Próspero de Aquitânia na resistência face aos massilienses (posteriormente chamados de semipelagianos) e a difusão dum agostinismo mitigado no século V e sobretudo no século VI-VII com o trabalho missionário promovido por Gregório Magno (o qual colocara «a acentuação mais no consentire e no accipere do que na comunicação divina da graça»²⁴⁹) irão influenciar fortemente a perspectiva teológica alto-medieval, e assim a visão acerca da relação entre o divino e o humano, entre o sobrenatural e o natural.

1.3. CONSTRUÇÃO TEOLÓGICA NA IDADE MÉDIA

A fim de compreender a forma como ao longo da Idade Média se foi estabelecendo e compreendendo a relação entre natural e sobrenatural, importa atender à influência indireta que Severino Boécio tivera neste âmbito. De facto, este autor do final do século

²⁴⁶ Cf. Bouyer, «Grâce», 286-287. Cf. Wagner, «Grace», 455.

²⁴⁷ Cf. Bouyer, «Grâce», 287.

²⁴⁸ Wagner, «Grace», 455.

²⁴⁹ Studer, «Graça», 642.

V e princípios do século VI «[...] é considerado o último dos romanos e o primeiro dos escolásticos, e, portanto, uma figura chave no surgimento da Idade Média».²⁵⁰ Para além do seu fortíssimo na recuperação da questão levantada por Porfírio acerca dos universais; e da sua admissão do conceito de Providência – capaz de salvaguardar a afirmação da liberdade humana por meio da proclamação dum conhecimento de Deus que dispusera «[...] as coisas futuras sobre a base da natureza que cada uma delas terá: como eventos necessários, se houver eventos, necessários, e como eventos livres, se houver livres»²⁵¹ – , Boécio, por influência neoplatónica e platónica, contribuiu para a difusão de uma antropologia estática e dualista por meio de uma admissão de uma definição psicólogoico-racionalista do conceito de pessoa. Ao referir que «*persona est naturae rationalis individua substantia*»²⁵², acaba por assumir, numa leitura reducionista, a pessoa como sendo uma realidade de cariz ontológico (substância) que se define em e por si mesma ao ser uma realidade que se explica, em primeira instância, pela sua individualidade (Boécio queria assegurar a afirmação da concretização da natureza e de que a pessoa era irrepetível e não intercambiável) e pela sua racionalidade enquanto especificidade dessa individualidade. «Neste contexto, Boécio não teve em conta o aspeto relacional da pessoa».²⁵³

Deste modo, Severino Boécio contribuiu para um entendimento do natural definido e explicado por si mesmo, e realizado por via gnosiológica, à semelhança e com base na antropologia aristotélica associada ao conceito de felicidade (eudaimonia) alcançada por um autoesforço. Esta linha será desenvolvida numa fase posterior da Idade Média aquando da difusão do aristotelismo de Avicena e Averróis no ocidente europeu.

Todavia, ainda na chamada Alta Idade Média, e em relação ao conceito de *sobrenatural*, particularmente entre os séculos XVIII e XII, o termo grego *hyperphuês* foi sendo traduzido para latim com a palavra *supernaturalis* e fora esta tradução a impor-se nos séculos seguintes no ocidente europeu para expressar o que hoje se diria com o conceito de *sobrenatural*, sobretudo graças ao recurso abundante do mesmo nas traduções feitas por autores carolíngios como Hilduíno de Saint Denis e de João Escoto Erigena, sendo este último responsável por ter introduzido ainda outros termos para designar a

²⁵⁰ Giovanni Reale e Dario Antiseri, *História da Filosofia 2*, trad. Ivo Storniolo (São Paulo: Paulus, 2005), 129.

²⁵¹ Reale e Antiseri, *História da Filosofia 2*, 129.

²⁵² Severino Boécio, *Livro sobre a pessoa e as duas naturezas*, 3, PL 64, 1343.

²⁵³ Ladaria, *El Dios Vivo y Verdadero*, 358.

transcendência da natureza divina e a sua distinção absoluta face à natureza criada, como *ultra substantiam*,²⁵⁴ *supersubstantialis* ou *superessentialis*.

Na perspectiva de João Escoto Erígena, por um lado, ainda se estabelece uma relação entre aquilo que é de essência espiritual ou pneumática e a transcendência divina, que em si é absolutamente distinta da natureza das criaturas, entre as quais a humana, mas que também se constitui como «princípio divino que, na economia da salvação, conduz o homem à deificação de uma maneira que cumpre as suas aspirações e excede as suas habilidades. A união do humano e do divino é cumprida no âmbito da natureza e do sobrenatural».²⁵⁵ Na verdade, tendo absorvido o pensamento de Dionísio Pseudo-Areopagita, João Escoto Erígena na sua distinção da realidade em quatro dimensões na sua obra *Sobre a divisão da natureza*, marca uma diferença entre Deus (natureza que não é criada, mas cria) e o cosmos (natureza criada que não cria), mas toma o segundo como sendo uma *theophania* do Primeiro, e no que diz respeito ao fim da história enquanto natureza que não é criada e que não cria, este autor refere que o homem e o cosmos são recapitulados em Deus, mas sem perderem a sua individualidade: «como o ar não perde a sua natureza quando penetrado pela luz, e o ferro não se anula quando se funde ao fogo, da mesma forma toda a natureza se assimilará em Deus sem perder a sua individualidade, ontologicamente transfigurada e não anulada».²⁵⁶ Evidencia-se, portanto, a presença de uma articulação e relação entre natural e sobrenatural que não está marcada por uma separação e autossuficiência do mundo. Contudo, a relação entre ambos já aparece assumida em João Escoto Erígena num sentido puramente estático, o qual se fortalecerá no decorrer do período medieval.²⁵⁷

Neste mesmo período histórico a reflexão em torno da graça mantinha-se próxima à doutrina de Agostinho de Hipona na qual a relação entre a graça e liberdade, graça e natureza e graça da criação e graça da salvação e um entendimento da mesma como «força particular pela qual Deus determina o homem a partir do seu interior»²⁵⁸ influenciaram decisivamente a história da teologia. Por exemplo, no século IX, o debate sobre a predestinação que colocara de um lado agostinianos como Ratramnus e Remígio de Lião e de outro Rabano Mauro e Hincmaro de Reims revelava uma evidente relação e suporte

²⁵⁴Cf. Boulnois, «Surnaturel», 1113.

²⁵⁵ Boulnois, 1113.

²⁵⁶ Reale e Antiseri, *História da Filosofia* 2, 138.

²⁵⁷ Cf. Boulnois, «Surnaturel», 1113.

²⁵⁸ Faber, «Grâce», 501.

nos escritos de Agostinho.²⁵⁹ Esta influência era visível sobretudo no Ocidente europeu, onde o olhar antropológico sublinhava a dimensão ética, o que levou a que a graça fosse sendo situada no âmbito das virtudes, aproximando-se da lógica do mérito e esforço natural, individual, do sujeito humano.

Ao mesmo tempo que, não deixando de beber da visão de Agostinho de Hipona, o qual refutava a visão pelagiana – que defendia que o homem podia alcançar a salvação por meio do livre arbítrio apoiada pela graça da criação, mas sem necessidade de uma outra –, mas sem negar o papel do livre arbítrio no processo salvífico – pois este, estando curado pela graça, levava o homem a poder querer e fazer o bem – a teologia dos princípios da escolástica (século XI-XII) deu ao livre arbítrio do homem uma maior, embora suave, positividade. Por exemplo, em Anselmo de Cantuária, o livre arbítrio era afirmado como possível de existir e agir em cooperação com a graça de modo simultâneo (a vontade era reta por causa de uma graça prévia natural e para ser capaz de acolher uma graça posterior); e em Bernardo de Claraval o livre arbítrio era tomado como sendo algo que não era anulado mesmo com o pecado, na medida em que, cooperando com a graça, era redimido.²⁶⁰ Importa retomar ao papel que teve Anselmo de Cantuária no distanciamento entre natural e sobrenatural ao situar Deus num âmbito ontológico estático com o seu argumento ontológico da existência de Deus:

«Trata-se de uma prova a priori da existência de Deus, obtida a partir da própria ideia de Deus. Esta prova baseia-se no pressuposto de que a existência real é uma perfeição; se Deus é o Ser que por definição possui todas as perfeições, deve necessariamente possuir também a existência. Noutras palavras: não se pode pensar Deus como não-existente, porque de outro modo não pensaríamos Deus, mas um Ser inferior».²⁶¹

Efetivamente, a graça foi sendo gradualmente posicionada numa anterioridade face ao livre arbítrio e foi adquirindo um caráter ontológico e não tão psicológico ou relacional ao ser definida por Pedro Lombardo como uma qualidade, e como uma qualidade que não era adquirida, mas sim infusa (*habitus infusus*). Assim, teólogos de linha agostiniana (como era Pedro Lombardo) progressivamente foram introduzindo e modificando certos elementos e elaborando determinadas adaptações à doutrina original de Agostinho de Hipona. Uma primeira distinção e divisão da graça em graça da natureza ou graça geral

²⁵⁹ Cf. Wagner, «Grace», 455-456. Cf. Faber, «Grâce», 501.

²⁶⁰ Cf. Rieger, «Gnade/Gnade Gottes», 1030.

²⁶¹ Reale e Antiseri, *História da Filosofia* 2, 150.

(*gratia generalis*) e graça da salvação ou graça especial (*gratia specialis*)²⁶² por parte do próprio Pedro Lombardo,²⁶³ e posteriores distinções acentuadas muito por influência da nova nomenclatura usada por autores como Guilherme de Auvergne ou Guilherme de Auxerre, levaram a que, contrariamente ao que era defendido por Agostinho, surgisse um progressivo entendimento da graça como complemento da natureza e como um dom sobrenatural (*forma supernaturalis*) que transcende a natureza (*gratia superaddita*) e se relaciona com ela como uma adição que a conclui – perspectiva esta que influenciou teólogos posteriores.²⁶⁴ Já no tempo de Tomás de Aquino, já diversas categorias, conceitos e distinções sobre a graça eram assumidas sob a forma de tratados. Difundem-se termos como o de *dispositio* (disposição), *dispositio ultima* (disposição final), ainda *habitus infusa* (disposição infusa), ou também o de *gratia gratum facens* (graça que torna gracioso), entre outros. Georg Kraus apresenta uma síntese das diferentes divisões e distinções escolásticas da graça:

«Estas distinções significam em termos concretos: a graça incriada (*gratia increata*) é o favor e a benevolência de Deus; a graça criada (*gratia creata*) consiste nos dons e efeitos da benevolência de Deus no homem. Com base na ação de Deus, a graça criada divide-se em graça do criador (*gratia creatoris*), que foi dada a Adão e Eva no paraíso como graça do estado original, e graça do redentor (*gratia redemptoris*), que, como graça de Cristo, cura o homem decaído; ambos os modos de ação de Deus elevam o homem a uma nova forma de ser (*gratia elevans*), embora a graça do redentor também cure o homem das feridas causadas pelo pecado (*gratia elevans et sanans*). Segundo o modo de atuação, a graça divide-se em graça externa, que designa, por exemplo, a pregação e os sacramentos, e graça interna, que atua ontologicamente no interior da alma. A graça externa está orientada para a graça interna, sendo esta última o conceito central, que por sua vez se ramifica em múltiplas modalidades. A principal distinção é entre a graça ministerial, que é dada aos indivíduos como um carisma ao serviço da salvação dos outros, e a graça da santificação ou justificação, que se destina à santificação pessoal de todos os homens. A graça de santificação divide-se em graça de estado, que se subdivide em graça santificante (*gratia habitualis sanctificans*), que é uma qualidade, um *habitus*, permanente e ligado à alma, e em graça atual e adjuvante (*gratia actualis adinvans*), que compreende os efeitos transitórios de Deus. E, finalmente, a graça atual subdivide-se em graça de iluminação e de fortalecimento (*gratia illuminationis, inspirationis*), na medida em que Deus actua sobre a inteligência e a vontade do homem; em graça preveniente e concomitante ou acompanhante, conforme precede ou segue a atividade voluntária do homem (*gratia praeveniens et concomitans*), em graça suficiente e eficaz, na medida em que Deus capacita para o ato salvífico ou para a realização desse ato salvífico (*gratia sufficiens, efficax*)».²⁶⁵

Sem se ter em conta esta organização, estas distinções, nomenclaturas e noções das diversas formas de entender a graça nas suas vertentes torna-se difícil compreender a perspectiva de Tomás de Aquino.

²⁶² Cf. Rieger, «Gnade/Gnade Gottes», 1027. Cf. Faber, «Grâce», 501.

²⁶³ Cf. Pedro Lombardo, *Sentenças* II, d. 30, q. 1, a. 1.

²⁶⁴ Cf. Rieger, «Gnade/Gnade Gottes», 1027.

²⁶⁵ Kraus, «Gracia», 309-310.

Deste modo, lentamente, o sobrenatural foi sendo compreendido como sendo uma realidade tomada num sentido estático e separado da realidade natural. Foi então deixando de ser assumido como uma realidade dinâmica num movimento de entrega, doação e revelação capaz de ser algo a ser recebido por um *alter* capaz de o receber e acolher, para ser uma realidade estática que se comunica ao natural já não como autodoação, entrega de Deus de si mesmo à humanidade, mas como realidade que entrega algo de si. A graça foi deixando gradualmente de ser o próprio Deus em si a dar-se a um *alter*, mas sim algo que Deus daria ao ser humano como estando naturalmente inserido na sua natureza a fim de que este, por si mesmo, pudesse cooperar com ela, e depois, perante a experiência da salvação em Cristo e como batizado, ser-lhe adicionada a graça, como se fosse algo externo à sua humanidade.

Por outro lado, e entrando já naquilo que se pode chamar de reflexão escolástica, verificou-se que esta, sobretudo a partir do século XII, situou e focou o pensamento teológico, não tanto numa orientação situada na história da salvação, mas num campo mais dedicado ao estudo das naturezas com contributos importantes dados por estudiosos do círculo eclesial, por exemplo, da Escola de Chartres já que, «ligando-se a uma conceção platónico-realista dos universais, exprimia também uma certa capacidade cognoscitiva do mundo: com efeito, se o nome exprime as Ideias e as Ideias são arquétipos das coisas, o estudo das relações entre os nomes exprime nalguma medida a relação entre as coisas».²⁶⁶ Se a Escola de Chartres acentuava mais os aspetos filosóficos, a Escola de São Vítor inclinava-se mais para uma tendência mística e a um pensamento enraizado na *historia salutis*.

Contudo, apesar da alteração à definição boeciana do conceito de *pessoa* por parte de Ricardo de São Vítor ter retirado um peso ontológico e autossuficiente deste conceito, sublinhando mais o seu carácter relacional por meio da substituição do termo *substantia* por *existentia*,²⁶⁷ a verdade é que teve um forte impacto na teologia europeia posterior a sacramentologia de Hugo de São Vítor, a qual tomava o sacramento numa lógica terapêutica enquanto definido desde o princípio dos tempos por Deus como instrumentos de cura para sanar o homem ferido pelo pecado, e como como *corporale elementum*: o sacramento, mais do que uma ação, seria uma *coisa*, assumida num realismo que, por sua vez, objetivava a graça, considerada como o conteúdo que preenchia esse sacramento.²⁶⁸

²⁶⁶ Reale e Antiseri, *História da Filosofia* 2, 177.

²⁶⁷ Cf. Ladaria, *El Dios Vivo y Verdadero*, 358-359.

²⁶⁸ Cf. Angelo Lameri e Roberto Nardin, *Sacramentaria Fundamentale* (Brescia: Queriniana 2020), 115.

Deste modo, objetivando-se, quer o natural, quer o sobrenatural, ambos iam sendo assumidos como realidades fechadas em si: para haver algum tipo de relação entre o natural e o sobrenatural seria necessário o sacramento enquanto iniciativa dependente da ação humana que permitiria a difusão da graça nos crentes, graça esta que já não seria tanto a autodoação de Deus ao homem, mas algo coisificado, objetivado que Deus teria a dar ao homem corrompido para curá-lo do seu pecado. A doação da graça entrava, portanto, na lógica da iniciativa e da dependência humana, bem como da sua necessidade, e não tanto urgida da iniciativa, vontade e liberdade de Deus na sua Economia de autodoação à Criação.

Com efeito, «para estudar o sobrenatural no seu estado puro, era necessário estudar a natureza no seu estado puro antes do pecado, em Adão».²⁶⁹ Diante deste desafio, destacaram-se diferentes orientações a partir de diferentes pontos de partida. Por exemplo, Boaventura e Duns Escoto assumiam e partiam da afirmação de que o homem tinha sido criado sem graça; enquanto que para Prevotín de Cremona, para Gil de Roma e para Tomás de Aquino o homem fora criado necessariamente com a graça.

A forma como o sobrenatural fora assumido na escolástica pode ser detetada ainda pela influência no e do vocabulário usado, pelo modo e enquadramento teológico e filosófico onde ele fora situado, e inclusive pela maneira como esta base e paradigma tomou a noção de natureza.

No século XIII deu-se a receção da filosofia aristotélica (em grande parte dos casos por via de tradutores e estudiosos muçulmanos) por muitas universidades europeias e assim, o acolhimento conseqüente da definição aristotélica de natureza. Assim o conceito de *sobrenatural*, expresso sobretudo por *supernaturalis*, «assumiu um rumo problemático quando se tratou de integrar essa tradição teológica numa visão da natureza criada por Deus onde o mundo não é mais um puro milagre suspenso pelo poder divino e onde as leis naturais têm sua própria coerência»,²⁷⁰ e a natureza passa a dizer aquilo que constitui o objeto da física e que é algo de autónomo e consistente em si mesmo «e onde a teologia só pode perceber uma capacidade invariante de receber a graça».²⁷¹

Na verdade, «a relação com o divino é totalmente natural: o divino é o motor imóvel do cosmos, mas é possível ascender à vida divina através de uma autorrealização

²⁶⁹ Boulnois, «Surnaturel», 1115.

²⁷⁰ Boulnois, 1113.

²⁷¹ Olivier Boulnois, «Nature», 787.

ética».²⁷² Assim, o divino passou a ser assumido numa conceção ontológica estática enquanto realidade sobrenatural em si mesma, absolutamente separada e transfísica.²⁷³

«A solução veio então do estudo da relação entre natureza e arte em Aristóteles. A arte imita a natureza, o que significa que a cumpre na ordem humana: as obras humanas que são as artes mecânicas, a ética e a política conduzem a natureza humana à sua perfeição. Os autores medievais vão pensar assim o sobrenatural sob o modelo da arte, como um dom que cumpre os fins da natureza sendo de origem divina. O sobrenatural, a partir de agora, deixará de caracterizar primeiramente um objeto transcendente (uma natureza separada), mas nomeará a maneira pela qual Deus age no mundo finito».²⁷⁴

Neste sentido, partindo do pressuposto aristotélico da existência de dois tipos de movimentos – o natural e o contra natural/violento²⁷⁵ –, é de difícil inserção e integração da ação ou movimento divino, da graça, na natureza, sem incorrer no risco de tomar a graça e o sobrenatural como mera «realização natural dos fins da natureza, ou então, a uma inversão violenta da natureza contra si mesma».²⁷⁶ Como a natureza passa a ser entendida como a realidade dos objetos com leis próprias discernidas pela física, uma eventual ação divina sobre a realidade criada, sobre a natureza, implicaria necessariamente uma intervenção nas leis dessa natureza subsistente que teriam sido estabelecidas inclusive pelo próprio Deus,²⁷⁷ Criador dessa natureza e às quais essa natureza obedece, refere Boaventura.²⁷⁸ Por conseguinte, se Deus agisse contra as leis que tinha estabelecido ao criar o cosmos, estaria a ir contra o seu próprio desígnio, contrariando-se a Si próprio.

A teologia acabou então gradualmente por se inclinar implicitamente para a afirmação de uma autonomia da ordem natural e para um sublinhado ainda mais carregado da oposição entre natureza e graça, bem como entre natural e sobrenatural.²⁷⁹ Para isto contribuiu não só a introdução do aristotelismo nas universidades europeias, como também o facto desse aristotelismo estar mitigado, alterado e acrescentado por outros elementos filosóficos inseridos por autores como Avicena ou Averróis: Avicena, por exemplo distinguia claramente o ente enquanto realidade concreta e existente, da

²⁷² Olivier Boulnois, «Surnaturel», 1113.

²⁷³ Cf. Tomás de Aquino, *Sobre o Livro da Metafísica de Aristóteles*, Proémio. Cf. Boulnois, «Surnaturel», 1113-1114.

²⁷⁴ Boulnois, «Surnaturel», 1114.

²⁷⁵ Aristóteles, *Física*, V, 6, 230a, 18-b9.

²⁷⁶ Boulnois, «Surnaturel», 1114.

²⁷⁷ Cf. Boulnois, «Nature», 787. Cf. Schoberth, «Nature», 711.

²⁷⁸ Cf. Boaventura, *Comentário aos quatro livros das Sentenças*, II, d. 34, a. 1, q. 3, ad 4.

²⁷⁹ Cf. Boulnois, «Nature», 787.

essência de cariz abstrato e capaz de prescindir da existência «porque representa o “o que é” de um ente, que poderia existir ou não existir».²⁸⁰ Avicena contribuiu assim para um vincado da distinção entre visível e invisível, valorizando a realidade visível e natural dada ser ela a realidade necessariamente existente. Já Averróis defendia a eternidade do mundo já que este teria como causa final uma realidade eterna – o Motor Imóvel, semeando assim a concepção de uma realidade natural e cósmica autossuficiente.

Este aristotelismo mitigado, de difícil conciliação com os dogmas cristãos, originou uma revisão mais aprofundada do aristotelismo por parte dos escolásticos cristãos, e concentrou a atenção filosófica e teológica na realidade do mundo e do cosmo.²⁸¹ Também com Alberto Magno e com os filósofos da Escola de Oxford como Roberto de Grosseteste, Rogério Bacon ou Francis Bacon, «criou-se um filão naturalista e experimentalista dentro da filosofia escolástica que, de um lado, absorveu no âmbito do saber alguns conhecimentos técnico-práticos, e do outro, lentamente facilitou a formação de uma síntese entre prática e teoria, que estará na base da ciência moderna».²⁸²

Mas retornando à influência da entrada no aristotelismo no ocidente europeu a partir da Universidade de Paris, também para Aristóteles a finalidade última do ser humano era a contemplação do divino e essa contemplação era para o homem como que «o ato que mais radicalmente realiza a sua essência»,²⁸³ por isso a escolástica acabou por pensar a visão de Deus com um tom finalístico, de acordo também com toda a tradição. Assim pensaram também Tomás de Aquino e Duns Escoto. No entanto, não deixaram de estabelecer uma diferença entre a beatitude – enquanto graça sobrenatural concebida de modo definitivo no além, enquanto realidade outra, enquanto alteridade e novidade concebida ao homem que tende para ela e atinge a sua plenitude nela – e a felicidade, de pendor filosófico e de raiz aristotélica como realidade capaz de ser alcançada pelo mérito humano de modo imanente pelo esforço moral e intelectual.²⁸⁴ É no âmbito da questão do sobrenatural que se situa a distinção entre os filósofos e os teólogos: «Os filósofos sustentam a perfeição da natureza e negam a perfeição sobrenatural [...] o teólogo conhece o defeito da natureza e a perfeição sobrenatural».²⁸⁵ «É por isso que apenas a

²⁸⁰ Reale e Antiseri, *História da Filosofia* 2, 191.

²⁸¹ Reale e Antiseri, 194.

²⁸² Reale e Antiseri, 272.

²⁸³ Boulnois, «Surnaturel», 1114.

²⁸⁴ Cf. Boulnois, «Surnaturel», 1114.

²⁸⁵ João Duns Escoto, *Ordenação*, Prólogo, § 5.

teologia conhece a dignidade do homem, criatura naturalmente capaz de receber o sobrenatural para alcançar um bem que exceda os meios da sua natureza».²⁸⁶

«Para Tomás de Aquino, é verdade que todo o ser atinge o seu fim segundo a ordem da sua natureza. Mas, no homem, o desejo natural pela visão divina é uma determinação que pertence propriamente à sua essência».²⁸⁷ Neste sentido «todo intelecto deseja naturalmente a visão da substância divina»²⁸⁸ e é possível a realização desse desejo já que «é possível que a substância de Deus seja vista por intermédio do intelecto. Como também pelas substâncias intelectuais e pelas nossas almas».²⁸⁹ Há, portanto, em Tomás de Aquino a defesa da existência de um desejo paradoxal no homem, que corresponde a um desejo daquilo que o homem não pode adquirir por si mesmo por um auto esforço ou tentativa de alcance por si mesmo, mas antes é algo que chega por meio de um *alter*: a visão de Deus é proporcionada ao homem pelo próprio Deus, sendo que é Este quem sobreleva a natureza humana e a capacita para receber o dom maior que é a *visio beata*, e não o homem.²⁹⁰ «Essa indigência faz a grandeza do homem. O sobrenatural aumenta a dignidade da sua natureza. O desejo natural de ver Deus conduz a um humanismo cristão».²⁹¹

No que diz respeito ao tema desta investigação, ele é explorado indiretamente por Tomás de Aquino no desenvolvimento da sua reflexão acerca da graça na sua *Summa Theologicae* Ia IIae, questões 109-114, onde, a graça surge assumida, por influência aristotélica, como uma qualidade sobrenatural, acidental (não substancial) e duradoura que é infundida, acrescentada ontologicamente na alma humana, como um dom gratuito de Deus por meio do qual adapta o homem à participação em Si. Trata-se de algo permanente em si, como um *habitus*: o homem está desde sempre orientado para se realizar na comunhão com Deus, mas não consegue alcançar esse fim sem a graça, independentemente do pecado (embora seja também o pecado um motivo para que a graça seja necessária). Assim parece que o homem não possui a graça por si mesmo, mas recebe-a de Deus como dom gratuito que santifica o homem (*gratia sanctificans*) a fim de que ela se torne enraizada, autenticamente interna e assumida por ele (*gratia*

²⁸⁶ Boulnois, «Surnaturel», 1114.

²⁸⁷ Cf. Boulnois, 1114. Cf. Tomás de Aquino, *Suma contra os gentios*, III, 57, 2334, q. 5, a. 1; III, 50, 147. Cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, Ia.IIae, q. 3, a. 8.

²⁸⁸ Tomás de Aquino, *Suma contra os gentios*, III, 57, 2334, q. 5, a. 1.

²⁸⁹ Tomás de Aquino, *Suma contra os gentios*, III, 31, 2284, q. 5, a. 1.

²⁹⁰ Cf. Boulnois, «Surnaturel», 1114. Cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, Ia.IIae, q. 5, a. 5, ad 2.

²⁹¹ Boulnois, «Surnaturel», 1114.

habitualis). Esta graça habitual que santifica o fiel necessita de uma graça especial por meio da qual o Espírito atua nas ações humanas para que elas sejam santas (graça atual), mas também postula essa mesma graça especial. Neste sentido, Tomás de Aquino distingue a graça incriada – *gratia increata* – que é a autodoação de Deus ao homem, e a graça criada – *gratia creata* – que consiste no efeito dessa ação de autodoação de Deus no fiel.

Ao contrário de Pedro Lombardo para quem a graça coincidia com o Espírito Santo efundido no coração do fiel, para Tomás de Aquino, o Espírito Santo correspondia à graça incriada à qual se acrescenta uma graça criada, sem a qual não haveria um dom efetivo da ação divina no homem, isto é, «a presença do Espírito em nós reduzir-se-ia à de uma coisa inerte num recetáculo inanimado».²⁹² Para o dominicano, a graça primeira e incriada não fornece ao fiel uma autonomia que lhe permita agir de modo análogo e contrário, mas dando lugar às disposições pecaminosas do homem velho, dispõe o fiel para agir de acordo com a ação de Deus no mesmo fiel.²⁹³

«Por outro lado, toda a graça que nos santifica (graça santificante), ainda que seja verdade que só o faz tomando posse do nosso ser e da nossa vontade, fá-lo por si mesma e não por qualquer conjunção de uma ação supostamente autónoma da nossa parte, mesmo o nosso simples consentimento. É isto que queremos dizer quando afirmamos que, no pensamento de Santo Tomás, a graça é eficaz por si mesma. Mas isto não deve ser entendido (ao contrário da tendência baianista ou jansenista) como se a graça suprimisse a nossa liberdade ou a substituísse. Pelo contrário, ela apenas a regenera. Como é que isto pode ser entendido? Este é o grande mistério que S. Tomás não tenta compreender, mas que ilumina mostrando admiravelmente como a ação de Deus sobre nós, para o nosso bem, é absolutamente diferente da de todos os agentes criados, porque ele é o criador, e mais precisamente o criador da própria liberdade (...). Por outro lado, temos de admitir que a noção de uma graça que se possa dizer suficiente para a salvação sem ser eficaz não tem lugar no pensamento de S. Tomás. Sem que se possa qualificá-la como uma forma de censura, parece mesmo necessário acrescentar que ela não poderia ser proposta sem se afastar dos princípios de toda a sua síntese sobre a questão».²⁹⁴

Assim, a prioridade e atualidade da graça agostinianas deram lugar a uma distinção terminológica entre a graça precedente (*gratia praeveniens*) ou graça primeira (*gratia prima*) – que opera (*gratia operans*) uma fé gratuita (*gratia gratis data*) afetando a vontade do cristão (mas sem que ela seja ainda atuada) a fim de que ela possa orientar-se para o bem – da graça procedente/subsequente (*gratia subsequens*) à qual o pecador

²⁹² Bouyer, «Grâce», 290.

²⁹³ Cf. Faber, «Grâce», 501. Cf. Rieger, «Gnade/Gnade Gottes», 1027. Cf. Kraus, «Gracia», 308-309. Cf. Bouyer, «Grâce», 290-291.

²⁹⁴ Bouyer, «Grâce», 290-291.

justificado adere livremente e que é graça que apoia e ajuda (*gratia cooperans*) o homem na ação de realização do bem e, deste modo, introduzindo-o no amor de Deus e levando-o a atuar de um modo que agrada a Deus (*gratia gratum faciens*). Tomás de Aquino afirma e assume ambas, mas refere que a preparação do homem para as receber não acontece por meio de uma fé gratuita (*gratia gratis data*), mas sim por meio de uma graça externa infundida por Deus na alma que gera, sim, o *habitus*:²⁹⁵ «Tomás distingue entre uma graça formalmente operante, que por si só torna o homem agradável diante de Deus, e uma graça que realiza efetivamente um *habitus*, que não opera sem o livre arbítrio. Deus derrama a graça justificadora de tal modo que simultaneamente move o livre arbítrio a aceitar o dom da graça».²⁹⁶

Deste modo, no âmbito da relação entre natureza e graça, Tomás de Aquino acentuou a «autonomia da natureza para sublinhar a grandeza da graça. Ele encontrava ainda uma teleologia inerente à natureza»²⁹⁷ pois, segundo ele, a natureza estava ordenada enquanto algo a ser aperfeiçoado como que em potência à graça, enquanto aquilo que aperfeiçoa, e por isso dizia que a graça pressupunha a natureza e a aperfeiçoava.²⁹⁸ Contudo, ainda se encontrava em Tomás de Aquino uma reflexão teológica no seu todo inserida numa orientação e assunção numa linha narrativa, enquanto enquadrada numa *historia salutis*, inserida, portanto, na reflexão em torno da dimensão soteriológica dinâmica e não ontológica estática nem numa metafísica a-histórica abstrata, linha esta pela qual muitos dos teólogos posteriores acabariam por se posicionar.²⁹⁹

«A teologia dos franciscanos, especialmente Boaventura, permaneceu mais dinâmica, existencial e concreta»,³⁰⁰ estabelecendo uma mais vincada relação entre a teologia da graça e a doutrina da Trindade ao colocar no centro da primeira a presença de Deus no homem por meio da graça (*Deus per gratia inhabitans*): a graça é entendida como uma relação à qual está associada uma aceitação da presença de Deus por parte do homem, sendo essa aceitação independente da infusão de uma graça que leva o homem no seu livre arbítrio a fazer o bem.

²⁹⁵ Cf. Rieger, «Gnade/Gnade Gottes», 1028-1029.

²⁹⁶ Cf. Rieger, «Gnade/Gnade Gottes», 1029. Cf. Bouyer, «Grâce», 291. Cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, II, q. 109-114. III, q. 48-49. Cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, II, q. 62. II, q. 23, a. 2.

²⁹⁷ Cf. Schoberth, «Nature», 711-712.

²⁹⁸ Cf. Kraus, «Naturaleza», 489.

²⁹⁹ Cf. Bouyer, «Nature», 457.

³⁰⁰ Wagner, «Grace», 455-456.

«Segundo a visão franciscana, o dom obrigatório e gratuito (*gratia gratis data*), como mediador entre a vontade livre e o dom que aprova Deus, permite a preparação da vontade para fazer o que nela existe (*facere quod in se est*), a fim de se tornar agradável a Deus e adquirir méritos (Boaventura), segundo o princípio do século XII: *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam* (Àquele que faz o que está nele, Deus não nega a graça)».³⁰¹

Neste sentido, «a escola franciscana considera este hábito infuso como luz e como amor»³⁰² e o livre arbítrio como capacidade do fiel de consentir a *gratia gratis data* e de cooperar com a *gratia gratum faciens*. A graça torna-se assim um movimento da vontade humana que lhe permite a fé necessária para a justificação.³⁰³

Este sublinhado na capacidade humana e intrínseca do homem que lhe permite a fé necessária à realização da natureza humana pela graça sobrenatural não separava nem assumia como independente, separada a ordem humana e natural face ao divino sobrenatural, nem tampouco postulava um imanentismo.

Na verdade, é sobretudo a partir da chamada Escolástica tardia que foi sendo criada gradualmente uma leitura mecanicista da natureza, bem como uma noção de natureza pura, autónoma, separada da realidade e da ordem divinas (algo nunca defendido por Tomás de Aquino), caindo a teologia numa tendência hermenêutica dualista, acentuada com a emergência do nominalismo: a reflexão praticamente só se moverá em polos entremos e separados – ou a afirmação e exaltação da absoluta onipotência e transcendência divinas (tendência nominalista e posteriormente da chamada espiritualidade renana), ou a afirmação naturalista da realidade³⁰⁴. «Esses desenvolvimentos extremos não foram todos admitidos pela tradição católica, mas a noção de “natureza imperfeita” foi retomada pelo Concílio de Orange (529) (...), depois pelo Concílio de Trento (...)».³⁰⁵

Com o intuito de pôr um ponto final nas disputas e debates entre aristotélico-tomistas e platónico-agostinianos do seu tempo, Duns Escoto referia que esse debate deixaria de fazer sentido quando a filosofia e a teologia estivessem devidamente diferenciadas no seu campo de reflexão. Segundo o *Doctor Subtilis*, «uma trata do ente enquanto ente com procedimento demonstrativo, e a outra trata dos objetos de fé com

³⁰¹ Rieger, «Gnade/Gnade Gottes», 1029.

³⁰² Kraus, «Gracia», 308-309.

³⁰³ Cf. Rieger, «Gnade/Gnade Gottes», 1029.

³⁰⁴ Cf. Boulnois, «Nature», 787. Cf. Schoberth, «Nature», 712.

³⁰⁵ Kraus, «Naturaleza», 489.

procedimento persuasivo; um aplica a lógica do natural, a outra a do sobrenatural».³⁰⁶ Duns Escoto acabava assim por contribuir para uma delimitação vincada entre natural e sobrenatural ao delimitar os campos do saber da ciência filosófica e teológica. Se no futuro se proclamará uma separação e isolamento de ambas em que cada uma explicar-se-á por si mesma e terá o seu próprio rumo, em Duns Escoto, as realidades concretas e humanas escapam à filosofia e esta precisa da teologia³⁰⁷ e ambas se nutrem e precisam uma da outra, encontrando numa metafísica ontológica o seu ponto de encontro³⁰⁸

Por outro lado, a fim de evitar a confusão a que o naturalismo tendia a cair, Duns Escoto defendia que «no interior de uma mesma natureza, o natural opõe-se ao violento e ao neutro (Aristóteles). Já na relação entre duas naturezas, por um lado, o natural opõe-se ao sobrenatural».³⁰⁹ Neste segundo plano, «o sobrenatural designa uma relação entre dois termos: é sobrenatural a ação de um agente que não é por natureza aquele que imprime esta ação neste agente».³¹⁰ O sobrenatural surge então como sendo fora do curso ordinário da natureza. Na continuidade disto, Duns Escoto sublinha a diferença que pensa existir entre o valor de uma ação sobrenaturalizada, ou seja, imbuída pela e em estado de graça por eleição divina; e uma ação que não esteja nessa condição.³¹¹ «Com isso, o conteúdo intrínseco do ato corre o risco de ser desvalorizado e substituído pela presença extrínseca da graça. Nesta teologia que exalta o poder absoluto de Deus, a presente ordem, instituída, da salvação é contingente: Deus poderia salvar sem a Igreja e sem os sacramentos».³¹² Assim, comentam Giovanni Reale e Dario Antiseri em relação à visão de Duns Escoto:

«O bem não pode ser deduzido do ser, mas apenas do Deus infinito: por essa razão Bem é aquilo que Deus quer e impõe. Isso não significa que a ética humana careça de racionalidade: significa, ao contrário, que carece de obrigatoriedade, pois esta depende da vontade legiferante de Deus. Deus, em suma, teria podido formular outras leis e estas teriam tido em todo caso caráter vinculante».³¹³

A ligação interna que havia entre a dimensão divina e a dimensão humana da graça fora esquecida e anulada pela escolástica tardia pois, com o intuito de se garantir a graça

³⁰⁶ Reale e Antiseri, *História da Filosofia* 2, 277.

³⁰⁷ Cf. Reale e Antiseri, *História da Filosofia* 2, 280.

³⁰⁸ Cf. José Luis Illanes e Josep-Ignasi Saranyana, *Historia de la Teología* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017), 75.

³⁰⁹ Boulnois, «Surnaturel», 1114.

³¹⁰ Boulnois, 1114. Cf. João Duns Escoto, *Ordenação*, Prólogo, §57.

³¹¹ Cf. João Duns Escoto, *Questões Livres*, 17, a. 2. § [4] 7.

³¹² Boulnois, «Surnaturel», 1114.

³¹³ Reale e Antiseri, *História da Filosofia* 2, 280.

de Deus e a gratuidade soteriológica, assumiu-se a graça como uma espécie de necessidade de facto, sublinhando-se exageradamente um otimismo da natureza humana e da capacidade natural do homem para, por si, se preparar para a graça por meio do seu próprio mérito. Se para Duns Escoto o homem poderia fazer o bem por meio do seu livre arbítrio (não por meio do intelecto, mas da vontade), mas que, para fazer o bem, teria de atuar segundo a ordem da salvação, para teólogos nominalistas não era tão claro que a adoção do homem por parte de Deus dependesse da interiorização da graça.

Guilherme de Ockham ainda fora mais longe que Duns Escoto. Para o primeiro é o próprio ato do homem que o salva e não o fruto da permanência do *habitus* nele, visto que essa permanência não existe para Ockham.³¹⁴ Logo, a graça surge como não sendo necessária para que Deus salve o homem pois não há necessidade de um *habitus* de graça, de ter a graça para a salvação do homem.³¹⁵ Para este autor, Deus salva sem condição e dá a sua graça consoante a sua vontade. Com efeito, se Guilherme de Ockham tentara situar-se no polo oposto de Pelágio, a verdade é que ao partir do homem e não de Deus na sua economia, Ockham incorrera no mesmo risco dos pelagianos, isto é, de subscrever a ideia de que o homem pode ser salvo sem a graça e assim cair uma antropologia puramente natural a afirmação de que a liberdade divina se encontra desligada da natureza humana.

Guilherme de Ockham acabou por referir inclusive que Deus poderia acolher o homem pecador sem a necessidade de infundir a graça criada, mesmo que ele atuasse contrariamente à sua ordem e orientação salvífica.³¹⁶ Por outro lado, se Duns Escoto criticava o aristotelismo e o platonismo ao negar o primado do universal sobre o individual e defendia que se podia captar o singular de forma imediata através da intuição intelectual, alterando assim as bases da teologia, Guilherme de Ockham defendia que toda a realidade era individual e que, por isso, o universal não era real, mas só o singular é que é real. Logo, no que toca à questão sobre os universais, Ockham defendia que só é possível ao homem ter conhecimentos singulares e que «os universais não são mais que sinais abreviativos para indicar a repetição de múltiplos conhecimentos semelhantes, produzidos por objetos semelhantes».³¹⁷

³¹⁴ Cf. Guilherme de Ockham, *Escrito sobre o Primeiro Livro das Sentenças*, I, d. 17, q. 1-2.

³¹⁵ Cf. Guilherme de Ockham, *Escrito sobre o Primeiro Livro das Sentenças* I, d. 17, q. 1.

³¹⁶ Cf. Faber, «Grâce», 501. Cf. Rieger, «Gnade/Gnade Gottes», 1030-1031.

³¹⁷ Reale e Antiseri, *História da Filosofia* 2, 295.

A ciência só se poderia então debruçar apenas sobre os entes individuais e não universais e por isso, sendo as verdades de fé sobre Deus universais, então elas nem são evidentes por si, nem demonstráveis, nem prováveis: este autor acabou, portanto, por negar o caráter científico da teologia, reduzindo o seu objeto aos artigos de fé pois referia que as verdades sobre Deus não cognoscíveis pelo conhecimento racional e assim pela natureza, separando assim fé e razão, menosprezando o valor da primeira em termos científicos. O acesso ao sobrenatural acabava assim por se reduzir já que «no lugar dos vínculos impostos pela metafísica, Ockham (1280-1349) põe o princípio da suprema onipotência de Deus».³¹⁸ Deste modo, se o mundo se reduz a entes singulares, então a relação entre eles resulta dum simples ato da vontade de Deus, que estabelecera determinadas leis no seu ato criador, não havendo necessidade duma eventual força metafísica e não havendo também possibilidade dessa vontade ser conhecida pelo homem.

Esta perspectiva também trouxe consequências na visão ético-moral de Ockham: «[...] os atos humanos não são intrinsecamente bons ou maus; Deus não manda fazer o bem e evitar o mal, mas simplesmente ser obediente. Por isso mesmo, não há obras em si boas, nem más, nem meritórias; [...] Deus poderia condenar os inocentes e salvar os culpáveis».³¹⁹ Esta incapacidade de justificação intrínseca da bondade ou maldade moral dos atos humanos e a impossibilidade cética de avaliação ética por parte do homem (juízo esse que só a Deus pertenceria) será semente para a noção calvinista de predestinação e será colhida com relativa facilidade por muitos reformadores.³²⁰

Ao apresentar uma postura nominalista diante da questão dos universais argumentando que os conceitos não teriam um status ontológico, mas apenas lógico que os sustentaria; ao colocar um primado sobre o indivíduo e, conseqüentemente sobre a experiência; ao retirar um caráter científico da teologia e ao acentuar a transcendência de Deus e a reduzir a realidade a uma dimensão contingente, Guilherme de Ockham não só marcou uma distinção entre razão e fé, filosofia e teologia, natural e sobrenatural, mas também avançou para um distanciamento, separação e afastamento entre ambas, ficando cada uma independente, autónoma e isolada uma da outra, dando maior positividade à experiência à razão, à filosofia, e ao natural.

³¹⁸ Reale e Antiseri, 295.

³¹⁹ Illanes e Saranyana, *Historia de la Teología*, 89.

³²⁰ Cf. Illanes e Saranyana, 89.

Procurando corrigir o erro de Ockham, Gabriel Biel tentou restabelecer um equilíbrio harmonioso entre a graça e a natureza. Segundo ele, uma ação só é boa se e quando é aceite de acordo com o amor de Deus, embora Deus não negue a sua graça a quem faz o bem: «Deus dá graça a quem faz o que está ao seu alcance, por uma necessidade imutável e por hipótese, pois ele dispôs-se a dar graça imutavelmente a quem faz o que é no seu poder».³²¹ «Pela aliança feita com o homem, Deus é obrigado a necessariamente dar a sua graça para ratificar os atos livres do homem. Esse dom é necessário, mas não é forçado, pois Deus submete-se a uma obrigação que ratificou livremente».³²² Biel acabou então por tropeçar numa perspectiva pelagiana ainda mais que Ockham.³²³

1.4. MODERNIDADE: RUTURAS E RECONFIGURAÇÕES TEOLÓGICAS

A questão da relação entre natural e sobrenatural estava situada por Agostinho no plano da história da salvação, mas se um posicionamento narrativo e histórico-salvífico não tinha sido abandonado pela teologia ocidental do século XIII, a transição para a subscrição de uma perspectiva que assumia um estado de natureza pura deu-se no século XV.³²⁴ Para esta alteração gradual contribuíram alguns elementos trazidos por Ockam, Biel e pelos nominalistas. Alguns deles são:

«[...] o positivismo dos factos históricos, o nominalismo que outorga primazia absoluta a indivíduos sobre ideias, a acentuação da liberdade na compreensão de Deus identificando servontade-potência, a identificação da imagem de Deus no homem com a sua capacidade criadora desde o nada como o mesmo Deus [...]».³²⁵

Para esta mudança de paradigma teve também influência, por exemplo, o influxo do platonismo na forma de uma nova perspectiva neoplatónica expressa na obra de autores como Nicolau de Cusa, e, de modo mais direto, a perspectiva de Dionísio, o Cartuxo, o qual, reduzira o desejo natural do homem de ver a Deus a uma capacidade da natureza,

³²¹ Gabriel Biel, *Coleção ou Epítome sobre o Mestre das Sentenças*, II, d. 27, q. 1, a. 3, dub. 4.

³²² Boulnois, «Surnaturel», 1115.

³²³ Cf. Boulnois, 1115.

³²⁴ Cf. Boulnois, «Surnaturel», 1115.

³²⁵ González de Cardedal, *Cristología*, 311.

acabando assim por afirmar algo contrário a Tomás de Aquino³²⁶ e por contribuir para um distanciamento e separação entre um sobrenatural e natural agora e cada vez mais desligados entre si:

«Num universo formado por uma cascata de emanações que vêm do Princípio em degradação ontológica, cada inteligência tem naturalmente como fim último unir-se à inteligência imediatamente superior a ela, como na teologia de Avicena. E somente esse fim é naturalmente desejável, pois o desejo natural tende para um fim natural».³²⁷

Caetano contribuiu ainda mais para a separação entre a ordem natural e a ordem sobrenatural introduzindo a noção de *natureza pura*, ao comentar a teologia de Tomás de Aquino e ao dar prioridade a um princípio aristotélico:

«A natureza não faz nada em vão; não pode ter uma aspiração que não pudesse realizar pelos seus próprios meios. Se, pois, há um desejo de Deus no homem, esse desejo não é natural, mas acrescentado por Deus num ato gratuito da sua onipotência e da sua vontade. *Por direito*, a natureza é autossuficiente (essa é a teoria da natureza pura); e se de facto o homem ainda deseja Deus, é simplesmente porque Deus o quer e ele substitui a ordem da natureza. É assim em virtude de um poder “obediencial” (de um poder que só pode ser realizado pela intervenção graciosa de Deus) que o homem deseja a Deus, e não pela natureza do homem».³²⁸

Caetano acabou então por proclamar uma natureza sem necessidade dum sobrenatural, de um humanismo sem Deus, de uma antropologia desligada da teologia; e um sobrenatural que se impõe vindo dum exterior à natureza de modo destrutivo, um deus separado e distante do homem e uma teologia desligada, isolada e separada da antropologia.³²⁹

Caetano havia de contestar um outro autor que marcou profundamente o desenvolvimento da problemática da relação entre graça e natureza e indiretamente, a relação entre natural e sobrenatural: Martinho Lutero. Influenciado pelo nominalismo e pela chamada espiritualidade renana, Lutero rejeitou a visão ontológica aristotélica acerca da natureza enquanto conceito cosmológico, embora este se tenha tornado posteriormente dominante em grande parte do mundo teológico protestante. Ao invés, Lutero concentrou-se no estado de corrupção da natureza humana: o homem, na sua totalidade em todas as

³²⁶ Cf. Boulnois, «Surnaturel»1115.

³²⁷ Boulnois, 1115.

³²⁸ Boulnois, 1115.

³²⁹ Cf. Boulnois, 1115.

suas faculdades encontra-se corrompido pelo pecado original e o caráter hereditário deste diz a perda integral da semelhança do ser humano com Deus e por isso, só a graça pode salvar o homem, que, por si, só pode pecar.

Opondo-se ao princípio escolástico de que a graça criava uma realidade ontológica no homem, Lutero rejeitou este interesse ontológico e inclusive psicológico, para compreender a graça numa órbita estritamente soteriológica e, sobretudo, relacional: «a graça não é, antes de mais, um dom de Deus que ajuda a natureza humana, mas a relação justificadora de Deus para com o homem (...) através do qual ele acolhe a natureza caída e destruída, pecadora».³³⁰ A graça não era vista por Lutero como uma qualidade, mas sim como uma relação assumida por Deus como dom imerecido; um favor de Deus que está fora do homem; a operação e ação salvífica de Jesus como graça de Deus em pessoa e que se realiza por meio da fé para a remissão dos pecados e que se realiza por sua vez através da escuta obediencial da Palavra.³³¹ «A tradição reformada desenvolve o conceito de pacto da graça, no qual a obra salvífica de Jesus substitui o pacto das obras entre o criador e a criatura, quebrado pelo homem».³³²

Com efeito, a fim de assegurar o caráter imerecido da graça e a sua exclusividade no que toca à eficácia salvífica, bem como garantir a recusa de algum tipo de sinergismo ou colaboração do homem nesse processo salvífico, Lutero acabou por negar a possibilidade do homem corrompido se preparar para a graça, a partir da qual, e só a partir dela, ele se torna livre: soteriologicamente, o homem, tendo a sua natureza intrinsecamente corrompida, não possui livre arbítrio e só depois de receber a graça é que se torna livre.³³³

«Lutero entende a graça divina principalmente como um ato de justificação humana. O pecador, que procura em vão justificar-se pelas suas obras contra as acusações da Lei, não pode encontrar graça aos olhos de Deus fora da justificação que lhe é trazida por Jesus Cristo (justificação forense) e que ele só recebe pela fé. A união com Cristo produz uma justiça real que regenera o homem a partir do seu interior, mas que não lhe pode ser imputada por mérito; não requer nenhuma raiz ontológica, nenhuma graça criada que habite no homem, mas aparece antes como fruto de uma nova relação com Deus, que dá ao homem a certeza libertadora de ser salvo».³³⁴

³³⁰ Rieger, «Gnade/Gnade Gottes», 1028.

³³¹ Cf. Kraus, «Gracia», 311.

³³² Kraus, «Gracia», 311.

³³³ Cf. Rieger, «Gnade/Gnade Gottes», 1029-1030. Cf. Kraus, «Gracia», 311.

³³⁴ Faber, «Grâce», 501.

Lutero assumiu assim uma visão dualista que separava a graça da natureza e colocou em paralelo e em concorrência a ação bondosa e soteriologicamente eficaz de Deus e a ação má e inútil do ser humano degradado.³³⁵ Não é de estranhar, portanto, que Lutero, e também outros reformadores como João Calvino, tenham excluído a teologia natural, apesar de outros, como Filipe Melâncton, não o terem feito.³³⁶

Na verdade, posicionando-se na mesma linha de Lutero, João Calvino – para quem a graça era também a comunicação da justificação de Cristo e para quem o homem não era dotado de livre arbítrio pelo facto da sua natureza estar corrompida pelo pecado – referiu também que a graça diz a eleição eterna dos escolhidos para a salvação e aplicou ao evento salvífico um carácter instrumental subordinado à atividade exclusiva de Deus.³³⁷ No seguimento deste pressuposto, Calvino – contra o positivismo naturalista, humanista e antropocêntrico do seu tempo – defendia, dentro de uma antropologia altamente pessimista, que, independentemente da previsão do pecado original, desde sempre Deus escolhera alguns homens e mulheres para a salvação e outros para a condenação eternas e por isso, como o homem é incapaz de fazer algo que altere o rumo da sua salvação, resta-lhe somente abandonar-se e resignar-se à vontade de Deus:

«Definimos predestinação como o decreto eterno de Deus pelo qual estabeleceu o que queria fazer de cada homem. De facto, não cria todos na mesma condição, mas ordena uns à vida eterna e outros à condenação eterna. Assim, tendo por base a finalidade para a qual o homem é criado, dizemos que é predestinado à vida ou à morte».³³⁸

Contudo, as obras e o esforço humanos não contribuem nem alteram a sua realização soteriológica, mas servem para glorificar Deus³³⁹.

Posteriormente o calvinismo tendeu para assumir como sinais da predestinação para a salvação o sucesso social e económico: a riqueza comercial e o esforço laboral seriam sinais de que a pessoa era eleita por Deus, enquanto que a pobreza seria sinal de condenação.

³³⁵ Cf. Schoberth, «Nature», 712. Cf. Kraus, «Naturaleza», 490.

³³⁶ Cf. Ganoczy, «Naturaleza», 490.

³³⁷ Cf. Kraus, «Gracia», 311.

³³⁸ João Calvino, *Instituição da Religião Cristã*, 1559, in Emidio Campi, *Protestantismo nei Secoli: Fonti e Documenti, I: Cinquecento e Seicento* (Torino: Claudiana, 1991), 151-152.

³³⁹ Cf. João Calvino, *Instituição da Religião Cristã*, III, XIV, 18, *apud* Giacomo Martina, *História da Igreja de Lutero a nossos dias*, I, (São Paulo: Loyola, 1995), 150.

Já Melâncton admitia o livre arbítrio do ser humano na medida em que este, ao acolher a Palavra, poderia cooperar com a graça. Para ele, havia que distinguir a graça da palavra, do evangelho, que apagava o pecado, da graça do Espírito que renovava e santificava o fiel.³⁴⁰

Deste modo, o dualismo soteriológico protestante que separava obras e graça; liberdade e finalidade salvífica; e graça de natureza, expressava-se num dualismo ontológico entre humano e divino como realidades separadas; num dualismo ético-moral caído para visões extremadas, normalmente de pendor rigorista; e num dualismo social entre ricos e pobres.

O Concílio de Trento rejeitou o sublinhado da doutrina de Lutero para o qual a natureza humana estava totalmente corrompida e inseriu a reflexão sobre a graça no seu decreto acerca da justificação, mas sem a reduzir a ela.³⁴¹ Tentou assumir uma posição intermédia de equilíbrio entre a tendência pelagiana que sublinhava positivamente o livre arbítrio humano e a tendência reformadora que sublinhava positivamente a graça.

Por um lado, Trento, refutando o pelagianismo, frisou a precedência e a necessidade da graça tal como o carácter gratuito do evento salvífico³⁴² e negou a afirmação de que o homem, por si e pela sua livre vontade podia alcançar autonomamente a salvação; sem a graça; e por outro, refutando os reformadores, negou o desaparecimento total do livre arbítrio com o pecado adâmico, bem como a afirmação da completa passividade humana no evento salvífico e incapacidade do homem em receber a graça, a qual não surge como simples benevolência de Deus, mas como realidade permanente dada pelo Espírito Santo.³⁴³

Uma vez que a graça não é tida como um simples modo da presença ativa de Deus no fiel (*graça incriata*), mas também uma nova realidade infundida no cristão, então a graça produz efeito nele: a graça precede e segue os méritos humanos. Trento sublinha inclusive a ideia de que a graça precedente impulsiona e dispõe a necessária preparação para a receção da graça justificadora e, assim exaltou a importância do arrependimento, do consentimento e cooperação com a graça (uma vez que Deus respeita a liberdade humana) por meio da fé e da vontade, daí a forte importância dada ao sacramento da

³⁴⁰ Cf. Rieger, «Gnade/Gnade Gottes», 1030. Cf. Kraus, «Gracia», 311.

³⁴¹ DS 1520-1583.

³⁴² DS 1525f; 1532, 1551-1553.

³⁴³ DS 1554f; 1561, 1561.

reconciliação penitencial no pós-Trento, ou seja, à graça criada, à dimensão antropológica da graça e às consequências éticas a assumir pelo batizado.³⁴⁴

Foi devido a esse pessimismo luterano e a essa rejeição tridentina que o pós-Trento deu realce e destaque à reflexão acerca da relação entre natureza e graça. Contra o pessimismo de Lutero esteve no âmbito católico Belarmino, o qual justificava a corrupção da natureza humana com uma suposta falta de um dom sobrenatural e não com a falta de um dom natural ou de uma elevação a um estado mau de pecado.³⁴⁵ Esta perspectiva acentuou ainda mais a separação entre natureza e graça, natural e sobrenatural, e teve forte influência em perspectivas teológicas posteriores como o bañesianismo, molinismo ou baianismo.

Com efeito, se Lutero ou Baio se centravam em dar saliência à dimensão imerecida e gratuita da graça, a chamada neoescolástica seguiu pelo polo oposto e estabeleceu o conceito de natureza pura (*natura pura*), enquanto possibilidade concetual que subscreve a ideia de que a natureza e a graça correspondem respetivamente a uma «infraestrutura necessária e uma superestrutura acrescentada e acidental».³⁴⁶ Assim, a neoescolástica falará de natureza pura, natureza elevada (*natura elevata*) enquanto estado original de Adão; natureza caída (*natura lapsa*) enquanto estado após a queda de Adão; natureza reparada (*natura reparata*) como estado após a redenção protagonizada por Jesus Cristo; e de natureza glorificada (*natura glorificata*) como estado final de visão beatífica de Deus.³⁴⁷

O otimismo naturalista exagerado assistido no seio da Igreja e da teologia católica pós-tridentina influenciada pelo espírito renascentista contribuiu fortemente para o endurecimento, por sua vez, também um excessivo agostinismo, primeiro com Baio na segunda metade do século XVI, depois com Jansénio no século XVII e depois com Quesnel já no século XVIII, os quais recuperam o enfoque de Agostinho sobre a corrupção da natureza humana, mas de modo demasiadamente acentuado, alargando e abstratizando o conceito de natureza, de tal forma que esta permaneceria incompleta sem

³⁴⁴ Cf. Rieger, «Gnade/Gnade Gottes», 1028-1029. Cf. Wagner, «Grace», 456. Cf. Faber, «Grâce», 501-502.

³⁴⁵ Cf. Boulnois, «Nature», 787.

³⁴⁶ Cf. Ganoczy, «Naturaleza», 490.

³⁴⁷ Cf. Ganoczy, 490.

a graça, a qual era anulada com a queda do pecado e era entendida como parte integrante da natureza.³⁴⁸ Cada visão destes teólogos viria a ser condenada pela Igreja.³⁴⁹

A problemática reaparece efetivamente com Miguel Baio, o qual, fora responsável pela cunhagem dos termos centrais desta investigação – *sobrenatural* e *natural* – e o qual, procurando negar a hipótese de uma natureza pura, refere que por ter sido criado, o ser humano tem o direito de (e deve) receber a graça, já que Deus assumira, de acordo com a sua liberdade, o compromisso de recompensar com a sua graça o homem que agisse segundo a sua natureza e segundo as leis desta. Neste sentido, «a graça só intervém como meio que permite ao homem merecer a sua recompensa [...]. O fim da natureza permanece compatível com as suas exigências criadas, e os meios para alcançá-lo são devidos à criatura».³⁵⁰

Assim, a graça surge diante de um estado de natureza pura de Adão inocente sem e antes do pecado, como algo que possibilita e permite o homem a agir e que confirma a sua liberdade e obediência, mas a união da natureza humana à natureza divina é explicada pela condição primeira, original, perfeita, íntegra do homem enquanto homem criado e criado assim. Logo, Miguel Baio refere que, na verdade, essa união se deve à natureza humana criada e não ao sobrenatural, à graça. Baio é então extremamente otimista na sua conceção antropológica, mas no estado anterior à queda adâmica: dada a sua natureza humana criada, o homem encontra-se num estado puro de justiça original. Assim, referem José Luis Illanes e Josep-Ignasi Saranyana:

«Segundo Miguel Baio (1513-1589), o homem teria sido, desde a sua criação, elevado à vida da graça, não por um dom gratuito de Deus, mas por uma exigência essencial à natureza humana. Em consequência, o estado de natureza caída comporta a privação de dons não sobrenaturais, mas estritamente naturais».³⁵¹

Todavia, Baio demonstra uma visão antropológica inversa no que diz respeito ao estado pós queda perante o pecado. Segundo este autor, com a queda diante do pecado, o homem torna-se intrinsecamente corrupto e todos os seus atos são pecaminosos, mesmo que aparentemente pareçam bondosos e virtuosos. Assim, «Baio pretende situar-se entre as heresias maniqueias (entre as que conta ele conta o luteranismo) e os erros

³⁴⁸ Cf. Faber, «Grâce», 502. Bouyer, «Grâce», 287-288.

³⁴⁹ DS 1901-1980 [1567]; 2001-2007 [1653]; 2301-2332 [1690]; 2400-2502 [1713].

³⁵⁰ Cf. Boulnois, «Surnaturel», 1115.

³⁵¹ Illanes e Saranyana, *Historia de la Teología*, 149.

pelagianos».³⁵² Com efeito, o homem não possui uma liberdade intrínseca – já que esta está marcada e sob a alçada da concupiscência –, mas possui apenas uma liberdade em termos de coação extrínseca. Contudo, para Baio, esta não é suficiente, caso contrário o homem deixa de ser responsável pelas suas ações. Portanto, este surge como necessitário de uma graça eficaz irresistível que determine a sua vontade de agir virtuosamente. Deste modo, a natureza decaída do homem torna-se, portanto, impotente, pois, ou se encontra corrompida, ou então está passivamente determinada pela graça, uma vez que, «não atribuir tudo à graça seria antecipar o que resta da vontade no homem pecador».³⁵³

Baio cai, portanto, num polo oposto ao de Suarez – ao pressupor uma antropologia otimista e positiva perante uma suposta natureza criada humana perfeita e uma antropologia atual negativa “após” a queda diante do pecado –, mas subscrevendo igualmente uma separação entre natural e sobrenatural e entre natureza e graça, desligados entre si e cada um fechado em si. A conceção de Miguel Baio acerca do natural e do sobrenatural são explicadas por José Luis Illanes e Josep-Ignasi Saranyana.

«O seu erro recai, definitivamente, na falta de uma adequada relação entre a ordem natural e a ordem sobrenatural. Que é o natural e o que é o sobrenatural? “Natural” seria o devido à natureza e pertencente à sua integridade; “sobrenatural”, o indevido à natureza e acrescentado à sua integridade. Com o termo “integridade”, Baio quis assinalar o conjunto de dons que Deus concebeu ao primeiro homem e que se perderam pelo pecado original. Além disso, o “natural” seria o produzido segundo o curso normal das coisas, só pelas forças das causas segundas; o “sobrenatural”, o produzido mediante uma intervenção extraordinária, gratuita e milagrosa da causa primeira. Finalmente, o “natural” seria o que Deus de facto tinha comunicado às coisas com a criação e que pertence à origem primeira delas; o “sobrenatural”, o que Deus ulterior e gratuitamente havia acrescentado ao que lhes deu com a primeira criação. Baio entendeu que os dons da justiça original eram naturais na tripla aceção do termo por ele cunhado [...] Baio reconhecia também certa gratuidade no estado de justiça original; mas entendia-a só no sentido de que lhe tinham sido concedidos tais dons sem mérito seu prévio».³⁵⁴

Por outro lado, destaca-se a célebre Controvérsia *De Auxiliis*, uma querela sobre a graça e a liberdade, entendidas como concorrentes uma da outra, acontecida entre 1597 e 1607, mas sendo também uma disputa entre duas ordens: a dos dominicanos e a dos jesuítas.

A primeira estava representada por Domingo Báñez, o qual sublinhava a transcendência absoluta de Deus e, no âmbito da relação entre a graça e a liberdade, entendia a graça como «infalivelmente eficaz (*gratia efficax*), sendo a liberdade do

³⁵² Illanes e Saranyana, 151.

³⁵³ Boulnois, «Surnaturel», 1115.

³⁵⁴ Illanes e Saranyana, *Historia de la Teología*, 150.

homem preservada apenas pelo conceito limitado de graça suficiente (*gratia sufficiens*), que de facto não atinge o seu objetivo». ³⁵⁵ «Deus dá-nos primeiro a graça para podermos decidir, na qual nos é dada a possibilidade de uma ação salvífica livre, mas que só pode ser concretizada por uma nova iniciativa divina (*praemotio physica*)». ³⁵⁶ Esta consiste num influxo de Deus sobre a vontade do homem que a determina de modo infalível e que acompanha a graça eficaz, a qual atua pela sua natureza intrínseca.

«A moção divina precede o ato da criatura com prioridade de natureza. É física, pois pré-move à maneira de causa eficaz, não final. É pré-moção, pois não se dá com vista ao exercício, mas à especificidade do ato, já que, se não, a própria bondade do ato não viria de Deus, mas do homem. Suposto esse movimento e influxo, a criatura obra sem frustração possível». ³⁵⁷

Assim, para Bañez, a liberdade é assegurada pois Deus agiria de acordo com a natureza humana, que sendo livre, faria o homem atuar livremente.

«A predeterminação e premoção física na ordem natural corresponde, na ordem sobrenatural, à graça eficaz. Bañez distingue entre graças suficientes e graças eficazes. As primeiras dão à vontade a faculdade de obrar sobrenaturalmente, mas nunca passam à ação real. A graça suficiente, considerada formalmente como tal, será uma graça preveniente e excitante e não uma graça adjuvante e cooperante. O consentimento, portanto, quer dizer, a utilização da graça santificante, depende da graça eficaz. Sem a graça santificante nada pode salvar-se. Mas, para que um homem concreto se salve, necessita-se de um último impulso, para além da graça suficiente: a predeterminação é uma entidade física transitória, para que queira consentir a graça suficiente: isto é o que Bañez denominou graça eficaz. A graça suficiente dá simples “posse”, a “posse agere”; a graça eficaz dá o “ipsum agere” e é “ab intrínseco”». ³⁵⁸

Do lado jesuíta estava Luís de Molina, o qual sublinhava a soberania e a liberdade humana, face à divina, a qual era apenas mantida pela chamada *ciência média* (*scientia media*) que consiste numa presciência divina pela qual Deus conheceria elementos futuros condicionantes, sabendo assim o que o homem (que não deixaria de agir livremente), escolheria, optaria ou faria caso se deparasse diante ou nos tais condicionantes ou circunstâncias: «[...] é ciência média porque se encontra entre o conhecimento que Deus tem do puramente possível e o conhecimento que tem o real». ³⁵⁹ Esta ciência média estaria em *simultaneous concursus* com a humana, mas acolhendo os resultados desta e

³⁵⁵ Faber, «Grâce», 502.

³⁵⁶ Wagner, «Grace», 456.

³⁵⁷ Illanes e Saranyana, *Historia de la Teologia*, 154-155.

³⁵⁸ Illanes e Saranyana, 155-156.

³⁵⁹ Illanes e Saranyana, 152.

das ações humanas desta decorrentes.³⁶⁰ Por isso, «a causa primeira e a causa segunda livre influem ao mesmo tempo sobre a mesma determinação do ato como duas causas conjugadas e não subordinadas entre si».³⁶¹ Assim sendo, para Luis de Molina, a graça eficaz, ao estar ligada ao ato do querer de Deus, à previsão dos méritos ou erros do fiel, influenciaria a pessoa de modo eficaz, mas sem pôr em causa a liberdade humana, já que haveria um consenso do homem (que seria livre) e que estaria previsto por Deus por meio do seu pré-conhecimento e previsão (independente da sua decisão de conceber a graça eficaz) do que o homem faria de modo livre. Assim referem José Luis Illanes e Josep-Ignasi Saranyana:

«Finalmente, Molina concede um especial relevo à vontade humana: é certo que a liberdade humana por si mesma, quer dizer, sem a graça santificante, não pode por muito tempo observar a lei natural sem pecar mortalmente; mas a “graça preveniente” converte-se em “graça cooperante” com a cooperação do livre arbítrio. Tal graça preveniente não é propriamente falando, a pura concorrência geral com a qual Deus coopera na ação das causas segundas. Noutros termos: também nos atos sobrenaturais há uma concorrência simultânea! Por isso, a mesma graça é preveniente, enquanto faz a vontade capaz de obrar na ordem sobrenatural (“in actu primo”), e é cooperante, enquanto que com a vontade realiza o ato sobrenatural (“in actu secundo”)».³⁶²

Levanta-se então o problema da perspectiva de Luis de Molina: o de saber se a infabilidade que estabelece para a graça é intrínseca, ou seja, se advém da capacidade divina concebida para orientar a vontade humana, ou se é extrínseca, isto é, se a infabilidade da graça tem uma origem situada fora de si (e assim a liberdade humana estaria suposta e efetivamente assegurada). A questão é, portanto, a seguinte: «Acaso a liberdade é a condição necessária para que a graça tenha verdadeiramente razão de graça eficaz em ordem ao fim sobrenatural a que se dirige?».³⁶³ Francisco Suárez acabaria por proporcionar a solução católica para a polémica *De Auxiliis* com a sua doutrina do *congruismo*:

«A graça, segundo Suárez, é eficaz *ab extrinseco*, pelo consentimento dado à graça oferecida, na condição de que essa graça seja cônica. [...] Recorrendo à distinção molinista entre graça eficaz e graça suficiente, assinala que a eficácia o é só extrinsecamente, pois depende o ato humano, no qual não intervém intrinsecamente a graça. Por conseguinte, terá que pôr de acordo, de antemão, o ato

³⁶⁰ Cf. Wagner, «Grace», 456.

³⁶¹ Illanes e Saranyana, *Historia de la Teologia*, 152-153.

³⁶² Illanes e Saranyana, 153.

³⁶³ Illanes e Saranyana, 153.

livre da vontade com a graça, e isto é o que Suárez chama congruismo ou congruência: quando a graça depois de conhecer o que tinha pre-visto que haverá de fazer... se me concede a graça».³⁶⁴

Por outro lado, pelo facto de o homem ser criatura, por ter sido criado pelo Deus Criador, refere que o ser humano existe naturalmente para uma beatitude, mas que é uma beatitude natural. Se o ser humano procura e busca um fim que seja mais elevado do que esta beatitude, essa finalidade surge então como uma adição à natureza e à sua orientação teleológica. Na sua obra *De ultimo fine hominis*, Suarez refere que, no estado de natureza pura, o homem estaria em repouso e não inquieto, opondo-se assim à afirmação de Agostinho e acabando por encerrar o ser humano a uma natureza sua delimitada, autossuficiente, perfeita em si, e incapaz de se abrir ao infinito, ao um Outro.³⁶⁵ Suarez não considerava que a natureza criada o seja sem a graça, mas negava que essa graça a abria para uma Alteridade, a elevava e a transcendia acima de si mesma. Ela «não é mais orientada para a união com Deus».³⁶⁶

Para além da influência que tiveram o pensamento de Baio a controvérsia *De auxiliis*, o laxismo teórico resultante do probabilismo e da casuística em ambiente académico, o laxismo prático do clero e dos leigos, e as tensões derivadas do galicanismo, influenciaram a perspectiva de Jansénio e fermentaram a emergência do jansenismo nas suas diversas dimensões na França do século XVII e no Ocidente Europeu do século XVIII.

Jansénio também refere que antes da queda adâmica diante do pecado, o ser humano era livre porque possuía a graça suficiente (apenas), mas que, após a queda, a natureza humana tornou-se intrinsecamente corrompida e as suas obras são necessariamente pecado. A sua vontade encontra-se completamente inerte e segue automaticamente por um lado, ou a concupiscência – se a graça não fora concebida por Deus ao sujeito – ou a graça – se esta fora concebida ao sujeito. O homem perde, por isso, a liberdade, em termos de ausência de coação física, mas não em termos de determinação interna: Jansénio, na verdade, limitou-se a «afirmar que o homem caído tem o poder de realizar pelo menos certas ações moralmente boas, porque a natureza pura, o livre arbítrio e a moralidade não foram destruídos pelo pecado original».³⁶⁷

³⁶⁴ Illanes e Saranyana, 158.

³⁶⁵ Cf. Boulnois, «Surnaturel», 1115.

³⁶⁶ Cf. Boulnois, «Surnaturel», 1115. Cf. Francisco Suárez, *De ultimo fine hominis*, vol. 4, 156.

³⁶⁷ Boulnois, «Surnaturel», 1115.

Com efeito, a determinação infalível da vontade humana encontra-se dependente duma graça eficaz, e não duma graça suficiente, a qual assegura a liberdade do homem. Neste sentido, se a Igreja pós tridentina e se Suárez defendiam quer a graça, quer a liberdade (apesar das dificuldades no estabelecimento da relação entre ambas), Jansénio tentou sublinhar de tal modo a eficácia da graça, que acabou por anular a capacidade livre do ser humano, já que este autor apenas admitia a graça eficaz (nem sempre concebida por Deus ao homem) e não admitia a graça suficiente (sempre concebida), tal como defendia a Igreja. Segue-se logicamente a afirmação da ideia de predestinação de alguns (que receberam a graça eficaz) para a salvação e outros para a perdição eternas por parte de Deus, ideia esta sinalizada pela conceção de que a salvação se encontra desligada totalmente da vontade humana.

O jansenismo encontrou naturalmente uma derivação posterior para uma expressão dum rigorismo moral fortíssimo, um desprezo pela natureza humana, do matrimónio, da sexualidade, e para uma visão de que os atos dos fiéis eram pecados, daí a defesa pelo adiamento da absolvição do penitente e do rigorismo das diretrizes que permitiam a comunhão eucarística.

Em Jansénio surgem conseqüentemente um sobrenatural e natural desligados entre si, já que «a graça é assim reduzida a um status accidental. A ordem sobrenatural aparece como contingente e exterior, enquanto a ordem natural é pressuposta, suficiente e própria do homem».³⁶⁸

O jansenismo nas suas configurações posteriores influenciou ainda o urgir do polo moral oposto: o quietismo. Expresso por Miguel de Molinos, o quietismo dos finais do século XVII defendia uma espiritualidade marcada pela ideia de que, a fim de eliminar os obstáculos à graça, e colocar nas mãos de Deus a integralidade do domínio da ação humana, seria preciso abandonar toda a práxis de piedade humana, reduzindo a espiritualidade a um sentimento subjetivo e intimista da eventual presença divina. O crente deveria então aceitar passivamente os sofrimentos e as tentações sem resistência como uma humilhação querida por Deus.

Nesta perspetiva o natural surge como que anulado no sobrenatural: a chegada do natural à sua finalidade resume-se a uma anulação da sua própria essência dado que ela é negativa e incapaz de ser recebida pelo sobrenatural, visto que também o natural é incapaz

³⁶⁸ Boulnois, «Surnaturel», 1115-1116.

de receber o sobrenatural: é necessário que o homem elimine os obstáculos à graça, por meio de uma autoeliminação, pressupondo que a graça não surge como dom gratuito, mas sim como algo a alcançar pela autoanulação do natural: na verdade, a visão quietista assume um natural cuja finalidade não é cumprida por um sobrenatural. É preciso a destruição do natural na relação com o sobrenatural: «a vida espiritual, a liberdade, e a atividade do indivíduo desaparecem absorvidas pela ação divina [...] a alma não só se une a Deus, como que se identifica com Ele até desaparecer toda a atividade pessoal»³⁶⁹, e assim toda a diferença, autonomia: o natural tem que deixar de ser natural para poder chegar à sua plenitude – o que em si é uma contradição e uma recusa de toda a lógica relacional oposta à essência da espiritualidade cristã.

Na verdade, o intimismo sentimentalista quietista recusa uma autêntica experiência afetiva, pática, pois afirma a necessidade duma anulação do natural para se relacionar com um sobrenatural, ou seja, a relação entre ambos sem a destruição de um deles é, para o quietismo, impossível: «[...] no estado de união a Deus em que, chegada a esse estado, se encontra a alma, o que acontece no corpo é exterior a ele e não afeta o seu ser verdadeiro».³⁷⁰

Chegada a este período histórico, a teologia da relação entre natural e sobrenatural denota um distanciamento face à visão bíblica e patrística, na qual ambos eram afirmados como distintos, mas distintos desde, na e para uma união de cariz proexistente. Porém com os desafios da modernidade, a teologia católica foi ficando cada vez mais para uma tendência de divórcio e/ou de confusão entre natural e sobrenatural. Esta inclinação perdurou no século XIX e chegou ao século XX de um modo bastante vincada sobretudo nos círculos teológicos neoescolásticos. Os eventos que marcaram a teologia do século XIX poderiam ser aqui explanados, mas o que interessa para a nossa investigação é este facto de que a adversidade e a separação da teologia católica do magistério em relação ao mundo foram acompanhadas pelo distanciamento desta face à original perspectiva bíblica da relação entre o natural e o sobrenatural.

No princípio do século XX, vários teólogos deram início ao processo de renascimento teológico e o regresso de muitos às fontes bíblicas e patrísticas originou uma mudança gradual de paradigma. Nomes como os de Karl Rahner ou Juan Alfaro foram importantes para esta transformação, todavia, Henri de Lubac foi o autor que mais

³⁶⁹ Illanes e Saranyana, *Historia de la Teología*, 210-212.

³⁷⁰ Illanes e Saranyana, 212.

se debruçou sobre a problemática da relação natural-sobrenatural, em resposta crítica à teoria da natureza pura. São precisamente estes temas aqueles que são explorados na Parte II desta dissertação.

PARTE II: O NATURAL E O SOBRENATURAL NA TEOLOGIA CONTEMPORÂNEA: REFLEXÃO DE HENRI DE LUBAC

Esta Parte II desta dissertação procura explorar o modo como a questão da relação entre natural e sobrenatural é perspectivada na teologia católica contemporânea, nomeadamente na reflexão de Henri de Lubac. Para isso, importa apresentar os antecedentes imediatos e contemporâneos do autor francês, isto é, expor, de modo breve e sintético, autores do renovamento teológico do século XX – como Karl Rahner e Juan Alfaro – que também abordaram a mesma problemática mas por meio de abordagens distintas; mas também apresentar a influência da filosofia de Maurice Blondel na reflexão de Henri de Lubac. De seguida a investigação segue para uma curta introdução ao teólogo jesuíta pela breve apresentação da sua vida, obra, bem como o seu impacto teológico no II Concílio Vaticano. Depois, partimos para a exploração da justificação da reflexão de De Lubac: a necessidade de criticar e de expor a teoria da “natureza pura” e as suas debilidades. Para isso, apresentamos a interpretação tomista moderna; a teoria da natureza pura propriamente dita; e a recuperação da perspectiva original de Tomás de Aquino. Por parte de Henri de Lubac. A partir deste contexto apresentamos a reflexão de Henri de Lubac em concreto. Esta exploração é apresentada em três vertentes: a procura por uma gratuidade real: o dom perfeito e o desejo de ver a Deus; o homem criado à *imagem e semelhança* de Deus: os paradoxos e o chamamento do amor; e a relação entre natural e sobrenatural: o mistério do homem e a noção de *pessoa*. Por fim, procuramos mostrar brevemente como se deu a receção crítica da reflexão de Henri de Lubac.

2.1. ANTECEDENTES IMEDIATOS E CONTEMPORÂNEOS DE HENRI DE LUBAC

Na procura de fazer frente ao crescente extrinsecismo da doutrina acerca do sobrenatural presente no seio da teologia católica, vários foram os nomes de teólogos que, na passagem do século XIX para o século XX, protagonizaram a tentativa de redescoberta das perspectivas mais originais e originantes das fontes bíblicas, patrísticas e escolásticas. Neste movimento fundamental de preparação para o que viria a ser o *aggiornamento* do II Concílio do Vaticano, tornaram-se mais comuns os trabalhos de investigação acerca do sentido autêntico dado por Tomás de Aquino à categoria de *desejo natural de ver a Deus*.

Entre as tendências para o extrinsecismo ou na exagerada resposta imanentista³⁷¹, foi sendo gerada uma polémica que viria a ser abordada na encíclica *Humani generis* de Pio XII, na qual o papa «lamenta que se chegue a afirmar que Deus não podia criar seres dotados de inteligência sem os ordenar e os chamar à visão beatífica».³⁷²

Para lá das polémicas e dos desenvolvimentos intensos e complexos da teologia católica da primeira metade do século XX, importa nesta investigação olhar de modo breve e sintético para os contributos dados por alguns autores que contribuíram para a maturação da reflexão em torno da relação entre natural e sobrenatural.

Dentro do vasto leque de teólogos que poderiam ser apresentados como exemplos de influenciadores do desenvolvimento da reflexão do tema em questão, como Yves Congar, Hans Urs von Balthasar ou Joseph Ratzinger, esta investigação dará relevo a Henri de Lubac e ao seu contributo. Devendo-se esta escolha a uma questão metodológico e pelo facto de Henri de Lubac ter abordado o assunto de modo direto em várias obras, esta mesma opção merece uma breve e sintética apresentação do contributo dado por outros autores. De facto, pela influência indireta dada ao contexto tomista no qual Henri de Lubac se moveu, importa mencionar o trabalho feito por Karl Rahner. Pela influência indireta dada ao contexto teológico mais amplo no seio da teologia católica no período pré e pós-conciliar, importa referir o nome de Juan Alfaro. E, por fim, sobressai o nome de Maurice Blondel pela influência direta no pensamento de Henri de Lubac e por ser um contributo nascido de uma esfera distinta da teológica e alternativa a esta – neste caso, um contributo dado pela filosofia à questão a relação entre natural e sobrenatural. Assim sendo, as seguintes páginas darão prioridade à breve apresentação dos pontos essenciais das abordagens dadas por estes três autores antes mesmo da exploração mais ampla da reflexão de Henri de Lubac.

2.1.1. O sobrenatural e o natural em autores do renovamento teológico do século XX: Karl Rahner e Juan Alfaro

Diante de uma variedade de possíveis nomes a apresentar, optámos por nos circunscrever a dois teólogos do renovamento teológico do século XX: Karl Rahner e Juan Alfaro.

³⁷¹ Cf. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 13.

³⁷² Ladaria, 13. Cf. DS 3891.

Em relação a Karl Rahner, importa atender de modo mais preciso aos seus artigos *Sobre a relação entre a natureza e a graça* em *Escritos de Teologia I* de 1963 e *Natureza e graça* em *Escritos de Teologia IV* de 1964. A sua abordagem, uma vez ancorada na busca por uma recuperação do autêntico tomismo em diálogo com a filosofia transcendental kantiana, não tem como ponto de partida da ideia de «“natureza pura”, mas sim a situação atual do homem na graça». ³⁷³ Esta premissa influencia a pergunta sobre a definição de natureza humana e leva, inclusive, à impossibilidade de se determinar em que é que consiste a natureza humana. «Esta é apenas um conceito residual (*Restbegriff*), aquilo que restaria se pudéssemos subtrair de nós próprios e da nossa experiência tudo aquilo que pertence à ordem da graça». ³⁷⁴ Neste sentido, diante desta *natureza* assim assumida, ficaria impossível afirmar a orientação para uma finalidade sobrenatural como sendo intrínseca a ela, visto que isso feriria a gratuidade dessa orientação. No entanto, visto que Rahner parte da situação atual e de uma noção concreta da realidade do homem, o autor alemão prefere falar de *essência concreta* (*konkretes Wesen*) e não tanto de *natureza* do homem. É que a partir da essência concreta já se pode afirmar que a orientação natural para um fim sobrenatural no ser humano é constitutiva desta e não «algo accidental ou extrínseco ao ser humano realmente existente». ³⁷⁵

Partindo da essência concreta do homem – e não da noção de natureza – e da graça como *autocomunicação* de Deus, segue-se que a natureza não pode atrair a graça, ou melhor, a essência concreta do homem não pode exigir a autocomunicação, a qual é sempre um dom imerecido. Na verdade, no mesmo sentido que leva Rahner, perspetivando o mistério da encarnação, a evidenciar que se a essência concreta do homem é capaz de receber Deus Filho na sua encarnação (o homem é *ouvinte da Palavra*), então, o dado do qual deve partir a reflexão acerca da essência concreta do homem e da sua relação com o sobrenatural é a sua capacidade para acolher a autocomunicação divina.

Daqui se verifica, por um lado, que esta capacidade de receção de Deus é o que há de mais central e intrínseco na essência concreta do ser humano, e por outro, que «é preciso caracterizar como imerecido, como “sobrenatural”, o próprio existencial central, permanente, da ordenação ao Deus trinitário da graça e da vida eterna». ³⁷⁶ Deste modo,

³⁷³ Ladaria, 14.

³⁷⁴ Ladaria, 14.

³⁷⁵ Ladaria, 14.

³⁷⁶ Karl Rahner, «Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia», em *Escritos de Teologia I* (Madrid: Taurus, 1963), 325-347.

verifica-se que Rahner chama de *existencial central* à abertura, à orientação ao sobrenatural, dita por esta capacidade da essência concreta do homem receber Deus. E esta existencial central é, também ele um dom sobrenatural, imerecido, gratuito.

No entanto, a essência concreta do ser humano não se reduz a este existencial central imerecido, caso contrário anular-se-ia a gratuidade sobrenatural: o existencial central deixaria de ser um dom para passar a ser uma exigência. Daqui se compreende a categoria rahneriana de *resto*:

«Este “resto”, a realidade que permaneceria ao subtrair este existencial sobrenatural, seria a natureza humana do ponto de vista teológico; natureza cujos conteúdos não podem ser precisados com exatidão, uma vez o ser humano se encontra sempre na ordem da graça».³⁷⁷

Com isto, o teólogo alemão pretendia mostrar que a «natureza espiritual possui uma abertura ao existencial sobrenatural, mas não o pode exigir incondicionalmente»³⁷⁸, por isso, pertence à essência concreta do homem uma ordenação ao sobrenatural. No entanto, para Rahner, mesmo que não houvesse essa ordenação, haveria um resto que seria a natureza humana. Contudo, as características desta natureza pura (à qual Rahner chama de natureza *espiritual*) não poderiam ser determinadas, porque não existe natureza fora da graça. Tampouco pode ser determinada qual seria a finalidade desta natureza pura.

Seguindo a linha de reflexão do teólogo alemão, o que se pode evidenciar é a necessidade e a legitimidade de se falar desta natureza pura para que a gratuidade sobrenatural não fique ferida. Por outro lado, e de qual quer forma, o ser humano não pode ser definido de modo determinado dada a sua abertura ao sobrenatural, ainda que esta não seja exigida pela natureza. E a graça não pode ser exigida pela essência concreta ainda que haja uma abertura a essa graça.

Rahner conclui que há uma *potentia oboedientialis* na essência concreta do homem, enquanto ordenação positiva ao sobrenatural e não como mera não recusa à transformação pascal (elevação) dessa essência. E conclui também com a noção de natureza espiritual falamos de uma dimensão do ser humano que não define a totalidade deste: «[...] com o

³⁷⁷ Luis Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 15.

³⁷⁸ Ladaria, 15.

uso desta noção de “espírito” não podemos ter a certeza de alcançar a “natureza” humana, porque podem entrar na nossa análise elementos provenientes da natureza histórica». ³⁷⁹

Um outro autor que explorou o tema da relação entre graça e natureza e entre sobrenatural e natural foi Juan Alfaro. Nos meados do século XX, o teólogo espanhol publicou obras fundamentais para o estudo da questão: *O natural e o sobrenatural. Estudo histórico desde santo Tomás até Caetano (1274-1534)* de 1952; *Transcendência e imanência do sobrenatural* de 1957; *O problema teológico da transcendência e imanência da graça, em Cristologia e Antropologia. Temas teológicos atuais* de 1973.

Nestes escritos, verifica-se que Alfaro atende à dimensão transcendente da graça a partir do mistério da encarnação – visto que a graça total, que é a visão beatífica, sobrenatural é da ordem deste mistério – e à dimensão imanente da graça a partir da economia divina, isto é, da autocomunicação de Deus. Uma vez que esta visão de Deus é revelada como possível, ela corresponde ao evento da perfeição da «natureza do homem como “espírito finito”» ³⁸⁰ ou *criatura intelectual*, como Alfaro também lhe chama. Como é possível esta perfeição para este espírito finito, então existe nele «um aspeto ontológico que o torne “capaz” de a alcançar». ³⁸¹

Com esta aplicação da categoria de *criatura intelectual*, Alfaro procura mostrar que, não deixando de ser transcendente, a visão sobrenatural não é accidental, mas é ontologicamente intrínseca à natureza humana, mas, por outro lado, procura mostrar que a perfeição do homem que acontece nessa visão é, face à natureza humana, gratuita e não exigida. A noção de criatura intelectual mostra, segundo Alfaro, a tensão entre a abertura ontológica do homem, mas também a sua limitação. Assim, esta criatura «não pode, por si só, superar a tensão entre ato e potência, está sempre sujeita à lei do progresso, e, por isso, nunca poderia alcançar senão um conhecimento mediato de Deus, através da analogia». ³⁸²

Pela realidade finita da natureza humana na qual Deus incarnou por meio do Filho, verifica-se que, por exemplo, «todos os bens que o homem pode conhecer não determinam absolutamente a sua vontade, nem mesmo Deus, enquanto conhecido apenas mediatamente» ³⁸³: a liberdade humana só atinge o seu estado de perfeição quando alcança

³⁷⁹ Ladaria, 16.

³⁸⁰ Ladaria, 16.

³⁸¹ Ladaria, 17.

³⁸² Ladaria, 17.

³⁸³ Ladaria, 17.

aquilo que ela própria, por si, não consegue alcançar e que corresponde ao que a natureza mais deseja e que não tem outra realidade comparada a si que possa ser ainda mais desejada. Trata-se do próprio Deus. Com efeito, para o alcançar, não basta o esforço natural, mas só a graça possibilita e permite que o homem veja plenamente a Deus. Assim, «a essência divina só pode ser conhecida por intuição; com esse conhecimento, o entendimento criado adquire a imobilidade perfeita e a plena satisfação»³⁸⁴, mas só a graça permite o pleno conhecimento de Deus por parte da criatura intelectual. Verifica-se, desta maneira, que «no homem, há, portanto, realmente uma ordenação e um desejo pela visão de Deus; mas esse apetite inato tem características singulares, porque o homem traz consigo a abertura à sua plenitude na visão de Deus».³⁸⁵

Este apetite ou desejo, é assim, «condicionado quanto ao termo», pois é o objeto desejado que aperfeiçoa o sujeito que deseja, e é «incondicionado enquanto normativo da atividade do espírito»³⁸⁶ já que esse apetite corresponde ao pressuposto da orientação do exercício de desejar e alcançar do sujeito face ao objeto, sem implicar uma exigência ontológica do objeto face ao sujeito. Assim, por um lado, se o homem não estivesse vocacionado para a visão de Deus, o desejo «continuará a movê-lo para alcançar um conhecimento sempre maior, para se aproximar cada vez mais de Deus».³⁸⁷ Por outro, a satisfação nunca seria perfeita, «nunca ultrapassaria a perfeição ilimitada própria do ser criado e espiritual».³⁸⁸

Deste modo, verifica-se que Juan Alfaro acaba por defender que o homem está ordenado a uma única finalidade do homem – sobrenatural – e não duas – sobrenatural e natural – sendo que essa finalidade não pode ser alcançada pelo homem, pelas suas capacidades naturais. E defende que, mesmo que o homem não alcançasse essa finalidade única, «o homem sem a graça teria razão suficiente para existir».³⁸⁹ A natureza pura é, para Alfaro, algo «pensável»³⁹⁰ e inteligível, bem como reveladora da gratuidade sobrenatural. A inteligibilidade da natureza pura e a intelectualidade da criatura humana dizem o movimento de progressão do homem em vista à finalidade sobrenatural (dinamismo este dado por essa finalidade sobrenatural). E este dinamismo, sendo

³⁸⁴ Lalaria, 17.

³⁸⁵ Lalaria, 18.

³⁸⁶ Lalaria, 18.

³⁸⁷ Lalaria, 18.

³⁸⁸ Lalaria, 18.

³⁸⁹ Lalaria, 18.

³⁹⁰ Lalaria, 18.

indefinido, mostra que mesmo que o homem não seja conduzido à visão de Deus, estaria num contínuo crescimento que lhe conferiria uma «“felicidade natural”».³⁹¹

Verificar-se-á que Henri de Lubac não concorda com esta perspectiva na sua íntegra. Tendo mais como ponto de partida um foco maior na graça revelada no evento da Encarnação, e não tanto na natureza humana com os seus limites. Para Henri de Lubac, a transcendência da graça e da visão sobrenatural não se revela como tal pela grandeza metafísica sobrenatural ou por limitação da razão da criatura finita. O teólogo francês não parte da ontologia, mas da soteriologia onde a ontologia se move.

Por isso, tendo um ponto de partida e uma abordagem distinta de Alfaro, Henri de Lubac acaba por não corroborar a ideia de uma felicidade natural (pressuposto de uma natureza pura) para que a gratuidade do sobrenatural e a liberdade da natureza humana sejam salvaguardadas.

2.1.2. Influência da filosofia de Maurice Blondel na reflexão de Henri de Lubac

Um outro importante contributo dado para o movimento de renascimento da reflexão teológica em torno da questão a relação entre natural e sobrenatural foi dado por Maurice Blondel e a sua filosofia da ação.

Para lá de Blondel ter inspirado Henri de Lubac a aderir ao método do *ressourcement*, isto é, da recuperação e redescoberta das fontes cristãs e do seu conteúdo reinterpretado à luz do contexto contemporâneo, Maurice Blondel teve um papel fundamental na teologia de Henri de Lubac acerca da questão da relação entre o natural e o sobrenatural ao inspirar o jesuíta a aderir ao método da imanência: a busca por uma visão teológica e antropológica integrativa pela qual se vislumbra uma abertura ao transcendente já inscrita na estrutura da natureza humana.

Não havendo a intenção desta investigação em expor a filosofia de Maurice Blondel, importa, todavia, apresentar sumariamente como Blondel se aproxima de Henri de Lubac e que elementos, semelhantes e dissemelhantes, se encontram na abordagem de Blondel em relação à do teólogo jesuíta.

Algo que apoia fortemente a tese da influência de Blondel em Henri de Lubac é o facto de determinados rostos que rodearam Henri de Lubac no seu itinerário formativo e

³⁹¹ Ladaría, 18.

peçoal, como os irmãos Valensin, Teilhard de Chardin e, principalmente, Joseph Huby, contactaram com a obra de Blondel, espelhando assim um acolhimento amplo da filosofia blondeliana por parte da teologia francesa da primeira metade do século XX.

Porém, a maior prova desta influência de Blondel em Henri de Lubac é a própria correspondência realizada entre ambos. «Numa carta de Henri de Lubac de Abril de 1932, enviada a M. Blondel, o jesuíta reconhece o que recebeu do pensamento do filósofo, embora manifeste o seu dissentimento quanto à teoria da natureza pura, admitida por Blondel»³⁹². É que, «entre a problemática filosófica da ação e a tese teológica da natureza pura como interpretação tomista do desejo natural de Deus, há uma perspectiva e uma abordagem bem diferentes»³⁹³, refere Vítor Franco Gomes.

Aliás, na sua obra *O mistério do sobrenatural*, Henri de Lubac estabelece algumas diferenças entre Maurice Blondel e Tomás de Aquino, e, por isso, as diferenças também com a sua própria abordagem: Blondel não parte nem menciona alguma vez o desejo natural de ver a Deus (categoria fundamental na abordagem lubaquiana), mas sim dum impulso primeiro da vontade. Para além disso, o alcance deste impulso não é a visão de Deus face a face enquanto necessidade ou possibilidade, mas sim a imposição dum dever de querer a vontade de Deus.

Por outro lado, se o Aquinate se concentrava no fim/finalidade do homem, a problemática de Blondel tinha que ver com o modo como, no presente, o homem se deveria comportar. Se para Tomás de Aquino a vontade humana era cumprida e satisfeita em última instância pela ação sobrenatural divina, uma participação passiva dada uma espécie de repugnância pelo sobrenatural.

No entanto, apesar das diferenças nas problemáticas e nas próprias abordagens, Henri de Lubac pensou a problemática da relação entre natural e sobrenatural a partir do contributo dado por Blondel acerca desta mesma questão. «É com efeito observa o P. de Lubac dirigindo-se a Blondel o estudo da sua obra que me fez, há onze anos, começar a reflectir sobre estes problemas, e eu creio ter sido fiel à sua [*i.e.*: de Blondel] inspiração»³⁹⁴.

³⁹² Vítor Gomes, *Cristianismo e Humanismo. O itinerário teológico de Henri de Lubac* (Porto: Universidade Católica Portuguesa, 2006), 55.

³⁹³ Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 55.

³⁹⁴ Henri de Lubac, *Mémoire sur l'occasion de mês écrits*, 33, apud Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 55.

Também a 14 de fevereiro de 1942, Henri de Lubac escrevera a Blondel dizendo o seguinte acerca do escrito *Surnaturel*, (o qual o teólogo jesuíta estava a começar a sua revisão): «foi a sua obra que o inspirou. A minha ambição é defendê-la e torna-la aceite, na medida do possível, nos nossos ambientes teológicos»³⁹⁵.

Por outro lado, é possível verificar um leque avultado de vocabulário emprestado da obra de Blondel e da sua linguagem nos textos de Henri de Lubac:

«extrinsecismo, superficialismo, separação entre filosofia e teologia, justaposição... são termos que podem ser encontrados tanto em "L'action" (1893) como em "Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique" - simplesmente conhecida como "Lettre sur l'apologétique" (1896) - e que também lá são usados para criticar as teorias divulgadas nas escolas católicas como incapazes de captar plenamente o mistério do homem em relação a Deus».³⁹⁶

Na procura por religar a relação entre a filosofia e a fé cristã, Maurice Blondel procurou apresentar uma «filosofia que, em virtude do seu movimento racional, se coloca diante do cristianismo e, sem impor a fé, coloca inevitavelmente o problema cristão»³⁹⁷. Assim sendo, e como resposta à apologética teológica do seu tempo, o filósofo de Aix-en-Provence expôs o seu método da imanência, o qual «tem o objetivo de mostrar na sua integralidade o fenómeno do pensamento e da ação humanos, considerados na sua distância nunca colmatável»³⁹⁸.

Nesta descrição do fenómeno humano, Blondel coloca na última etapa deste processo a tensão que existe no âmago do desejo religioso entre a sua necessidade e a sua incapacidade de autorealização. Há na natureza humana, um desejo (religioso) intrínseco que não pode ser satisfeito na sua ordem e dentro dos seus limites. Diz Blondel:

«é impossível não reconhecer a insuficiência de toda a ordem natural e a existência de uma necessidade ulterior, e que é impossível encontrar em si mesmo algo que satisfaça esta necessidade religiosa. *É necessário e é impraticável*. Estas são, na sua brutalidade, as conclusões do determinismo da ação humana»³⁹⁹.

³⁹⁵ Antonio Russo, *Henri de Lubac: Teologia e Dogma nella storia* (Roma: Edizioni Studium, 1990), 305, *apud* Francesco Vermigli, «Cinquant'anni fa "Le mystère du Surnaturel" di de Lubac: coorditane storico-teologiche di uno "chef-d'oeuvre"», *Vivens Homo* 26, nº1 (2015): 253.

³⁹⁶ Vermigli, «Cinquant'anni fa "Le mystère du surnaturel" di de Lubac», 253.

³⁹⁷ Henri Bouillard, *Blondel et le christianisme* (Paris: Editions du Seuil, 1961), 15-16, *apud* Francesco Vermigli, «Cinquant'anni fa "Le mystère du Surnaturel" di de Lubac», 254.

³⁹⁸ Vermigli, «Cinquant'anni fa "Le mystère du surnaturel" di de Lubac», 254.

³⁹⁹ Maurice Blondel, *L'Action*, (Paris: 1893, edição anastática, 1950), 319, *apud* Vermigli, «Cinquant'anni fa "Le mystère du surnaturel" di de Lubac», 254.

A ação implica em si um movimento dinâmico ascensional já que a vontade da qual essa ação provém, implica, por sua vez, em si mesma (*volonté voulante*) uma capacidade intrínseca de querer que não pode ser esgotada pelas diversas escolhas e vontades concretas (*volontés voulues*). Isto faz urgir a pergunta pela existência de uma realidade e um estado que, ao se darem, plenificariam esse dinamismo ascensional da ação que os sustem e da vontade inesgotável da qual a ação decorre⁴⁰⁰.

Blondel introduz e defende assim a existência intrínseca ao ser humano dum desejo natural de comungar de Deus, desejo esse que não é produção, criação ou realidade possível de ser demonstrada, mas que é pressentido como uma hipótese desejável que é manifestada como correspondente ao real por uma fé que o ser humano experiencia como algo dado gratuitamente pela tal realidade e estado que plenifica o dinamismo ascensional da sua ação e a vontade da qual a ação provém.

A ação é, portanto, um movimento dinâmico ascensional em que o ser humano sai então de si mesmo orientado para uma alteridade total e unitária na qual se dá a revelação da própria totalidade.

2.2. INTRODUÇÃO A HENRI DE LUBAC: VIDA, OBRA E IMPACTO NO II CONCÍLIO VATICANO

Henri de Lubac nasceu no dia 20 de fevereiro de 1896 em Cambrai, França, mas devido a questões relacionadas com o emprego do seu pai, Maurice de Lubac, que era banqueiro, teve de se mudar bastante cedo para Lyon. Com Henri foram o seu pai, a sua mãe Gabrielle de Beaurepaire e os seus cinco irmãos⁴⁰¹. Nesta cidade, é aluno dos jesuítas e terminado o liceu, ingressa na faculdade de direito de Lyon em 1912, mas rapidamente desiste da ideia e logo no ano seguinte inicia o seu noviciado na Companhia de Jesus, primeiro na cidade do Ródano, e depois na Inglaterra em Saint Leonard on Sea (por causa do anticlericalismo que se expandia em França)⁴⁰².

Logo nos primeiros anos na Companhia, por meio do seu coirmão Augusto Valensin, Henri contacta pela primeira vez com o polémico *L'action* de Blondel e com o

⁴⁰⁰ Cf. Illanes e Saranyana, *Historia de la Teologia*, 329.

⁴⁰¹ Cf. César Izquierdo, «El teólogo y su teología: Henri de Lubac y “surnaturel” (1946)», *Revista Espanhola de Teologia* 64 (2004): 486.

⁴⁰² Izquierdo, «El teólogo y su teología», 487.

pensamento de Pierre Rousselot, especialista em S. Tomás, o que valeu ao jovem Henri um interesse pelo tomismo e uma propensão para refletir a relação entre o natural e o sobrenatural; ateísmo e cristianismo; e a fé como dom da graça divina⁴⁰³.

Entre 1914 e 1917, Henri de Lubac teve de prestar serviço militar na I Guerra Mundial, mas devido a um segundo ferimento decorrido num combate em Épargès perto de Verdun, agora nas pernas e na cabeça com consequências nefastas para um dos seus ouvidos (que o atormentou para o resto da vida), teve que voltar para casa até ficar curado⁴⁰⁴. Após a recuperação e o final do conflito, de Lubac pôde retornar a Inglaterra a fim de concluir os seus estudos em Humanidades (Cantuária) e em Filosofia em Jersey. Aqui Henri aceitou o convite do exegeta Joseph Huby para a elaboração de uma pesquisa sobre a questão da graça que o levou a visitar a patrística, a escolástica, o tomismo, o jansenismo e a teologia moderna⁴⁰⁵. Este estudo acabaria por ser a base essencial que daria origem às suas obras sobre a questão do sobrenatural, nomeadamente o *Surnaturel* de 1946; o *Le mystère du surnaturel* e o *Augustinisme et théologie moderne*, ambos de 1965⁴⁰⁶. É também neste período em que de Lubac aprofunda em grande escala os estudos sobre Marechal e Blondel.

Depois de terminar os seus estudos teológicos na faculdade jesuíta de Lyon-Fourvière, Henri de Lubac é ordenado em 1927 e logo orientado para o ensino de História das Religiões na mesma faculdade onde a sua primeira lição se debruçara sobre a problemática da apologética e a teologia. Ora, durante este período da sua vida, a imobilização provocada pela lesão no ouvido permitiu a de Lubac dedicar-se afincadamente à leitura e à construção do seu pensamento teológico⁴⁰⁷. Efetivamente, nesta fase da sua vida, o autor de Cambrai deu início a uma sustentada e crítica reflexão diante dos seus autores e sistemas de pensamento prediletos: foi o caso de S. Tomás e do tomismo posterior, dos quais de Lubac apresenta uma interpretação mais livre que se afasta da neoescolástica devido à profunda compreensão que ele tem relativamente à patrística e da relação desta com a reflexão de S. Tomás. Aliás, refere Victor Franco Gomes que «o testemunho patrístico dirige a sua maneira de fazer teologia»⁴⁰⁸.

⁴⁰³ Cf. Battista Mondin, *Os grandes teólogos do século XX: Teologia contemporânea* (São Paulo: Paulus, 2003), 622.

⁴⁰⁴ Cf. Victor Franco, «“A Eucaristia faz a Igreja” segundo a Meditação sobre a Igreja de Henri de Lubac», *Humanística e Teologia* 22 (2001): 353. Cf. Izquierdo, «El teólogo y su teología», 487.

⁴⁰⁵ Cf. Battista Mondin, *Os grandes teólogos do século XX: Teologia contemporânea*, 622.

⁴⁰⁶ Cf. Mondin, 622.

⁴⁰⁷ Cf. Franco, «“A Eucaristia faz a Igreja”», 353.

⁴⁰⁸ Franco, 354.

Neste sentido, é compreensível o facto de que a sua primeira obra – *Catholicisme* (publicada em 1938) – já se trate de uma obra de maturidade (de Lubac já tem quarenta e dois anos aquando da publicação) com alicerces de pensamento já bem enraizados, sendo altamente verificáveis as constantes referências bibliográficas a obras dos Padres da Igreja. Este mesmo apreço pelos estudos patrísticos levou Henri de Lubac a dirigir juntamente com J. Daniélou a coleção *Sources chrétiennes* em 1941, ainda antes, portanto, da II Guerra Mundial, durante a qual o teólogo francês «soube manter-se fiel às suas tarefas de sacerdote e de teólogo, não se abandonando nem a um *pacíficus modus vivendi* nem à luta violenta»⁴⁰⁹ aquando da *Resistência*.

Mesmo durante este período conturbado da história da França e de toda a humanidade, Henri de Lubac não deixou de produzir e publicar obras: aliás, fruto dos seus encontros com marxistas, comunistas e ateus, o autor de Cambrai acabaria por escrever dois grandes escritos sobre a temática do humanismo ateu: *Le drame de l'humanisme athée e Proudhon et le christianisme* em 1944 e 1945, respetivamente⁴¹⁰.

No ano seguinte, Henri de Lubac publica o *Surnaturel. Études historiques*, a sua obra mais famosa, mas também a mais controversa e que lhe acarretou variadíssimos problemas. Efetivamente, a sua crítica à visão neoescolástica extrínseca do sobrenatural provocou fortíssimas críticas por parte da maioria dos teólogos católicos contemporâneos, com exceção de Daniélou e Bouillard: «o padre Labourdette acusou de Lubac de destruir o conceito tradicional da gratuidade da ordem sobrenatural. Garrigou-Lagrange censurou-o por “retomar ao nominalismo do século XIV (...)”. O Padre Plé declarou que o autor desfigurara o pensamento de S. Tomás»⁴¹¹. No entanto, o desconforto face ao *Surnaturel* não ficou pela comunidade teológica, mas também foi visível em Roma, a qual acusara a obra de estar integrada no movimento da *Nouvelle Théologie*, o que levou a que a 10 de agosto de 1950, Pio XII publicasse a encíclica *Humani generis* na qual ficara patente o alerta para o perigo deste movimento para a Igreja e para a fé dos seus membros, embora nunca tivessem sido mencionados nomes de eventuais envolvidos.

Assim, mesmo que Henri de Lubac não achasse que estaria inserido nesse leque de envolvidos chamados à atenção pela encíclica, e mesmo que o autor francês recordasse que nela nenhum nome fora indicado, a verdade é que graças às controvérsias geradas em

⁴⁰⁹ Battista Mondin, *Os grandes teólogos do século XX: Teologia contemporânea*, 623.

⁴¹⁰ Cf. Mondin, 623.

⁴¹¹ Battista Mondin, *Os grandes teólogos do século XX: Teologia contemporânea*, 624.

torno do *Surnaturel*, o Superior da Companhia sugeriu a de Lubac que deixasse temporariamente o ensino e que se afastasse da cátedra da faculdade de teologia de Lyon⁴¹²: o golpe não fora então realizado diretamente pela Santa Sé, mas indiretamente por iniciativa dos líderes jesuítas. Importa referir que o teólogo natural de Cambrai obedeceu a esta decisão sem hesitações, mesmo que considerasse que não apresentava nenhum erro doutrinal. Acerca disto mesmo refere Von Balthasar, amigo de De Lubac:

«É bem sabido que, apesar da sua grande sensibilidade, o professor nunca se deixou invadir pela amargura. Sempre encontrou, para o que se fazia com ele, desculpas e circunstâncias atenuantes. Sublinhava expressamente que os seus verdadeiros adversários não eram os órgãos de administração romana, mas alguns professores integristas dentro e fora da Companhia de Jesus. As suas posturas muito claras em favor da autoridade eclesiástica, em especial do papado, mostram que não teve nem a sombra de um complexo antirromano»⁴¹³.

Todavia, Henri de Lubac não deixou, porém, de publicar as suas obras: um estudo da exegese bíblica de Orígenes; três livros sobre o Budismo; a *Méditation sur l'Église* – um escrito de 1953 que acabou por ter uma grande influência na *Lumen Gentium*; e *Sur les chemins de Dieu* de 1956. Entre 1950 e 1953, de Lubac atravessou a sua primeira grande crise pessoal e chamou a este período de “anos negros”. Aliás, diz Ricardo Blásquez que «as trevas destes anos foram iluminadas com a nomeação como perito da Comissão teológica preparatória do II Concílio Vaticano»⁴¹⁴ juntamente com Y. Congar por parte de João XXIII em agosto de 1960, sendo mais tarde convidado pelo Papa Paulo VI para ser membro da sua Comissão Teológica (assim como de dois secretariados). Acerca da ação de Henri de Lubac no II Concílio Vaticano, refere Víctor Franco Gomes que:

«a sua participação pessoal nos trabalhos do Concílio exerceu uma influência notável na trama dos textos de Vaticano II. Para além de alguns escritos inéditos, já postos em circulação e relativos ao trabalho do jesuíta no Concílio, faltam-nos ainda muitos elementos ainda não publicados (...)»⁴¹⁵.

⁴¹² Cf. Franco, «“A Eucaristia faz a Igreja”», 354-355. Cf. Mondin, *Os grandes teólogos do século XX: Teologia contemporânea*, 624.

⁴¹³ Hans Urs von Balthasar, *Henri de Lubac. La obra orgánica de una vida*, trad. Antonio-Gabriel Rosón Alonso (Madrid: Ediciones Encuentro, 1989), 15-16.

⁴¹⁴ Henri de Lubac, *Meditación Sobre la Iglesia*, trad. Lázaro Sanz (Madrid: Ediciones Encuentro, 2011), 8.

⁴¹⁵ Franco, «“A Eucaristia faz a Igreja”», 354-355.

Efetivamente, embora a natureza precisa da sua contribuição durante o Concílio seja difícil de determinar, os seus escritos tiveram uma forte influência no período conciliar e pós-conciliar (particularmente na área da eclesiologia), destacando-se o papel na edificação teológica da *Lumen gentium* e *Gaudium et Spes*.

Após o II Concílio Vaticano, dá-se a segunda grande crise na vida de De Lubac dado o ruído pós-conciliar entre conservadores e progressistas e da questão da letra e do espírito, sendo que de Lubac passou a ser conhecido como um "teólogo conservador" por parte dos chamados progressistas e admiradores da Concilium, mas o seu ponto de vista está completamente de acordo com o magistério - em contraste com a sua reputação progressista na primeira parte da sua vida. Assim, em 1972 de Lubac, juntamente com Joseph Ratzinger, e Hans Urs von Balthasar, fundou a revista *Communio* – a qual adquiriu uma reputação como revista que oferecia uma teologia mais conservadora do que *Concilium*⁴¹⁶. Efetivamente, «padeceu a segunda crise como resultado do Concílio com o espetáculo da “contestação” e com as orientações preocupantes que alguns haviam empreendido»⁴¹⁷. No Diálogo sobre o Vaticano II, afirma Henri de Lubac acerca da sua postura diante dos movimentos teológicos pós-conciliares:

«Enquanto a crise de que todo o mundo fala, creio que não podemos dá-la por terminada (...) E digo isto por muitas razões. Uma delas é típica de toda a crise espiritual. Depois de uma primeira fase anárquica, destruidora e revolucionária, na qual sopram ventos de loucura, sobrevem uma segunda fase, na que a revolução, já instalada, se faz autoconservadora, bloqueando o caminho para um futuro melhor orientado. Dona de numerosas posições, começa a segregar estruturas de autoconservação»⁴¹⁸.

Também César Isquierdo refere que «Henri de Lubac que tinha sido considerado como um modelo de liberdade de pensamento teológico, acabou por ser relegado depois do Vaticano II para a zona dos teólogos pouco comprometidos (*restauracionista romanista*, segundo alguns) e merecedores de esquecimento por parte da elite que governava a nova situação teológica e eclesial»⁴¹⁹. Assim, se os tempos pós-conciliares foram exigentes e difíceis para Henri de Lubac – «o seu juízo pessoal sobre a compreensão e a aplicação dos textos do Concílio é algo pessimista»⁴²⁰ – o autor de

⁴¹⁶ Cf. Adélio Abreu, «II Concílio do Vaticano. Hermenêuticas e visões historiográficas», *Humanística e Teologia* 36, n. 1 (2015): 147-152.

⁴¹⁷ De Lubac, *Meditación Sobre la Iglesia*, 8.

⁴¹⁸ Henri de Lubac, *Diálogo sobre el Vaticano II* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1985), 91s.

⁴¹⁹ Izquierdo, «El teólogo y su teología», 484-485.

⁴²⁰ Franco, «“A Eucaristia faz a Igreja”», 356.

Cambrai apresenta, já no final da sua vida, vestígios de superação dessa crise: «vejo a esperança não já como um dever, mas como uma primavera»⁴²¹. Para além deste vigor evangélico alimentado por esta esperança, Von Balthasar acrescenta que este período fora sempre vivido por De Lubac sem qualquer tipo de queda numa autocentralização ou vitimização:

«Muito mais doloroso que tudo o que teve que sofrer na sua querida Companhia foi para ele o facto de ter que constatar como se tinha degradado o espírito do catolicismo nos anos do Pós- Concílio. Dava pouca importância aos seus próprios livros ou à sua influência pessoal; importava-lhe mais a integridade desse espírito que, hoje mais que nunca, teria a missão de penetrar o mundo com o sal do Evangelho»⁴²²

Já em 1983, Henri de Lubac é feito cardeal por João Paulo II, desta vez com a dispensa de ser consagrado bispo já depois de não ter aceite o pedido de Paulo VI, o qual, tendo-se comprometido a criar um cardeal jesuíta, acabou por conferir o serviço ao colega de De Lubac, Jean Daniélou. O primeiro acabou por morrer em 1991 fruto do ferimento no ouvido depois de se aposentar em Paris, onde fora nomeado membro do *Institut de France* por meio da *Académie des sciences morales et politiques*, e onde se retirou, primeiro no *Centre Sèvres* e depois no lar das irmãs pobres⁴²³.

Henri de Lubac, uma figura icónica da teologia do século XX, é ainda hoje amplamente estudado e constitui a base teológica predileta do Papa Francisco, o que denota o relevo do seu pensamento e a importância do estudo dos seus textos, bem como a atualidade da sua proposta e métodos teológicos.

Relativamente à sua obra, contendo vinte e quatro livros e mais de cem artigos, o conjunto de escritos de Henri de Lubac não se destaca pela sua vasta extensão (tendo em conta a bibliografia de outros teólogos importantes do século XX), mas pela genialidade do exercício de articulação entre uma base de pesquisa profundíssima histórica marcada pelo recurso abundante e árduo de revisitação das fontes e uma atualidade dos temas abordados e refletidos. De facto, Henri de Lubac opta por um método histórico que exige uma análise atenta dos documentos e que o leva a apresentar um pensamento profundo. No entanto, de Lubac não deixa de mostrar uma originalidade incrível no que toca a

⁴²¹ Henri de Lubac, *Memoria en torno a mis escritos* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2000), 376-377.

⁴²² Von Balthasar, *Henri de Lubac*, 16.

⁴²³ Cf. Franco, «“A Eucaristia faz a Igreja”», 356. Cf. Mondin, *Os grandes teólogos do século XX: Teologia contemporânea*, 624-625.

soluções de questões da ordem do dia com implicações altamente necessitadas de reflexão naquele tempo⁴²⁴.

A obra de Henri de Lubac não é sistemática. Aliás, o autor francês segue uma via divergente com a utilizada normalmente nas faculdades marcadas pelo cunho neoescolástico, daí que não haja facilidade em encontrar uma organização orgânica do pensamento de Henri de Lubac. Com efeito, correndo o risco de reduzir o conteúdo das obras do autor natural de Cambrai num leque fixo de temas, dar-se-á de seguida uma tentativa de organização das obras de Henri de Lubac. Associar o conjunto de textos a determinados temas abrangentes não tem o objetivo de engavetar as obras de Henri de Lubac, mas oferecer ao leitor deste trabalho uma visão ampla dos assuntos principais abordados na globalidade da bibliografia do teólogo francês e na particularidade de cada escrito. Assim, seguindo o critério de Battista Mondin, dar-se-á prioridade à divisão da obra de Henri de Lubac em seis grandes temas: a eclesiologia; a teologia do sobrenatural e teologia fundamental; a questão dos ateísmos e das religiões não cristãs; a exegese; os escritos sobre Teilhard de Chardin; e as coletâneas de pensamentos⁴²⁵.

Relativamente ao tema da eclesiologia, insere-se neste grupo a primeira obra de de Lubac: o *Catolicismo*, um escrito que em dez anos fora editado por quatro ocasiões, e que aborda a essência do catolicismo cristão e a finalidade de toda a humanidade. Acerca dele escreve Victor Franco Gomes que se trata de «um esboço dos vários temas que aparecerão disseminados ao longo da sua obra teológica. Este livro, inteiramente elaborado a partir de referências ao pensamento dos Padres da Igreja, apresenta a inspiração permanente do seu autor»⁴²⁶; o terceiro volume da coleção *Théologie – Corpus mysticum: a eucaristia e a Igreja na Idade Média* (uma obra que mostra pela análise histórica que a expressão *corpus mysticum* surgiu primeiro no âmbito da eucaristia e só depois no da Igreja), a *Meditação sobre a Igreja*, obra que será refletida em capítulos posteriores neste trabalho. Neste grupo de obras que refletem acerca de questões eclesiológicas, tem-se ainda o *Paradoxo e mistério da Igreja e As igrejas particulares e a Igreja universal*.

Já quanto ao tema da teologia do sobrenatural e da teologia fundamental, o número de obras neste grupo inseridas é bem mais extenso. Em primeiro destaca-se obviamente o *Sobrenatural*, a obra prima de Henri de Lubac e a mais polémica e controversa. Nela o

⁴²⁴ Cf. Mondin, 625-626.

⁴²⁵ Cf. Mondin, 625.

⁴²⁶ Franco, «“A Eucaristia faz a Igreja”», 354.

teólogo francês critica a perspectiva comum da ordem sobrenatural e propõe uma concepção coerente com a Tradição tentando derrubar o dualismo que separava o natural do sobrenatural. Acerca do mesmo assunto, mais tarde de Lubac escreveria *O mistério do sobrenatural* e *Agostinismo e teologia moderna*. Tem-se o ainda o *Sobre o conhecimento de Deus* e *Sobre os caminhos de Deus* como obras de teologia fundamental⁴²⁷.

Destacam-se ainda obras que abordam a questão do ateísmo e do diálogo com as religiões não cristãs como *O drama do humanismo ateu*; *Proudhon e o cristianismo*; *Confrontos místicos*; *O encontro do Budismo e do Ocidente*; e *Aspetos do Budismo* (I e II)⁴²⁸.

Um outro grande filão teológico de interesse de Henri de Lubac é a exegese. Ele é um teólogo que regressa às fontes e que privilegia o método histórico e, portanto, a analítica pormenorizada e historicamente fundamentada é favorecida pelo autor de Cambrai com toda a naturalidade. Assim, a sua *História e espírito: a inteligência da Escritura de acordo com Orígenes* e a sua *Exegese Medieval. Os quatro sentidos da Escritura*, revelam a preocupação de Henri de Lubac em estudar as fontes bíblicas e patrísticas, bem como o percurso de análise e estudo dos textos originais ao longo da história da Igreja.

Por fim, outras obras de Henri de Lubac podem ser catalogadas em temas mais laterais. A título de exemplo tem-se o grupo de escritos dedicados a Teilhard de Chardin: *O pensamento religioso do Padre Teilhard de Chardin*; *A oração do Padre Teilhard de Chardin*; *Blondel e Teilhard de Chardin*; *O Eterno Feminino*; e *Teilhard de Chardin missionário e apologista*. Sobram ainda duas coletâneas de pensamentos com um método e estrutura semelhantes aos utilizados por de Pascal nos seus *Pensées – Paradoxos e Novos Paradoxos*. César Izquierdo refere, relativamente ao período do pós-concílio o seguinte:

«Nestes anos publicou algumas obras, *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore*, *Pic de la Mirandole*, para além de outros muitos escritos mais breves. Nesta época, Henri de Lubac sofreu uma certa postergação e experimentou um agudo sofrimento pelo estado de coisas na Igreja. Parte dos sentimentos deste tempo estão refletidos na *Memória por ocasião dos meus escritos*, *Diálogos sobre o Vaticano II*, e correspondência com várias pessoas»⁴²⁹.

⁴²⁷ Cf. Mondin, *Os grandes teólogos do século XX: Teologia contemporânea*, 625.

⁴²⁸ Cf. Mondin, 626.

⁴²⁹ Izquierdo, «El teólogo y su teología», 490.

Após uma introdução à vida e obras de Henri de Lubac e ainda antes de dar entrada à abordagem relativa ao pensamento do teólogo de Cambrai, importa compreender de modo sintético e amplo os traços gerais que marcam o contributo de Henri de Lubac no II Concílio Vaticano e, desta forma para a teologia católica e crista em sentido amplo. Ora, na tentativa de verbalização e expressão daqueles que foram essa mesma colaboração, nada melhor que atender à percepção do II Concílio Vaticano transmitida pelo próprio autor francês por meio das suas *Carnets du Concile*. Nelas, é possível verificar que a continuidade e expressão do pensamento conciliar com a teologia de de Lubac são visíveis em diversos âmbitos. A título de exemplo tem-se:

«(...) a teologia sobre o mistério da Igreja formulada numa linguagem sacramental com a afirmação da colegialidade episcopal; a mariologia sóbria, e um interesse permanente pela causa ecuménica; a teologia da revelação centrada no mistério de Jesus Cristo; a doutrina sobre a Igreja no mundo, em particular, a abordagem do problema do ateísmo; a tarefa missionária e a relação da Igreja com as religiões não cristãs desde os pressupostos da liberdade religiosa»⁴³⁰.

É possível ainda enumerar a reflexão sobre a relação entre Eucaristia e Igreja expressa na *Constituição Sacramentum Concilium* e também a exegese bíblica.

Relativamente à reflexão do mistério, Henri de Lubac destacou-se não só por ter aceite a verdade de que o objeto da teologia é o mistério de Deus, como também pensava o dogma contribuindo para um reaproximar a revelação do homem: quer a revelação, quer o homem eram tidos como separados não só pela teologia precedente ao II Concílio Vaticano, mas igualmente pelo inconsciente coletivo cristão. De Lubac teve a ousadia de atender ao perigo de se considerar o mistério como uma novidade completa, um acrescento à ordem histórica do mundo como se o dado da revelação fosse uma correção ou um artifício colocado à ordem do homem, como se a graça fosse uma correção da natureza. Ora, o autor de Cambrai revisitara toda a tradição cristã desde os Padres da Igreja até S. Tomás e as religiões não cristãs e captara a partilha da afirmação de um desejo de ver a Deus interpretado pela Revelação no plano do paradoxo no qual se move o mistério e a linguagem acerca deste, respeitando assim tanto a razão humana, quanto a transcendência de Deus. Efetivamente, obras que abordam esta questão como *A Igreja na*

⁴³⁰ Santiago Madrigal Terrazas, «Henri de Lubac y el Concilio Vaticano II: Releyendo sus *Carnets du Concile* (I)», *Estudios Eclesiásticos* 85, nº 332 (2010): 469.

crise atual ou o *Paradoxo e o Mistério da Igreja* constituem bases de temas centrais da eclesiologia conciliar traduzida na *Lumen Gentium*:

«A recopilação de artigos *Paradoxe et Mystère de l'Église* volta-se sobre a noção de “mistério”, tão central no pensamento do nosso jesuíta, oferecendo um novo aprofundamento de aplicação eminentemente eclesiológico ao fio das instituições desenroladas pelo recente Concílio»⁴³¹.

Ainda sobre a categoria de mistério, no âmbito da reflexão sobre o sobrenatural, Henri de Lubac protagonizou um dos seus maiores contributos para a renovação do pensamento teológico do século XX ao ter colaborado na superação do dualismo extrinsecista nas relações entre a natureza humana e o seu fim sobrenatural; entre ordem do mundo e ordem de Deus; entre natureza e graça por meio da atenção ao desejo de *visio Dei*. De facto, o teólogo de Cambrai colocara em relevo tudo aquilo que une Deus e o ser humano numa época em que a realidade de Deus era tida como paralela, separada, corretiva, e a natureza humana era pura, autónoma, e tinha uma finalidade, própria, colocando em causa o mistério próprio do ser humano⁴³². Ora, este importante contributo que envolve uma minúcia de pensamento e reflexão exigente fora acompanhado por uma capacidade de simplificação e clarificação da linguagem sublimes: «Eu tento levar os problemas à sua expressão mais simples e em termos de fé. Tento mostrar também quantas questões que se agitam hoje em dia deveriam ser aclaradas na sua base por uma doutrina coerente da natureza e do sobrenatural»⁴³³.

Partindo desta reflexão acerca da teoria dos dois planos gerada entre a baixa escolástica e Trento, Henri de Lubac encontrou a origem da infeção que originou um afastamento entre o homem e Deus e à contribuição de um antropocentrismo e de um ateísmo que, em nome da liberdade do homem face a Deus, negava o divino caindo num anti-humanismo. De facto, a sua obra *Athéisme et sens de l'Église* «retoma uma problemática central da constituição pastoral *Gaudium et Spes* sobre o ateísmo»⁴³⁴. O teólogo francês atendeu e alertou precisamente para a incapacidade e perigos do humanismo ateu, o qual, como as religiões pagãs, não conseguiu dar resposta à questão

⁴³¹ Madrigal Terrazas, «Henri de Lubac y el Concilio Vaticano II», 469.

⁴³² Cf. Madrigal Terrazas, 473.

⁴³³ Henri de Lubac, *Carnets*, t.2, 309.

⁴³⁴ Madrigal Terrazas, «Henri de Lubac y el Concilio Vaticano II», 472.

da história⁴³⁵. Acerca da relação entre estas religiões e a Igreja, fora precisamente de Lubac quem levantou a voz e se preocupou com que o Concílio não declarasse o valor salvífico das outras religiões enquanto tais, ao mesmo tempo que teve um influxo fundamental, por exemplo, na redação do parágrafo 16 da *Lumen Gentium* ao sublinhar o carácter social e comunitário da graça do catolicismo, dando assim um forte influxo à reflexão sobre a salvação dos não cristãos, «na linha da ideia patrística da *praeparatio evangelica* presente no documento conciliar *Nostra Aetate*»⁴³⁶. Georges Chantraine chega mesmo a afirmar que «a Declaração sobre a Liberdade Religiosa do II Concílio Vaticano pressupõe esta liberdade quando afirma o direito da pessoa e das comunidades à liberdade social e civil em matéria religiosa. Esta já era o pensamento de de Lubac»⁴³⁷.

Uma outra esfera teológica na qual a reflexão de Henri de Lubac se revelara decisiva para o desenvolvimento da teologia do século XX e que muito influenciou o II Concílio Vaticano fora a exegese bíblica. Efetivamente, o auxílio do teólogo francês fora essencial aquando das reflexões conciliares sobre o problema da relação entre Escritura e Tradição e com a questão central da verdade revelada e a interpretação do texto sagrado. Henri de Lubac, com os seus estudos de *Exegese Medieval*, contrariando a tendência hermenêutica neoescolástica, recuperou os princípios interpretativos da «tradição eclesial de maneira que a rejeição do dualismo das duas fontes não conduz ao princípio protestante da *sola scriptura*. Precisamente, Joseph Ratzinger acabou por se referir a Henri de Lubac no seu comentário à *Dei Verbum*»⁴³⁸.

Já o plano da eclesiologia fora um dos quais o autor de Cambrai tivera maior influência no âmbito da renovação teológica do século XX. De facto, tendo de Lubac escrito comentários aos capítulos fundamentais da *Dei Verbum*, *Lumen Gentium*, e *Gaudium et Spes*, os padres conciliares conheciam as suas obras *Meditação sobre a Igreja e Catolicismo*: no comentário de Philips à *Lumen Gentium*, é possível verificar a referência à afirmação lubaquiana “a Igreja é o sacramento de Cristo”, título do capítulo VI da *Meditação sobre a Igreja*. Já no comentário de Jungmann à *Constituição sobre a Liturgia*, é usada a fórmula de de Lubac: “a Igreja faz a eucaristia e a eucaristia faz a

⁴³⁵ Cf. Mondin, *Os grandes teólogos do século XX: Teologia contemporânea*, 643-645.

⁴³⁶ Madrigal Terrazas, «Henri de Lubac y el Concilio Vaticano II», 470.

⁴³⁷ Georges Chantraine, «Henri de Lubac. Pourquoi ses Oeuvres nous parlent?», *Nouvelle Revue Théologique* 121, nº 4 (1999): 617.

⁴³⁸ Madrigal Terrazas, «Henri de Lubac y el Concilio Vaticano II», 470.

Igreja”, sendo que esta relação se encontra também plasmada na *Sacrosanctum Concilium* do CVII:

«(...) é possível reler o capitulário da constituição sobre a Igreja utilizando como modelo a sua Meditação sobre a Igreja, começando pela afirmação pioneira da Igreja como sacramento de Cristo, tal como põe a manifesto G. Philips no seu comentário à *Lumen Gentium*. No seu comentário à constituição sobre a Liturgia, A. Jungmann fala da unidade em Cristo na celebração eucarística, recordando a formulação lubaquiana: a Igreja faz a eucaristia e a eucaristia faz a Igreja»⁴³⁹.

Por outro lado, o professor da Universidade de Lyon, numa obra sua *As igrejas particulares na Igreja Universal*, abordou também um tema importante dentro das discussões pós-conciliares por meio de breves abordagens sobre o espírito e práticas das conferências episcopais: «Tanto antes como depois do II Concílio Vaticano, Lubac foi tomado por um desejo: fazer brilhar o Evangelho. Ele não hesitou em expor, com a simplicidade de uma criança, “a mentira na Igreja e fora da Igreja, antes e depois do Concílio”». ⁴⁴⁰

Importa referir que padre jesuíta tomou esta posição num período em que de Lubac defendia a colegialidade dos bispos, o ecumenismo, e a liberdade religiosa, mas sem cair nos perigos progressistas na interpretação do espírito do II Concílio Vaticano⁴⁴¹.

Ainda no âmbito da eclesiologia, foram fundamentais os seus contributos para a boa articulação entre mariologia e a Igreja: o sublinhado da dimensão eclesial e da tradição face ao individualismo religioso; a dimensão histórica e escatológica da Igreja; a maternidade da Igreja esposa de Cristo e a dimensão comunitária da fé. Todos estes elementos encontram-se muito presentes nos manuais e artigos de eclesiologia católica da atualidade e o toque lubaquiano nos seus conteúdos é evidente.

2.3. EM TORNO DA PROBLEMÁTICA DA “NATUREZA PURA”

Nesta terceira etapa da segunda parte desta investigação abordamos diretamente aquela que foi a grande tese que vigorava nos círculos neoescolásticos e tomistas da teologia católica à entrada do século XX. A procura por responder e mostrar as

⁴³⁹ Madrigal Terrazas, 470.

⁴⁴⁰ Chantraine, «Henri de Lubac», 623.

⁴⁴¹ Cf. Madrigal Terrazas, «Henri de Lubac y el Concilio Vaticano II», 472.

fragilidades desta teoria foi o que motivou Henri de Lubac a escrever as suas obras em torno da questão da relação entre natural e sobrenatural e a recuperar a autêntica visão cristã acerca desta problemática. Abordamos esta tese em três fases. Na primeira delas, recuperamos alguns dados já apresentados sinteticamente na Parte I aquando da exposição do modo como esta questão foi assumida na teologia moderna. Ou seja, elencamos alguns dos intérpretes modernos de Tomás de Aquino e que, na ótica de Henri de Lubac, acabaram por adulterar a original visão do Aquinate. De seguida, partimos para a exposição em concreto daquilo que é, na verdade, a teoria da natureza pura, para que, posteriormente, mostremos como Henri de Lubac recupera a original leitura de Tomás de Aquino em linha com a autêntica perspetiva bíblico-patristica no que toca ao tema da relação natural-sobrenatural.

2.3.1. Interpretação tomista

A partir de Tomás de Aquino, sobretudo após os debates teológicos da Baixa Idade Média em torno do nominalismo, e posteriormente com todos os eventos que marcaram a vida da Igreja no período renascentista, nomeadamente a Reforma Protestante, o Concílio de Trento e a decorrente reforma eclesial, grandes câmbios, tumultos e desenvolvimentos ocorreram dentro dos círculos teológicos. Com o advento da Modernidade no contexto católico europeu e ocidental, assistia-se a uma mudança de paradigma no seio dos círculos teológicos face aos tempos apostólicos e patristicos.

De facto, apesar das mudanças de abordagens e linguagens por parte de diferentes autores no período patristico e até medieval, permanecia um paradigma mais ou menos comum nas diversas leituras teológicas: de um modo geral, mantinha-se a perspetiva na consciência eclesial e teológica de que a graça divina apresentava uma dimensão dual expressa na criação e na salvação outorgada em e por Cristo: a criação do homem era já graça divina e a salvação do mesmo protagonizada por Jesus Cristo era graça divina. Todavia, a criação era considerada como «condição de possibilidade para que Deus comunicara ao homem os seus benefícios e o ser humano é simplesmente aquele que está chamado a recebê-los (sempre como dom indevido)».⁴⁴²

Contudo, com a viragem para o período renascentista, cada vez mais se irá assumir a leitura de que «a nova vida outorgada em Cristo e no seu Espírito não deriva da criação, já gratuita em si mesma, mas significa um “novo” ato de liberdade de Deus. Deste modo,

⁴⁴² Ladaria, *Teologia del pecado original y de la gracia*, 9.

começa-se a distinguir de modo cada vez mais vincado as duas vertentes da manifestação da graça mencionadas, de tal modo que, progressivamente, se começa a fazer uma distinção cada vez mais explícita entre «o que Deus fez e o que poderia ter feito, entre o que é e o que não é devido ao homem “enquanto tal”»⁴⁴³, dito por outras palavras, entre «a referência a Deus e o apelo à comunhão com ele»⁴⁴⁴, e entre o homem que existe e o que poderia existir. O que se assiste é, na verdade, a uma emergência de abordagens teológicas acerca da graça e da sua relação com a natureza, acerca do sobrenatural e do natural, que assentam a sua reflexão numa noção abstrata de natureza humana.

Consequentemente, «a criação já não se considera intrinsecamente orientada à salvação em Cristo, mas pode-se pensar à margem dele».⁴⁴⁵ Foi nascendo assim uma visão teológica que permitia e afirmava a «possibilidade de que Deus poderia ter criado o homem com os bens que lhe correspondem em virtude da sua natureza, excluindo a chamada à visão beatífica e à comunhão com Deus».⁴⁴⁶ Desta possibilidade derivou um problema naturalmente consequente: emergia a necessidade de saber como é que a finalidade sobrenatural do homem – descrita nos círculos tomistas sobretudo com a categoria de *visio beata* ou *visio Dei* – poderia ser gratuita se «o homem tem um apetite inato de a possuir. Por esta razão, nega-se a existência deste apetite inato».⁴⁴⁷

Um dos grandes defensores da negação da existência do desejo natural de ver a Deus a fim de tentar salvaguardar a gratuidade do sobrenatural fora Caetano. Este comentador de Tomás de Aquino acabaria por ser o grande impulsionador da célebre *teoria da natureza pura*. Esta teoria – à qual Henri de Lubac procurou contestar e mostrar os seus erros – nascera precisamente deste filão de pensamento que partia de uma natureza abstrata de ser humano.

Porém, se esta teoria adquiriu contornos mais expressivos com o comentador do Aquinate, «a teoria anterior a Caetano caminhava já para a conclusão da possibilidade da não elevação do homem à visão de Deus devido à sobrenaturalidade da mesma»⁴⁴⁸, ou por outras palavras, já antes de Caetano se preparava o terreno para o que ele viria a pressupor e a defender: a afirmação da possibilidade de um fim puramente natural do

⁴⁴³ Ladaria, 9.

⁴⁴⁴ Ladaria, 9.

⁴⁴⁵ Ladaria, 9.

⁴⁴⁶ Ladaria, 9.

⁴⁴⁷ Ladaria, 9.

⁴⁴⁸ Ladaria, 9-10.

homem, uma vez que o natural (autossuficiente e capaz de, por si, alcançar o seu fim) e o sobrenatural eram assumidos como ordens separadas.

Assim sendo, antes de se atender a Caetano, importa recordar o filão de pensamento no qual este teólogo estava situado. Efetivamente, se Caetano fora o grande impulsionador de uma teoria concreta que estabelecia uma separação e um dualismo entre natural e sobrenatural, este movimento advinha de uma tendência já antiga como fora demonstrado anteriormente nesta investigação. Se o filão é longo e antigo, Henri de Lubac não deixa de focar a propensão separatista impulsionada por vários teólogos do tempo de São Boaventura. Com efeito, muitos foram os que não compreenderem a diferença dada pelos Padres da Igreja entre *physis* e *prosopon*, entre uma concepção fechada e outra aberta de natureza, respetivamente. E, influenciados pela filosofia de Avicena, muitos defenderam a existência na natureza humana de um mero desejo insaciável por Deus, cuja essência nunca poderia ser vista senão apenas «“na sua claridade” (outros diziam: «na sua glória».⁴⁴⁹ Assim, tanta era a distância essencial entre a natureza humana e a divina que a tendência para as separar e as desligar uma da outra foi ganhando força implícita e gradualmente.

Por outro lado, Caetano sofreu uma grande influência de Dionísio, o Cartuxo, o qual bebera do neoplatonismo de Nicolau de Cusa. Dionísio, em relação às leituras neoplatónicas

«tinha extraído delas a ideia de que, num universo hierárquico com múltiplos degraus, cada inteligência tem como fim último a contemplação da inteligência que lhe é imediatamente superior. O fim natural do homem não podia pois estar situado nesta vida terrestre, mas devia consistir em contemplar a última das naturezas angélicas».⁴⁵⁰

Ora, esta visão não coincidia de todo com a de Tomás de Aquino. No entanto, se Dionísio criticava abertamente Tomás de Aquino, tendo, todavia, total consciência da sua diferença de leitura teológica, Caetano, pelo contrário não tinha consciência dessa diferença. Aliás, Caetano, para lá do facto de subscrever a linha de pensamento de Dionísio, ao invés de se opor à visão do Aquinate, comentou e interpretou o próprio Tomás de Aquino, mas falseando o seu sentido.

⁴⁴⁹ Henri de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, *Œuvres complètes*, XII (Paris: Les Éditions du Cerf, 2009), 69.

⁴⁵⁰ De Lubac, *Le mystère du surnaturel*, 183.

Além disto, Caetano, partindo de uma noção abstrata da natureza humana e da ideia de Dionísio de que a finalidade do homem estaria na ordem de seres espirituais (anjos) e não na ordem de Deus, admitia que a finalidade do homem poderia situar-se dentro dos limites da mesma ordem natural. Assim:

«à natureza do homem há de corresponder uma perfeição dentro da sua ordem; tem que haver uma adequação dos meios aos fins; mas esta adequação não existiria se a natureza humana tivesse um desejo de Deus que não está em condições de satisfazer. O resultado é, portanto, negar a existência do desejo natural».⁴⁵¹

Com efeito, na perspectiva de Caetano o homem ordenado a uma finalidade sobrenatural possuía na sua natureza um desejo para ver Deus face a face, e por isso, estaria orientado para essa finalidade sobrenatural. No entanto, partindo de uma concepção de natureza fechada nas suas propriedades e orientada para por si, e em si, mesma atingir a sua finalidade, não haveria necessidade de existência de um desejo natural por uma finalidade sobrenatural, visto que, verdadeiramente, a finalidade do homem seria natural.⁴⁵²

Esta negação do desejo natural de ver a Deus e a hipótese da existência de uma natureza pura propostos por Caetano foram sendo difundidos nos círculos teológicos e foram ganhando adesão de muitos teólogos, sobretudo a partir do fim do século XVI.⁴⁵³ Contudo, o que mais contribuiu para o desenvolvimento destes foram as polémicas em torno da obra de Miguel Baio, de Jansénio e do decorrente jansenismo. Na verdade, para que a teoria da natureza pura ganhasse forma e presença na teologia neoescolástica que chegara aos inícios do século XX e merecesse a atenção e a crítica de Henri de Lubac, vários autores foram responsáveis pela maturação desta teoria. Não só os nomes de Caetano, Baio, Jansénio, mas também de Bellarmino, Suárez ou Luis de Molina ofereceram uma influência importante no desenvolvimento da teoria em causa. Não havendo o propósito de ser apresentada uma breve síntese acerca do pensamento teológico destes autores – visto que essas reflexões já foram realizadas nesta investigação –, importa mencionar sinteticamente o seu contributo para a formação da teoria dualista da natureza pura.

⁴⁵¹ Ladaria, *Teologia del pecado original y de la gracia*, 10.

⁴⁵² Ladaria, 11.

⁴⁵³ Cf. Ladaria, 12.

Desta forma, importa situar a apresentação do papel de Baio e Jansénio, por parte de Henri de Lubac. Na primeira parte de *Sobrenatural* de 1946 (e depois em *Agostinismo e Teologia Moderna*) o autor de Cambrai apresenta um estudo acerca da perspectiva e influência de Miguel Baio e Cornélio Jansénio – ambos agostinianos – sobre a questão da relação entre natural e sobrenatural, a fim de denunciar as suas diferentes formas de naturalismo teológico.

Relativamente a Miguel Baio, assistia-se na sua perspectiva a um naturalismo jurídico e meritocrático onde a salvação era apresentada quase como que uma conta, um pagamento, dado por Deus ao homem que a reclamava e a merecia por, pelas suas próprias mãos, a ter alcançado depois de Deus lhe ter fornecido uma espécie de instrumento de trabalho que seria a graça.⁴⁵⁴ Este, interpretando incorretamente Agostinho de Hipona, e com a preocupação de assegurar a gratuidade soteriológica, «pretendia ver na tendência de facto da natureza em direção a uma finalização sobrenatural, uma finalidade necessária de direito».⁴⁵⁵

Segundo Henri de Lubac, Baio não compreendera em que consistia o desejo natural de ver a Deus intrínseco à humanidade, desejo este que diz a única finalidade sobrenatural para a qual o ser humano está naturalmente orientado (sem exigência alguma). Para Baio, este desejo não era perfeito, isto é, não dizia que o sobrenatural era para o natural como que uma “sublimação”, “exaltação acima de si mesmo”, uma “real deificação”.⁴⁵⁶ A transformação da natureza na e pela graça não implicava um salto ontológico, e um salto ontológico mergulhado no âmbito salvífico.⁴⁵⁷ Na verdade, Baio tomava o desejo natural de ver a Deus como um «decreto divino “cujo efeito era a produção das obras divinas naturais”»⁴⁵⁸: a graça era, portanto, um instrumento positivamente accidental para uma ética.

«Toda a ordem da graça não era assim para este teólogo outra coisa senão um meio posto ao serviço da natureza humana e do seu ato; era “um complemento lógico necessário da criação do espírito, não uma condição privilegiada elevando o espírito acima da sua condição natural [...]”».⁴⁵⁹

⁴⁵⁴ Cf. Vítor Gomes, *Cristianismo e Humanismo. O itinerário teológico de Henri de Lubac* (Porto: Universidade Católica Portuguesa, 2006), 56.

⁴⁵⁵ Mondin, *Os grandes teólogos do século XX: Teologia contemporânea*, 635-636.

⁴⁵⁶ De Lubac, *Le mystère du surnaturel*, 125.

⁴⁵⁷ Cf. De Lubac, 125.

⁴⁵⁸ De Lubac, 125.

⁴⁵⁹ De Lubac, 125-126.

Henri de Lubac mostra que a redução da existência humana e cristã a uma ética expressa um erro muito amplo que é o de negar a graça e a própria natureza humana cuja finalidade é única: sobrenatural. Se Deus aparece como estando ao serviço da humanidade, para Baio, Ele tinha sido como que substituído pelo deus da filosofia grega do Sumo Bem, e não o Deus da Revelação em Jesus Cristo que é um Deus *Agapê*. Na verdade, o bem aparecia idolatrado em Baio e como marca essencial do homem. Henri de Lubac recorre a uma comparação para falar da consideração de Baio: «segundo ele, o homem era feito para agir bem, como o pássaro para voar, e o socorro do Espírito de que ele beneficiava antes da queda não lhe era outra coisa senão aquilo que são as asas para o pássaro».⁴⁶⁰

Para além disto, importa atender à maneira como Baio entendia a categoria de *natureza*. Segundo Luis Ladaria, «o “natural” era o estado em que o homem veio ao mundo. O seu conceito de “natureza” inspira-se mais na história que no que é a “essência” do homem».⁴⁶¹ Por isso, devido ao próprio homem, a integridade de Adão e Eva seria natural. A novidade trazida por Cristo e a divinização desencadeada pela graça estavam quase esquecidos, ou pelo menos, minorizados por Baio na sua antropologia e na soteriologia.

Na procura por corrigir Miguel Baio surgiu Belarmino com a sua subscrição da possibilidade da natureza pura. Porém, Belarmino não ficou por uma simples repetição ou recuperação da tese de Caetano. Na verdade, o célebre cardeal defendeu a existência do desejo natural de ver a Deus, acrescentando que este desejo só poderia ser satisfeito por graça, ou como refere Luis Ladaria a respeito deste autor, «sobrenaturalmente, não com as forças naturais».⁴⁶² Contudo, continua Ladaria:

«Mas se o homem não poderia satisfazer esta aspiração, isso não significaria que ficaria frustrado ou que seria absurdo: o olho do homem está capacitado para ver a luz do sol, mas de noite estes mesmos olhos são úteis para ver os objetos».⁴⁶³

⁴⁶⁰ De Lubac, 126.

⁴⁶¹ Ladaria, *Teologia del pecado original y de la gracia*, 10.

⁴⁶² Ladaria, 10.

⁴⁶³ Ladaria, 10.

Apesar da, de certo modo, frutífera tentativa de corrigir os erros de Baio, Belarmino não deixou de contribuir para que a hipótese levantada por Caetano de uma natureza pura do homem se tornasse gradualmente num ponto de partida para as reflexões soteriológicas e antropológicas do seio da teologia católica moderna. Para o crescimento desta teoria contribuiu ainda mais a polémica em torno do jansenismo despontado por Cornélio Jansénio.

Se em Baio já se assistia a uma focalização no estado de integridade original da humanidade, foi Cornélio Jansénio quem apresentou de um modo mais vincado um naturalismo focado numa leitura incidente no estado pré-lapsário de Adão. O pecado na existência humana aparece aqui com um papel mais importante para uma abordagem antropológica. De facto, de modo semelhante a Jansénio, a teoria da natureza pura pressupunha a

«hipótese de que em Adão a justiça original poderia não pertencer ao estado prelapsário [...], hipótese de que o Criador poderia formar o homem em *puris naturalibus*: sem graça, sem dons preternaturais, dotado de uma ordenação a um fim puramente natural».⁴⁶⁴

Sistematizado também por Molina, «o estado hipotético de natureza pura apresenta-se como um quarto estado, além do estado prelapsário, do estado pós-lapsário e do estado redimido: não concreto, não real, não histórico como os outros três, mas possível, futurível».⁴⁶⁵

O que na Idade Média era assumido como uma hipótese colocada para não anular e ferir o princípio da *potentia Dei absoluta*, a gratuidade do sobrenatural, acabou por se tornar uma «possibilidade pertencente à *potentia Dei ordinata*»⁴⁶⁶. Mas, para que esta hipótese relativa a uma condição anterior à queda diante do pecado (quase ao princípio assumida como lateral e pouco atendida) viesse a ser sistematizada e estruturada, teria que vir acompanhada, por lógica, pela afirmação da existência de uma dupla finalidade, de dois fins do ser humano: um natural e outro sobrenatural. Foi o que aconteceu quando Suárez defendeu que essa hipótese deveria ser «ampliada para *totum tempus*, dado que o

⁴⁶⁴ Vermigli, «Cinquant'anni fa "Le mystère du Surnaturel"», 255.

⁴⁶⁵ Vermigli, 255.

⁴⁶⁶ Vermigli, 255.

fim último do homem é duplo, o que implica que Deus poderia ter criado o homem apenas para a bem-aventurança natural»⁴⁶⁷.

Também Francisco Suárez contribuiu para o desenvolvimento da teoria da natureza pura. Em relação a este autor, diz Henri de Lubac n’*O mistério do sobrenatural* que «para ele, a pena do pecado de Adão foi essencialmente o retirar da finalidade sobrenatural que tinha sido concedida por Deus à natureza humana como um simples dom “acrescentado”, entre um certo número de outros dons». ⁴⁶⁸ É que se Deus não tivesse realizado a Redenção (sobrenatural), toda a humanidade teria a necessidade de merecer,

«numa natureza que o pecado deixava essencialmente intacta, pelo uso de um livre arbítrio entregue a si-mesmo mas conservado em toda a sua força, “um certo estado feliz *in suo ordine et gradu*”, ou, como alguns traduzirão, uma certa “posse natural” de Deus, como o único fim cuja vocação permaneceria doravante inscrita neles»⁴⁶⁹

Neste sentido, prossegue Henri de Lubac: «Em suma, o homem decaído, devolvido por isso mesmo ao seu estado natural, já não era “chamado”». ⁴⁷⁰ Por isso, para Suárez, diz Henri de Lubac,

«não se podia ver nenhum obstáculo a que uma beatitude “sobrenatural” viesse num qualquer momento, por decisão divina, a “acrescentar”-se a uma beatitude essencial totalmente natural, esta desejada, postulada, exigida, conquistada pela natureza». ⁴⁷¹

Com efeito, a possibilidade duma perfeição de cariz natural numa ordem natural transformou-se gradualmente na afirmação de que, caso não tivesse acontecido o evento processual da Redenção protagonizada e originada por e de Deus, o ser humano nasceria, orientar-se-ia e cresceria rumo a uma finalidade de pendor natural e, assim, a uma perfeição e plenitudes alcançadas pelo mérito humano, conquistadas através do correto uso do livre-arbítrio.

Neste sentido, quer para Baio, quer mais tarde para Jansénio, a graça sobrenatural era assumida como um complemento necessário à natureza, a qual, também para Molina

⁴⁶⁷ Vermigli, 255-256.

⁴⁶⁸ De Lubac, *Le mystère du surnaturel*, 97-98.

⁴⁶⁹ De Lubac, 98.

⁴⁷⁰ De Lubac, 98.

⁴⁷¹ De Lubac, 98.

e para Suárez era «considerada como perfeita em si mesma, não forçosamente fora de todo o socorro divino, mas excluindo esta relação a Deus que a abre e a exalta acima de si mesma».⁴⁷² Deste modo, estes autores colocavam em causa a gratuidade sobrenatural, a gratuidade do dom salvífico.

Assim, na procura por responder a este naturalismo e de salvaguardar a gratuidade total do dom divino, a teologia católica dos séculos XVII e XVIII apoiou-se na perspectiva de Tomás de Aquino acerca do desejo natural do ser humano de ver a Deus. Contudo, os teólogos tomistas estavam divididos quanto à interpretação autêntica do Aquinate, mas a grande parte do círculo de teólogos considerava a leitura de Caetano como a mais acertada e autorizada. No entanto, ao procurar responder à questão de «como o homem na sua constituição natural, pode estar disposto intrinsecamente à ordem da graça que o colma, sem por isso incluí-lo em nada, isto é, sem possibilidade alguma de exigir-lho»⁴⁷³, a teologia tomista dos séculos XVII, XVIII, e sobretudo a neoescolástica do século XIX, bebeu da interpretação de um autor «que se apartou [...] de algumas teses capitais de Aquino»⁴⁷⁴. Por isso, Henri de Lubac não só mencionou o papel de autores como Baio ou Jansénio como impulsionadores para a formação da teoria dualista da natureza pura, mas atendeu ao nome do cardeal Caetano como grande promotor deste sistema teológico separatista.

Se autores como Domingos de Soto e Francisco de Toledo não aprovaram a interpretação de Caetano, Suárez fê-lo e, mais tarde, outros tomistas também o fizeram e inclusive tomaram Caetano como um grande comentador do Aquinate, tornando Caetano no patrono da leitura dualista da natureza pura, teoria essa subscrita por teólogos posteriores como Gombault, Garrigou-Lagrange e também Joseph de Tonquédec.⁴⁷⁵

Graças ao peso dado à leitura tomista de Caetano, a teologia católica acabou por subscrever a sua interpretação, base para a chamada *teoria da natureza pura*. Se esta teoria acabou por ser fortemente criticada por Henri de Lubac, o próprio diz que o conceito de *natureza pura* – com antecedentes tardo medievais, mas difundido no período de Caetano e pós-Trento – não traz em si erro algum. O teólogo de Cambrai não o descarta. Para ele, o erro não estava em falar de “ordem natural” ou de “natureza pura”,

⁴⁷² Henri de Lubac, *Surnaturel. Études historiques* (Paris: Desclée, 1991), p. 68, *apud* Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 56.

⁴⁷³ Madrigal Terrazas, «Henri de Lubac (1896- 1991): el teólogo del “sobrenatural”», 4.

⁴⁷⁴ Illanes e Saranyana, *Historia de la Teología*, 113.

⁴⁷⁵ Cf. De Lubac, *Le mystère du surnaturel*, 187-190.

mas sim no sistema de pensamento que os envolve enquanto visão autossuficiente de natureza/ordem natural.⁴⁷⁶

2.3.2. A teoria da natureza pura

Apresentados os autores que mais contribuíram para a teoria dualista da natureza pura, sobretudo nos seus antecedentes mais próximos, importa olhar para o que consiste esta teoria em termos gerais, pelo menos, na forma como ela chegou a Henri de Lubac na primeira metade do século XX.

Em primeiro lugar, esta teoria partia de uma determinada conceção de natureza humana, nivelada às restantes conceções de natureza das outras criaturas e realidades do universo. Conceito de natureza era um só, mas aplicado a estas diversas realidades, incluindo a humana. Neste sentido, e no que toca ao ser humano, «a natureza do homem vem definida como aquele conjunto de atributos que o tornam animal racional».⁴⁷⁷ Caía-se, portanto, no mesmo reducionismo de Severino Boécio e aproximava-se esta teoria do maniqueísmo e do gnosticismo, também eles dualistas e defensores de uma finalização do homem por meio do exercício intelectual.

Por outro lado, diz Luis Ladaria: «Antes de tudo, o ser humano consta de certos elementos que lhe pertencem *por constituição*, que lhe fazem ser o que é. Deles derivam certas consequências, certas conquistas que o homem com as suas forças pode alcançar».⁴⁷⁸

E, em terceiro lugar, «esta natureza assim constituída necessita de uns pressupostos para alcançar os fins que lhe correspondem; estes pressupostos pertencem-lhe por *exigência*».⁴⁷⁹ Deste modo, brota logicamente a afirmação de uma dupla finalidade do homem.

«O sobrenatural define-se, de modo negativo, como aquilo que não pertence à natureza por nenhum destes três conceitos. A natureza constitui uma ordem fechada em si mesma, com os seus próprios fins e meios adequados para consegui-los. Assim se chegou a falar do fim natural do homem e do seu fim sobrenatural».⁴⁸⁰

⁴⁷⁶ Cf. De Lubac, 56.

⁴⁷⁷ Ladaria, *Teologia del pecado original y de la gracia*, 11.

⁴⁷⁸ Ladaria, 11.

⁴⁷⁹ Ladaria, 11.

⁴⁸⁰ Ladaria, 11.

Numa outra vertente, esta concepção assumia uma natureza abstrata e hipotética, já que supunha a existência de uma natureza pura, desligada quer do pecado (ao centrar-se no Adão pré-lapsário) mas também de Deus – o qual teria criado uma criatura autónoma e absolutamente independente de si. Daqui decorreriam duas afirmações: seria possível uma natureza humana que poderia ser aquilo que era, ou seja, que poderia subsistir, sem a graça; e esta mesma natureza poderia ter uma finalidade que não fosse a sobrenatural: na verdade, a sua finalidade acabaria por lógica, por ser exclusivamente natural.

Efetivamente, «no seu último desenvolvimento, ela admitia a possibilidade da existência de um homem criado num estado puramente natural que poderia subsistir sem a graça e ao qual corresponderia de direito uma felicidade exclusivamente natural»⁴⁸¹ e, por isso, autossuficiente, movendo-se e existindo de modo autónomo circunscrita dentro dos seus próprios limites. A natureza humana na sua essência, o homem na sua existência, bastar-se-iam a si mesmos. Desta forma verifica-se que esta teoria, como Caetano, como Nicolau de Cusa e «como Dionísio, ele dobra o espírito sobre si mesmo, fecha-o na “sua própria espécie”, à imagem das naturezas inferiores»⁴⁸².

Acerca desta autossuficiência da natureza promulgada por esta teoria criticada por Henri de Lubac, contesta da seguinte forma o teólogo francês:

«[...] um ser que se basta a si mesmo e que quer bastar-se; um ser que não reza, que não espera nenhuma graça, que não se abandona a nenhuma Providência; um ser que pode, segundo as diversas concepções, ou querer somente perseverar no seu ser, ou procurar transcender-se a si mesmo, mas que de qualquer modo se ergue diante da divindade – se não se divinizar sobretudo a si mesmo – numa orgulhosa e invejosa decisão de ser feliz em si mesmo tanto quanto por si mesmo?»⁴⁸³

Assim, na procura por salvaguardar a gratuidade do sobrenatural, esta teoria acabava por tender precisamente para o contrário dos seus intentos: acabava por assumir um fim meramente natural do ser humano, orientando-se assim num sentido oposto à afirmação de Agostinho de Hipona: «Fizeste-nos para ti Senhor...»⁴⁸⁴. Ou seja, em vez de salvaguardar a graça, implicitamente anulava-a.

⁴⁸¹ De Lubac, *Surnaturel*, p. 68, *apud* Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 56.

⁴⁸² De Lubac, *Le mystère du surnaturel*, 184.

⁴⁸³ De Lubac, 72.

⁴⁸⁴ Agostinho de Hipona, *Confissões*, I, 1, *PL* 32, 661.

No capítulo III da sua obra *O mistério do sobrenatural*, Henri de Lubac apresenta as “duas vertentes da hipótese” da teoria da natureza pura, isto é, duas tendências para as quais acaba por se inclinar esta teoria.

Uma das vertentes desta hipótese diz respeito à separação absoluta entre natural e sobrenatural. De facto, ao tomar como autossuficiente a natureza humana, a teoria em causa acaba por separar natureza e sobrenatural, tropeçando no equívoco dum extrinsecismo de ordens. De facto, a teoria da natureza pura «concebe a ação divina de maneira demasiado exterior e o homem como um todo já constituído fora da relação com Deus»⁴⁸⁵, não respeitando a novidade do mistério revelado no que diz respeito à relação entre Deus e o homem. A ordem sobrenatural aparecia deste modo, como um acrescento, um suplemento, um acidente feliz, um acréscimo possível, não necessário, face à ordem natural.

Ao separar o natural do sobrenatural, a teoria da natureza pura assumia-se como uma visão dualista, semelhante no seu substrato ao dualismo platónica, onde a alma universal assumida como única substância, única realidade, existia num tempo circular mecanizado e encerrado em si.

«Pelagianismo eventual, ou baianismo eventual: num e noutro caso, supõe-se por hipótese uma criatura que não mantém com Deus nenhuma relação de amor. Supõe-se uma “beatitude” que a criatura exige e que Deus lhe deve. Do mundo “puramente natural” habitado por esse ser, toda a ideia de gratuidade é banida».⁴⁸⁶

É que a graça (o sobrenatural), entendida como um acrescento de algo que era assumido como externo e separado da natureza humana, aplicava-se à ordem natural desde o exterior para a santificar e a levar à sua plenitude e finalização. Neste sentido, «natureza e sobrenatureza desdobravam-se de tal maneira, que a segunda aparecia apenas a uma razão mestra de si mesma, como uma sombra vã, ou fazia figura de ornamento postiço»⁴⁸⁷. Encerrada sobre si, a natureza e a existência humanas acabariam por ingressar num movimento salvífico circular, típico do dualismo, onde não haveria real novidade, não haveria nada dado por uma ordem *outra*, já que o tempo e o real estariam dentro dos

⁴⁸⁵ Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 58.

⁴⁸⁶ De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 73.

⁴⁸⁷ De Lubac, *Surnaturel*, p. 155, *apud* Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 56.

limites dessa natureza. O sobrenatural seria acréscimo positivo, a graça um grande favor, o divino ao serviço do humano.

«Com efeito, depois de ter construído todo um universo “natural” fictício com os tesouros sobrenaturais dos quais parece que já não sentimos o carácter de maravilha inaudita, ficamos obrigados a supor para além deste universo, que denominamos “sobrenatural”, que afirmamos “mais excelente”, “mais perfeito”, mas do qual somos inteiramente incapazes de dizer alguma coisa realmente diferente».⁴⁸⁸

Esta noção de natureza pura proclamada no núcleo da perspetiva dualista da teoria dos dois planos é descrita e definida por Raymond Moloney no seu artigo *De Lubac and Lonergan on the Supernatural*:

«Esta posição viu o mundo em termos do que de Lubac chamou de dualismo ou universo de “dois níveis”. Há a realidade da natureza humana definida pela sua orientação para um fim natural num estado de bem-aventurança natural. Isto é o que os Escolásticos chamavam de estado de natureza pura. Numa determinada fase, se não desde o início, este estado foi subsumido ao destino sobrenatural que nos foi revelado na Bíblia. Ao mesmo tempo, o nosso ser natural permaneceu como o nível fundacional da nossa existência. Este último nível de ser, de acordo com este ponto de vista, é perfeitamente inteligível em si mesmo, sem qualquer necessidade de recorrer ao sobrenatural. Num tal universo, a graça e o sobrenatural são vistos como acréscimos para além da natureza humana que lhes é perfeitamente indiferente (...) (Esta) constituiu um apoio do lado católico a uma noção de humanismo secular, e reduziu a fé e a graça ao estatuto de simples adições desejáveis à nossa humanidade».⁴⁸⁹

Na senda da tentativa pós tridentina de refutar Baio, a teologia católica e neoescolástica acabou por cair num dualismo onde o natural e o sobrenatural surgiam dissociados e divorciados como dois planos separados, onde o segundo aparecia num plano secundário.

Mais: se por um lado, incorre num dualismo separatista, a hipótese da natureza pura ao tornar-se, na verdade, um ponto de partida, uma teoria, tropeça também no polo oposto da separação, isto é, na confusão entre natural e sobrenatural – confusão essa que origina uma anulação do sobrenatural. Esta tendência constitui a outra vertente desta teoria e que Henri de Lubac explora no terceiro capítulo do seu livro *O mistério do sobrenatural*.

⁴⁸⁸ De Lubac, *Le mystère du surnaturel*, 67.

⁴⁸⁹ Raymond Moloney, «De Lubac and Lonergan on the Supernatural», *Theological Studies* 69 (2008): 511-512.

De facto, ao dar-se a separação das duas ordens, dá-se, por sua vez, um distanciamento tal que o sobrenatural acaba por ser perspectivado como uma projeção de uma natureza humana que é sobrevalorizada, pura, suficiente, independente e que se coloca em paralelo com o próprio sobrenatural que perde a infinita superioridade⁴⁹⁰. De Lubac mostra assim que Deus e o sobrenatural eram tidos como *accidentes positivos*, quase como se se relacionassem com o natural como um acaso feliz, como algo superficial, podendo ser descartado e prescindido: incorre-se no perigo de fazer do sobrenatural uma cópia do natural. «Para o teólogo de Lyon, a teoria da natureza pura é “legítima” e “talvez útil”, mas recente. Ela não é na sua opinião necessária para garantir a gratuidade dos dons de Deus»⁴⁹¹. Refere o próprio Henri de Lubac:

«Todos os valores da ordem sobrenatural, todos os que caracterizam as relações concretas do homem e de Deus na nossa economia atual da graça, vão estar reintegrados um após outro dentro dessa ordem “puramente natural” que foi imaginada, - demasiado imaginada».⁴⁹²

Por outro lado, se a finalidade humana seria puramente natural, apareceria a «posse de Deus [...] como a coroação de uma ética puramente filosófica».⁴⁹³ Semelhante a um aristotelismo não transformado pela fé, esta teoria alimentava um pelagianismo soteriológico: não só a natureza se bastaria a si mesma, como o homem se bastaria a si próprio na sua salvação: salvar-se-ia, atingiria a sua finalidade por meio da ética, pela sua própria capacidade, sem precisar e sem receber de facto e em última instância uma graça vinda de uma alteridade.

A respeito disto mesmo, Henri de Lubac acabaria por referir o seguinte na sua obra *O mistério do sobrenatural* quanto à relação entre natural e sobrenatural assumida pela teoria:

«muito perfeitamente separados para serem verdadeiramente diferenciados, eles desenrolavam-se em dois planos paralelos, fatalmente homogêneos [...]. Eis por conseguinte, de facto, os grandes textos tradicionais, os de um Santo Agostinho, os de um São Tomás, relativos ao fim último e à beatitude: eles vão ser sistematicamente rebaixados a um plano natural que os deturpa. Já não serão compreendidos como afirmação de filosofia puramente natural. A “perfeição” da natureza humana de que falam estes mesmos textos, perfeição que era reconhecida como o seu fim sobrenatural, vai

⁴⁹⁰ Cf. Mondin, *Os grandes teólogos do século XX: Teologia contemporânea*, 638-639.

⁴⁹¹ Cf. De Lubac, *Surnaturel*, 102-103, *apud* Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 56.

⁴⁹² De Lubac, *Le mystère du surnaturel*, 63.

⁴⁹³ De Lubac, 62

tornar-se também ela uma perfeição totalmente natural, da qual é suposto que a pura filosofia forneça o conceito». ⁴⁹⁴

Assim, Luis Ladaria comenta deste modo os dois polos nos quais tropeça a teoria da natureza pura:

«Por um lado, constrói-se um duplo do sobrenatural que conhecemos pela revelação [...] e chega-se a uma confusão entre o natural e o gratuito. Por outro lado, chega-se a uma visão em que Deus desaparece do horizonte humano e frente ao qual, paradoxalmente, se elevam e se formulam exigências». ⁴⁹⁵

Para não se cair na separação ou na confusão só uma noção sem conteúdo e abstrata de natureza, mas se uma noção sem conteúdo não pode estar na base de um paradigma teológico, então a teoria da natureza pura é insuficiente para respeitar a gratuidade sobrenatural e as suas declarações contraditórias e os seus pressupostos não têm fundamento sólido.

Para que esta teoria da natureza pura tivesse sustento e fosse credível, acabou por ser promovida a ideia de que tinha sido Tomás de Aquino o pai deste dualismo defendido mais tarde na teologia pós-tridentina e neoescolástica do século XIX. Mais: para além de Tomás de Aquino, os adeptos desta teoria da natureza pura tentaram colocar na doutrina de Agostinho de Hipona vestígios que seriam como antecedentes desta visão separatista e, em certa medida, de tom pelagiano.

2.3.3. Recuperação da perspetiva original de Tomás de Aquino

Devido a este adultério intelectual e teológico, Henri de Lubac dedicou-se a reunir leituras dos comentadores do Aquinate a fim de compreender como é que estes tinham deturpado e reduzido a uma leitura simplista e manipuladora do pensamento deste doutor da Igreja, sobretudo no que toca à questão da dupla finalidade do homem.

«Esta leitura de S. Tomás significava uma tomada de distância a respeito da dicotomia moderna introduzida por Caetano, uma tentativa de superar a esquizofrenia cristã e ir além do “extrinsecismo” para chegar a formular o misterioso dinamismo do humano que se cifra no “desejo” fundamental do homem que só a graça pode colmatar». ⁴⁹⁶

⁴⁹⁴ De Lubac, 61.

⁴⁹⁵ Luis Ladaria, «Naturaleza y gracia en Henri de Lubac», *Compostellanum* 39, n.º 1-2 (1994): 147.

⁴⁹⁶ Madrigal Terrazas, «Henri de Lubac (1896- 1991): el teólogo del “sobrenatural”», 4-5.

Na sua obra *Sobrenatural*, o autor francês, sobretudo na primeira parte, «pretende recuperar a concepção fundamental do Aquinate: o desejo de ver a Deus assinala a essência do espírito criado, sem inscrever nela uma “exigência” com respeito a Deus»⁴⁹⁷. Henri de Lubac dedicou-se à leitura direta da própria obra de Tomás de Aquino, e, claro está, com maior atenção diante dos textos controversos sobre a problemática em cima da mesa, como por exemplo a questão 62, nos números I e II. No entanto, e para Francesco Vermigli, é suficiente «percorrer os *artt. 1 e 2 da q. 85 da I-II*, onde, sobre os efeitos causados pelo pecado na natureza humana, Tomás estrutura toda a sua argumentação na distinção entre *principia naturae* - como o *quid* das coisas consideradas em si mesmas - e *status*, como a condição em que se encontram»⁴⁹⁸, uma vez que, refere Vermigli, não é possível estabelecer essa distinção sem que, por lógica, se caia em contradição que a teoria da natureza pura acaba por subscrever.

A verificação realizada por Henri De Lubac sobre o caráter tradicional da teoria da "natureza pura" já sugere que ele tende a considerar insuficiente aquele conceito de natureza.

Francesco Vermigli diz o seguinte em relação ao caminho captado por de Lubac, em relação à via de raciocínio pela qual o teólogo francês optou por prosseguir a sua investigação: «Garrigou-Lagrange não se enganava no artigo do "Angelicum" de 1948, quando afirmava que o ponto sobre o qual se mede o debate sobre a relação entre natureza e sobrenatural não é tanto a ideia que se tem deste último, mas a concepção diferente de "natureza"». ⁴⁹⁹

No mesmo sentido já anteriormente apresentado acerca da concepção fechada de natureza em si mesma, refere Vermigli:

«A posição clássica – aquela que tinha levado a falar de "natureza pura" e ao dualismo moderno – pode ser felizmente sintetizada na fórmula aristotélica do *De caelo*, passada em formas ligeiramente diferentes para o Medievo latino e para a Escolástica: *si astra haberent vim progressivam, natura dedisset eis organa opportuna*»⁵⁰⁰.

⁴⁹⁷ Madrigal Terrazas, 4-5.

⁴⁹⁸ Vermigli, «Cinquant'anni fa "Le mystère du Surnaturel"», 256-257.

⁴⁹⁹ Vermigli, 260.

⁵⁰⁰ Vermigli, 260.

Ou seja, o que na definição tradicional caracteriza o conceito de “natureza” é, por um lado, a finalidade e, por outro, o conjunto de propriedades que fazem com que a natureza possa atingir essa mesma finalidade: a natureza é, portanto, a substância enquanto princípio de uma atividade determinada. Como referido anteriormente, a natureza tem o fim proporcional a si e os meios, também eles proporcionais a si, para atingir esse fim.

«O nome ‘natureza’ inclui, portanto, um aspeto dinâmico que significa a essência específica na sua relação com a operação”. Existe na definição de “natureza” uma dimensão dinâmica imprescindível, na qual todas as propriedades de uma natureza tendem ao alcance do fim, que em nada supera as possibilidades da própria natureza: “fim proporcionado à natureza e, conseqüentemente, da mesma ordem desta; fim, no qual a natureza deve encontrar um descanso perfeito”».⁵⁰¹

Assim, dentro dos limites desta conceção, a finalidade e as propriedades da natureza têm que ser necessariamente proporcionais entre si, ou melhor dizendo, a finalidade é proporcional às propriedades e a configuração primeira destas é dada consoante, de acordo, em previsão, do fim.

Assim sendo, no que diz respeito à problemática da relação entre natural e sobrenatural, «"não parece verdade que o intelecto criado deseje naturalmente ver Deus, pois a natureza não confere a inclinação para algo, para o qual toda a capacidade da natureza não pode conduzir"»⁵⁰². Por isso, definindo-se natureza por uma finalidade e por propriedades proporcionais entre si, torna-se impossível a afirmação de que há no homem «um desejo natural de uma beatitude superior, pois o desejo natural não se apoia senão na capacidade natural»⁵⁰³. Henri de Lubac deteta o carácter ilusório, abstrato, irreal da definição aristotélica medieval, por isso, «a argumentação de de Lubac deverá necessariamente passar pela rutura daquilo que poderíamos chamar de perspectiva fisicista ou unívoca do conceito de "natureza": aquela que tende a conceber os homens à semelhança de qualquer ente criado»⁵⁰⁴. Neste sentido, a capacidade do homem de

⁵⁰¹ Vermigli, 260.

⁵⁰² «Non enim videtur verum quod intellectus creatus naturaliter desideret videre Deum: quoniam natura non largitur inclinationem ad aliquid, ad quod tota vis naturae perducere nequit». Tomás de Vio Caetano, *Comentário à Suma de Teologia*, I, q. 12, a. 1, *apud* Vermigli, «Cinquant’anni fa “Le mystère du Surnaturel”», 260.

⁵⁰³ Vermigli, «Cinquant’anni fa “Le mystère du Surnaturel”», 261.

⁵⁰⁴ Vermigli, 261.

acolher a graça, o sobrenatural (*potentia oboedientialis*), ocorre, meramente, por não negar a sua elevação ao estado superior⁵⁰⁵.

Para além da superação do conceito fisicista e clássico de influência aristotélica de natureza, Henri de Lubac promove uma superação da leitura de Caetano (e também leitura neoescolástica adepta da teoria dualista da natureza pura) acerca do conceito tomista de *potentia oboedientialis*.

Para pensar uma possível elevação do natural acima da sua própria finalidade proporcional às propriedades dessa ordem natural, Caetano, com a sua teoria da natureza pura, recorreu à categoria tomista de *potentia oboedientialis*. Caetano recorre à categoria de *potência obediencial* dentro da lógica de naturalização do ser humano e não da mesma maneira que Tomás de Aquino usava a mesma categoria. Na verdade, o Aquinate referia que a natureza humana estava dotada de uma potência obediencial que permitia acolher a graça santificante sobrenatural, uma capacidade natural ao homem para acolher Deus, o qual tinha dotado a natureza humana dessa mesma capacidade na criação desta mesma natureza. Porém, para Tomás de Aquino, a categoria de potência obediencial não era suficiente para exprimir a relação entre natural e sobrenatural: era uma categoria teológica importante, por exemplo, para exprimir o milagre, mas não para a relação entre a humanidade e Deus. Não para exprimir a relação entre natureza humana e a graça sobrenatural.

Contudo, foi precisamente o movimento contrário que Caetano fizera na sua interpretação: para este, a categoria de potência obediencial servia para falar da relação entre natural e sobrenatural e era, inclusive, suficiente para exprimir esta relação. Isto acontecia essencialmente por duas grandes razões: em primeiro lugar, Caetano concebia a transformação da natureza humana em Deus, a assunção da natureza humana por parte da graça divina, a finalização do ser humano em Deus, a divinização do homem, e a satisfação do desejo natural de ver a Deus, na lógica do milagre. E em segundo lugar, Caetano situava a categoria em causa numa definição unívoca de natureza: o instrumento conceptual de *potentia oboedientialis* dizia respeito, segundo Caetano, a todas as criaturas de igual forma. De facto, diz Henri de Lubac que Caetano «reduz o caso do destino sobrenatural do espírito criado a um caso particular de milagre».⁵⁰⁶ e que a inversão por

⁵⁰⁵ Cf. Mondin, *Os grandes teólogos do século XX: Teologia contemporânea*, 635-636.

⁵⁰⁶ De Lubac, *Le mystère du surnaturel*, 182.

ele protagonizada reduz a natureza humana «a um simples caso especial na sua consideração dos seres naturais. E esta dupla redução é de muito grave importância».⁵⁰⁷

Este uso desfigurado do seu contexto tomista original por parte de Caetano deve-se à sua interpretação do próprio conceito de potência obediencial: é que, para Caetano, esta «configura-se como uma não-repugnância do ente criado a uma intervenção divina; coloca-se como um não-obstáculo a uma subordinação adicional à vontade divina que decida elevar o que não-é-Deus acima de si mesmo»⁵⁰⁸.

Tomás de Aquino perspectivava e colocava a potência obediencial do homem como uma “abertura positiva” ao sobrenatural”, mas que não se ficava por ser uma espécie de mera *não oposição* à graça. Todavia, Caetano lia-a como uma mera não-repugnância de uma intervenção ou chegada de uma ordem a uma outra, e onde ambas seriam autossuficientes. É que, se o que marca a categoria teológica em causa é uma não oposição da natureza face à graça, então isso diz que a primeira pode não estar de modo constitutivo aberta à segunda, logo a natureza possui uma finalidade puramente natural e é isso que leva a que a potência obediencial de Caetano esteja associada ao milagre. Em relação a Tomás de Aquino, refere Henri de Lubac que ele

«não pretende significar de modo nenhum que a natureza humana deva ser concebida primeiramente como dotada normalmente de uma finalidade “puramente natural” e que ela esteja apta apenas para receber uma finalidade sobrenatural “*praeter naturam*” ou “*contra naturam*”, através de uma intervenção propriamente miraculosa».⁵⁰⁹

No entanto, Caetano assume esta lógica milagrosa da transformação e intervenção sobrenatural no natural, já que situa a potência obediencial numa ontologia onde ela «se coloca como a não-contradição que a natureza oferece a uma eventual subversão da sua própria ordem por parte do Criador»⁵¹⁰, então para que aconteça a elevação da ordem natural à finalidade proporcional a si, exige-se uma rutura dessa mesma ordem essencial que é natural. Exige uma transformação do que ela é numa outra ordem. Tratando-se de uma rutura que chega a ser uma anulação daquilo que a própria ordem é, então a categoria de *potentia oboedientialis* situa-se no plano do milagre e num plano que pode ser aplicado

⁵⁰⁷ De Lubac, 183.

⁵⁰⁸ Vermigli, «Cinquant’anni fa “Le mystère du Surnaturel”», 261.

⁵⁰⁹ De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 180.

⁵¹⁰ Vermigli, «Cinquant’anni fa “Le mystère du Surnaturel”», 261.

de forma igual e unívoca a todas as criaturas de igual forma, sejam elas pessoas humanas ou não: «seja a transformação das pedras em pão ou a comunicação *ratione gratie* da vida divina ao homem». ⁵¹¹

Assim, verifica-se que, partindo da afirmação de uma finalidade puramente natural do ser humano, ou seja, encerrando a natureza humana em si mesma, Caetano distorce a leitura autêntica de Tomás de Aquino. Para este,

«se a natureza humana pode receber nela a graça santificante, é precisamente porque a finalidade última desta natureza humana é sobrenatural, que ela pode receber a graça santificante. Existe nela, não somente uma “*potentia obedientiae*”, mas uma certa “*ordo naturalis*” para a receção desta graça, enquanto que no caso do milagre esta “*ordo naturalis*” não existe». ⁵¹²

É por esta razão que Tomás de Aquino «explicita mesmo, quando necessário, que, contrariamente ao desejo natural ou à capacidade do espírito, a potência obediencial “*non potest impleri*”» ⁵¹³ e que, para não se

«confundir o dom sobrenatural com o simples complemento que uma natureza pode receber da parte de um agente natural, poder-se-á explicitar [...] que a “potência passiva” que caracteriza a natureza humana relativamente a este dom sobrenatural pode chamar-se “potência obediencial especial” - *potentia obedientialis specifica hominis*, - ou “potência passiva obediencial”». ⁵¹⁴

Este distanciamento feito por Tomás de Aquino, mas esquecido por Caetano, é recordado por Francesco Vermigli:

«No entanto, no *Respondeo* do artigo 10 (“*utrum iustificatio impii sit opus miraculosum*”) da q. 113 da I-II, Tomás tinha bem observado a dificuldade de poder incluir o tema específico da justificação do homem dentro daquele mais geral do milagre. Em certo sentido (*ex parte potentiae agentis*) podemos chamá-la de milagrosa, pois tanto a justificação do ímpio quanto a criação e universalmente todas as obras que só Deus pode realizar são milagrosas. Mas, num sentido diferente – quando o milagre é entendido como a realização de uma nova forma que está acima do poder natural de um determinado ente, ou seja, quando se entende o milagre *ex parte creaturae elevatae* – não podemos definir milagrosa a justificação, porque – note-se atentamente – a alma é naturalmente capaz da graça. Pois, tendo sido feita à imagem de Deus, é pela graça capaz de Deus, como diz Agostinho». ⁵¹⁵

⁵¹¹ Vermigli, 261.

⁵¹² De Lubac, *Le mystère du surnaturel*, 180-181.

⁵¹³ De Lubac, *Le mystère du surnaturel*, 181.

⁵¹⁴ De Lubac, 182.

⁵¹⁵ Vermigli, «Cinquant’anni fa “Le mystère du Surnaturel”», 261-262.

Se Caetano e os seus seguidores subscreviam a afirmação de que a natureza humana teria uma finalidade meramente natural, não deixa de ser curiosa a maneira como os adeptos da teoria da natureza pura acabaram por tentar disfarçar a adesão a esta ideia. Efetivamente, para não terem de afirmar diretamente uma finalidade puramente natural da natureza humana, os adeptos da teoria da natureza pura recorreram a uma estratégia: diziam que a máxima finalização, o descanso pleno do homem, apenas emergiria num fim sobrenatural – a visão beatífica de Deus face a face – «enquanto que o “desejo natural” seria desejar ver a essência; o desejo natural nunca se veria satisfeito, com o mecanismo natural não se chegaria nunca ao “repouso”; o apetite “non quiescit”». ⁵¹⁶

Introduziam assim um desafio para Henri de Lubac ao apresentarem uma felicidade natural como «felicidade do “espírito humano” deixado a si mesmo, o progresso real, mas infinito». ⁵¹⁷ Desta forma, refugiavam-se num lançamento da finalidade do homem para um infinito vago que permitiria confirmar a existência de uma natureza humana encerrada nos seus limites e com meios naturais para alcançar por si mesma uma finalidade puramente natural.

Todavia, Henri de Lubac não deixaria de identificar este subterfúgio e esta tentativa de disfarce por parte da teoria da natureza pura. Neste sentido, no capítulo *Duma finalidade sem fim* da sua obra *O mistério do sobrenatural*, o teólogo de Cambrai objetaria esta afirmação, questionando se seria realmente possível falar de progresso e avanço rumo a um contínuo inacabado e inacessível. ⁵¹⁸ Defende ele que «se não existe um termo, não faz sentido falar em etapas. Estas recebem o seu sentido enquanto nos aproximam do ponto de chegada, não enquanto nos afastam do ponto de partida». ⁵¹⁹ Logo, «o progresso indefinido sem passar ao limite não é mais do que uma marcha através do relativo sem absoluto. Não se diferencia do tecido de Penélope ou da pedra de Sísifo, no eterno círculo». ⁵²⁰ Recorda, portanto, que «a ideia do progresso infinito devido ao dinamismo “natural”, é uma transposição da ideia antiga de progresso infinito que se dá na visão e na possessão de Deus na felicidade do céu. Progresso na visão, não fora dela». ⁵²¹ Ou seja,

⁵¹⁶ Ladaria, «Naturaleza y gracia en Henri de Lubac», 153.

⁵¹⁷ Luis Ladaria, «Naturaleza y gracia en Henri de Lubac», *Compostellanum* 39, n.º 1-2 (1994): 153.

⁵¹⁸ Cf. Ladaria, 153.

⁵¹⁹ Ladaria, 153.

⁵²⁰ Ladaria, 153.

⁵²¹ Ladaria, 153.

não se deve confundir o dinamismo infinito na visão de Deus com uma ausência de finalização do homem que evolui pelas suas próprias forças naturais.⁵²²

Por este exemplo é possível provar um pouco daquilo que foi a busca de Henri de Lubac em identificar a perversidade trazida pela teoria da natureza pura, quer desmascarando este tipo de disfarces, quer, por exemplo, tentando alertar para a necessidade de abandonar a argumentação a partir da categoria de *potentia oboedientialis* lida à maneira de Caetano «que mortifica a peculiaridade do ente intelectual criado, de si aberto à totalidade do ser»⁵²³. No fundo, o teólogo jesuíta propôs-se a mostrar os perigos duma definição unívoca e fisicista de natureza presente na teologia do seu tempo – advinda da influência de perspectivas filosóficas inadequadas – e duma leitura dualista que encerrava a natureza humana em si mesma.

Isto levou Henri de Lubac a mostrar os erros da teoria da natureza pura e a procurar recuperar a especificidade da visão cristã sobre o conceito de natureza e de natureza humana, nomeadamente a partir da reflexão sobre a graça. Na verdade, ao identificar a presença de leituras incoerentes com a autêntica tradição cristã dentro do seio da teologia católica dos inícios e meados do século XX – à cabeça, a teoria da natureza pura – Henri de Lubac tentou recuperar a original leitura cristã acerca da relação entre natural e sobrenatural.

Para isto, o teólogo francês procurou mostrar que os adeptos da teoria da natureza pura estavam enganados ao assumirem sem fundamento que autores antigos como Padres da Igreja – nomeadamente Agostinho de Hipona – se esqueciam de uma reflexão debruçada sobre a essência do homem. Na verdade, estes adeptos neoescolásticos é que se esqueciam, segundo Henri de Lubac, do campo histórico-salvífico onde a reflexão antropológica estava localizada desde as origines bíblicas, apostólicas e patrísticas: ao princípio e por princípio, «a ideia de natureza se relacionou com a ideia de criação.

A natureza não se relaciona com as essências abstratas das coisas, mas com a vontade divina que as cria.»⁵²⁴ Não é, portanto, necessário recorrer a noções fechadas de natureza humana. Por sua vez, Tomás de Aquino assume uma dupla gratuidade – a gratuidade da natureza e a gratuidade da graça, mas como uma única gratuidade com duas dimensões unidas, onde o homem surge como imagem de Deus, «quer dizer, capaz de

⁵²² Cf. Ladaria, 153.

⁵²³ Vermigli, «Cinquant'anni fa "Le mystère du Surnaturel"», 262.

⁵²⁴ Ladaria, «Naturaleza y gracia en Henri de Lubac», 146.

conhecer e amar o seu Criador»⁵²⁵ porque a natureza, sendo criada, é criada com vista ao acolhimento da graça em Cristo, na divinização em Cristo. Não existe realidade humana que esteja de fora do arco salvífico, desde a protologia à escatologia. No entanto, a afirmação de Tomás de Aquino de uma dupla gratuidade não diz, não significa, nem exige, a afirmação de uma dupla finalidade:

«para santo Tomás há uma gratuidade da natureza, mas não uma finalidade da mesma (e se alguma vez se refere a uma “felicidade natural”, fala da que pode alcançar o homem neste mundo, não a aplica à que está para lá; é sempre uma felicidade transitória, não definitiva)».⁵²⁶

Neste sentido, para denunciar os erros da teoria da natureza pura e oferecer uma abordagem alternativa a ela, Henri de Lubac procurou mostrar como seria possível reconhecer uma consideração e uma relação do natural e do sobrenatural *para uma gratuidade real*. Esse esforço encontra-se organizado pelo jesuíta no quarto capítulo da obra *O mistério do sobrenatural*.

2.4. REFLEXÃO DE HENRI DE LUBAC

Esta quarta etapa da Parte II desta dissertação aborda a reflexão de Henri de Lubac propriamente dita, buscando mostrar como a sua leitura recupera e respeita a visão bíblica acerca do natural, do sobrenatural e da relação entre ambos. De seguida serão explorados alguns dos tópicos a partir dos quais o autor francês desenvolve o seu pensamento.

2.4.1. Por uma gratuidade real: o dom perfeito e o desejo de ver a Deus

Na sua crítica à teoria da natureza pura enquanto desviada da Revelação e incapaz de justificar a gratuidade do sobrenatural, Henri de Lubac acusa-a de conceber a natureza humana de modo abstrato e hipotético, conceção esta irreal que não corresponde à natureza concreta e existente do homem: «ao colocar a hipótese de uma outra ordem das coisas, admitimos ao mesmo tempo, quer se queira quer não, uma outra humanidade, um outro ser humano e, se além disso é possível dizer, um outro eu».⁵²⁷ É que entre um “eu” possível e futurível e o “eu” real a separação é tanta que na relação entre natural e sobrenatural não há um «transito real de um ao outro. Talvez é conceder demasiado, pois

⁵²⁵ Lадaria, 146.

⁵²⁶ Lадaria, 146.

⁵²⁷ De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 86.

a diferença entre um e outro não afeta somente a individualidade: ela não pode deixar de afetar a própria natureza».⁵²⁸

Por outro lado, associada a este pressuposto irreal de ser humano está a ideia da sua finalidade puramente natural:

«Impossível contudo de escapar a isso, a partir do momento em que por outro lado se admitiu em princípio que um fim não poderia ser gratuito, para um ser determinado, existindo *hic et nunc*, a não ser que um outro fim fosse antes de mais por ele objetivamente, concretamente realizável; ou seja, a partir do momento em que se fez da “natureza pura” compreendida à maneira moderna o indispensável e único garante da gratuidade do sobrenatural».⁵²⁹

Segundo Henri de Lubac, a graça sobrenatural, o dom salvífico protagonizado por Deus é concebido gratuitamente a um ser humano realmente existente e concreto, cuja finalidade é só uma e é sobrenatural. É dessa finalidade única e sobrenatural que o homem tem um desejo natural uma vez que «a chamada de Deus é constitutiva do meu ser».⁵³⁰ Por isso, não se pode alterar isso só porque se quer. Não é possível ignorar a finalidade do homem se for atendida à sua realidade concreta, à sua real natureza aqui e agora. Essa finalidade é ontológica para o homem existente. É que foi sobre este homem real que a patrística e Tomás de Aquino refletiram, e não a partir de uma hipótese de um outro tipo de ser e de ser humano. Deste modo, não tem sentido pensar numa dupla finalidade – isto é, uma sobrenatural, mas também uma natural – do ser humano que existe na realidade concreta.

Com efeito, recorda o teólogo de Cambrai que a afirmação da hipótese de uma finalidade natural foi emergindo em períodos da história da Igreja em que a ideia de finalidade foi sendo atenuada e suavizada na reflexão teológica: «de facto esta teoria moderna de uma natureza espiritual, angélica ou humana, com finalidade “puramente natural”, nasceu e desenvolveu-se num meio intelectual em que a noção de finalidade se tinha atenuado».⁵³¹

No decorrer do período pós-tridentino, a finalidade era considerada «uma coisa extrínseca, não inserida na estrutura própria do ser»⁵³², por isso é que algumas leituras

⁵²⁸ De Lubac, 87.

⁵²⁹ De Lubac,

⁵³⁰ Ladaria, «Naturaleza y gracia en Henri de Lubac», 148.

⁵³¹ De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 97.

⁵³² Ladaria, «Naturaleza y gracia en Henri de Lubac», 148.

brotadas desta concessão desligada da ideia de finalidade acabaram por defender que, sem a redenção preparada e planeada por Deus, o homem marcado pelo pecado permaneceria «caído no estado natural, com uma felicidade na sua ordem e grau. Assim a finalidade sobrenatural pode ser “acrescentada” em qualquer momento a um ser já constituído, a uma finalidade desejada, exigida, conquistada pela natureza, a uma “felicidade natural”». ⁵³³

Efetivamente, ao estar encerrada nos seus limites, a natureza humana centra-se de tal modo que o movimento se torna tão circular a ponto de atingir a monotonia que uniformiza a existência: a distinção e a finalidade ficam esbatidas até que uma finalidade *outra*, sobrenatural é esquecida.

Ficando assim impossível a justificação da gratuidade da salvação divina, segue-se uma nova questão e um novo desafio neste ponto da reflexão de Henri de Lubac: saber se a finalidade sobrenatural tem algo que ver com o homem real e concreto, visto que se pode colocar a hipótese de que Deus «pode a certa altura “destinar” à visão um ser já feito e acabado» ⁵³⁴. Diz assim o teólogo francês:

«A solução do problema da gratuidade do sobrenatural não poderia, portanto, ser realmente dada senão da seguinte maneira. Seria preciso assinalar no próprio decurso de cada existência real e pessoal [...] um instante particular no qual Deus interviria, quer para me atribuir um fim até então deixado em suspenso, quer para mudar o fim que ele me teria atribuído em primeiro lugar. Dupla hipótese igualmente absurda, se refletirmos nisso. Suposição, num e noutro caso, de um extrinsecismo radical, destruidora da ideia de natureza ou da ideia de finalidade, senão mesmo de uma e de outra simultaneamente». ⁵³⁵

Com efeito, se se partir de uma conceção de natureza do ser humano que seja real e histórica e não hipotética e abstrata, então não se pode mudar a finalidade de uma criatura sem que esta mesmo mude e deixe de ser aquilo que é, como é na sua essência. Mudando a finalidade, o homem deixa de ser homem; deixa de ser homem como homem existente, real e histórico, como o conhecemos, como é aqui e agora e desde sempre.

Tendo mostrado que a teoria da natureza pura não conseguia justificar e salvaguardar a gratuidade do sobrenatural, Henri de Lubac atreve-se a tentar mostrar como é que a finalidade única da natureza humana – assumida no concreto da sua

⁵³³ Lalaria, 148.

⁵³⁴ Lalaria, 148.

⁵³⁵ De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 96.

existência, aqui e agora, e não num outro mundo possível – não sendo natural, mas sim sobrenatural, não decorre nem «é objeto de nenhum tipo de exigência mesmo por parte de um ser que não tem outra finalidade».⁵³⁶ No fundo, Henri de Lubac tem diante de si o mesmo desafio: o de salvaguardar a gratuidade do sobrenatural. O teólogo francês atreve-se, portanto, a tentar oferecer uma resposta ao problema que seja alternativa à insuficiente teoria da natureza pura.

Para isso, o autor de *Cambrai* chama à atenção de um detalhe nem sempre detetado quando se fala da graça dada por Deus ao homem. Neste sentido, recorda Luis Ladaria o raciocínio de Henri de Lubac:

«Quando pensamos nos benefícios de Deus, fazemo-lo necessariamente em dois “tempos”: primeiro, dizemos “Deus deu-me o ser”; segundo, “Deus deu a este ser uma finalidade sobrenatural”. O segundo acrescenta uma nova perfeição ao primeiro. Esta maneira de proceder é inevitável, pois o nosso entendimento é obrigado a distinguir para compreender. A primeira fórmula exprime o abismo que separa o nada do ser; a segunda, a distância entre a criatura e o apelo à filiação divina».⁵³⁷

Claro está, defende Henri de Lubac, que «é necessário manter um duplo dom divino, ao qual corresponde uma dupla liberdade da parte de Deus».⁵³⁸ No entanto, esta maneira de pensar é insuficiente e débil.

É que, como recorda o jesuíta, se é verdade que não é possível deixarmos de imaginar dois momentos distintos do dom divino – o da criação e o da vocação escatológica à visão de Deus – mais verdadeiro é o facto de estes dois momentos não serem efetivamente reais. Ao pensarmos estes dois momentos, acabamos, inconsciente e inevitavelmente, por inventar um sujeito, mas este é, na verdade, fictício. Não é real.

«Não podemos, em rigor, dizer “Deus criou-me” e depois “Deus infundiu-me uma finalidade sobrenatural”»⁵³⁹ uma vez que «não há nada anterior à criação pela qual Deus nos dá o ser. Não há um “eu” prévio para receber o dom do ser».⁵⁴⁰ Todavia, para além disto, continua Luis Ladaria:

⁵³⁶ Ladaria, *Teologia del pecado original y de la gracia*, 20.

⁵³⁷ Ladaria, 20.

⁵³⁸ Ladaria, 20.

⁵³⁹ Ladaria, 20.

⁵⁴⁰ Ladaria, 20.

«sublinha De Lubac, e neste ponto o seu pensamento é particularmente original, também não há um “eu” anterior à finalidade sobrenatural que Deus imprime em mim. Esta finalidade pertence também ao meu “eu”, determina o meu ser, como determina a criação».⁵⁴¹

As afirmações “Deus criou-me” e “Deus infundiu-me uma finalidade sobrenatural” dizem duas dimensões dum único dom de Deus. A protologia e a escatologia encontram-se totalmente unidas pois constituem a mesma e única graça. «Estas duas dimensões da obra de Deus, também a segunda, determinam o meu “eu”».⁵⁴² Como diz o próprio Henri de Lubac:

«A oferta da graça exprime, no domínio da liberdade moral, o mesmo ato de proveniência divina que o chamamento ao sobrenatural exprime no domínio ontológico. A existência deste não tem, portanto, nada que anule antecipadamente a gratuidade daquela. Não há exterioridade, portanto não há anterioridade de um relativamente à outra. De ambos os lados se trata sempre da mesma e única iniciativa soberana, diferenciada somente em relação a nós, porque nós somos simultaneamente natureza e liberdade, tendência ontológica e vontade espiritual».⁵⁴³

Como «na ordem atual, só podemos pensar no desígnio unitário de Deus que faz de nós o que somos»⁵⁴⁴ não faz sentido colocar

«por ordem cronológica o chamamento ao sobrenatural e a colocar o apelo ao sobrenatural e a oferta da graça em série cronológica e imaginar a segunda dirigida pelo primeiro: como se Deus, vinculado pelo seu apelo feito uma vez, não pudesse *a seguir* negar a sua oferta».⁵⁴⁵

Neste sentido:

«Em resumo, assim que digo “eu”, eu existo, tenho o meu ser; e assim que eu existo, assim que tenho o meu ser, eu estou finalizado. É impossível dissociar realmente estes três elementos para os repartir em três instantes da duração entre os quais seria preciso conceber um duplo hiato. Em rigor de termos, estas fórmulas: “Deus deu-me gratuitamente o ser”, ou: “Deus imprimiu no meu ser uma finalidade sobrenatural” são portanto sem solidez».⁵⁴⁶

⁵⁴¹ Ladaria, 20.

⁵⁴² Ladaria, 20.

⁵⁴³ De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 227-228.

⁵⁴⁴ Ladaria, *Teologia del pecado original y de la gracia*, 20.

⁵⁴⁵ De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 227.

⁵⁴⁶ De Lubac, 109-110.

Acrescenta Luis Ladaria a respeito da conclusão a que Henri de Lubac chega neste ponto da sua reflexão:

«Podemos pensar que dizer “Deus deu-me uma finalidade sobrenatural” significa que o meu ser já existe. A analogia com o dom humano estaria mais próxima. Mas isto é falso: se eu pressuponho um ser “prévio” à finalidade que Deus me dá não me pressuponho a mim, mas sim um sujeito fictício. O meu eu, o meu ser, é dado com a finalidade concreta que Deus me dá, com a minha finalidade sobrenatural».⁵⁴⁷

Assim sendo, «o destino do homem não é um acrescento à sua “definição”. É um elemento essencial da mesma».⁵⁴⁸

Não existe anterioridade da dimensão ontológica e protológica face à escatológica dada a unidade do dom divino porque não existe exterioridade entre ambas. Assim as duas dimensões da gratuidade, isto é, as duas iniciativas agápico-salvíficas, o duplo dom livre de Deus, constituem o ser do homem, mesmo que uma delas – a da criação – seja contingente enquanto a outra, a da graça em Cristo seja «“sobrecontingente”».⁵⁴⁹ As duas encontram-se intimamente unidas sem separação e sem divisão, mas também sem confusão ou mistura. No entanto, a graça da criação encontra-se orientada para a salvação em Cristo, sem que haja exigência ou antecipação pois mantém-se esse dom sempre como um dom, e como tal, gratuito e carregando em si uma novidade dada a sua diferença essencial.

Assim sendo, tornar estas duas dimensões externas uma à outra e fazer da ontológico-protológica anterior à escatológica é esquartejar a graça e abrir uma rutura no próprio Deus. É que o dom de Deus é um dom absoluto, pleno e total e esta graça é o próprio Deus (como sublinhava a patrística), uma vez que a graça é o próprio Deus a dar-se totalmente ao homem:

«A ideia formal do dom, como a do testemunho, verifica-se em Deus na sua relação a nós duma maneira mais elevada – e sobretudo se nos lembrarmos que o dom de Deus é o próprio Deus – do que aquela que é acessível à nossa experiência das relações humanas. Daí a certeza *única* da fé; daí a gratuidade *única* do sobrenatural».⁵⁵⁰

⁵⁴⁷ Ladaria, «Naturaleza y gracia en Henri de Lubac», 149.

⁵⁴⁸ Ladaria, 149.

⁵⁴⁹ Ladaria, 149.

⁵⁵⁰ De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 109.

Com efeito, se este movimento do próprio Deus a dar-se ao homem é pleno e eterno, o destinatário deste dom recebe-o como algo que atinge aquilo que é mais próprio de si, no seu “eu” mais nuclear, autêntico e total: o sobrenatural atinge o natural no seu máximo sobrenatural, e o natural recebe esse sobrenatural absoluto no seu máximo natural, em si mesmo no que diz respeito ao máximo de si. Deste modo, se a graça é o tal movimento de Deus a dar-se ao homem e este movimento é absoluto e eterno, de tal modo que esta graça consiste numa Presença plena, então é possível dizer que «Deus é mais íntimo do que a nossa intimidade»⁵⁵¹, logo, «o seu dom tem características de interioridade que nenhum dom humano pode ter».⁵⁵² Como o dom radical do ser que Deus dá na criação do homem é interior a este, ele:

«não deixa nada fora dele e nada daquilo que sou é sem ele. Ele é para mim incomparavelmente mais *dom* do que todos os dons exteriores, acrescentados, que depois possam ser-me doados pelos homens. Entre estes e aquele nenhuma proporção. A sua analogia revela-se infinitamente demasiado fraca».⁵⁵³

Diz Ladaria: «no homem não há nada anterior ao dom de Deus, o que quebra a semelhança com qualquer dom humano».⁵⁵⁴ Contudo – alerta também Henri de Lubac – dizer que a vontade e a graça divinas expressas num dom com uma dimensão ontológica e uma escatológica corresponde a uma realidade unitária, não quer dizer «que a ordem sobrenatural seja uma consequência necessária da criação»⁵⁵⁵, mas diz até o contrário: a graça é maior. Mas, para dizer e mostrar isto, não é necessário recorrer à teoria da natureza pura. Esta é que assumia uma causalidade automática decorrida de uma exigência do natural: os adeptos desta teoria é que anulavam o que queriam salvaguardar (a gratuidade de Deus) ao conceberem que, no aqui e agora concretos do homem, este chamamento «obriga Deus no que a nós diz respeito, de tal maneira que teríamos o direito de [...] exigir d’Ele a sua graça».⁵⁵⁶

Procurando mostrar como a graça não decorre de uma consequência ou exigência criatural, o autor de Cambrai dá dois exemplos: mesmo que a evolução não tivesse outra

⁵⁵¹ Ladaria, *Teologia del pecado original y de la gracia*, 20.

⁵⁵² Ladaria, 20.

⁵⁵³ De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 107.

⁵⁵⁴ Ladaria, *Teologia del pecado original y de la gracia*, 20.

⁵⁵⁵ Ladaria, 20.

⁵⁵⁶ Henri de Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 228.

orientação que não fosse a de possibilitar o surgimento do homem, isso não quer dizer que o homem seja uma mera consequência da evolução:

«Do mesmo modo que a própria criação não é uma continuação necessária de alguma coisa que a teria “precedido” em Deus, o dom – e já inteiramente também, por conseguinte, a oferta do dom – sobrenatural não é, portanto, uma simples *sequela creationis*. Se já a criação pode ser dita num sentido real uma «graça», o apelo para ver Deus é uma outra graça [...] Se a primeira graça é contingente, diremos que a segunda é “super-contingente”».⁵⁵⁷

Ou, por exemplo, se for dito que toda a história veterotestamentária, toda a narrativa do povo de Deus anterior a Jesus não tivesse outro intuito que não o de preparar a vinda de Jesus, então isso leva-nos a concluir, necessariamente, que esta vinda não é gratuita ou que «decorre necessariamente do que se passou antes?»⁵⁵⁸ Nas próprias palavras do jesuíta:

«se é verdade que toda a história de Israel não tem sentido, bem vistas as coisas, senão pela vinda de Jesus-Cristo que ela preparava e para a qual estava inteiramente ordenada, veremos nisso uma razão para pôr em dúvida que esta vinda de Jesus-Cristo tenha sido, mesmo em relação a Israel, novidade inteiramente gratuita?».⁵⁵⁹

O mesmo raciocínio pode ser aplicado para a relação entre natural e sobrenatural no que diz respeito à elevação, divinização da natureza humana: há um desejo de ver a Deus intrínseco a essa natureza, desejo esse colocado na humanidade concreta e real de modo gratuito, isto, é por graça divina e sobrenatural. Nesse sentido a finalidade da humanidade, sendo única e sobrenatural, encontra-se inscrita na própria essência do homem. No entanto, algo de semelhante aos dois exemplos dados anteriormente ocorre aqui: o facto dessa finalidade estar inscrita na natureza humana não significa que essa finalidade não seja gratuita e que se manifeste para a natureza como novidade, ainda que não lhe seja estranha, nem externa. Não há aqui sinais que levem a inferir alguma exigência: «não há nada na natureza que o “exija”, mas sim que Deus suscita a natureza para que ela o possa receber».⁵⁶⁰

⁵⁵⁷ De Lubac, 113.

⁵⁵⁸ Ladaria, *Teologia del pecado original y de la gracia*, 20.

⁵⁵⁹ De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 114.

⁵⁶⁰ Ladaria, *Teologia del pecado original y de la gracia*, 21.

Como a orientação da natureza ao sobrenatural é de pendor vocacional, a lógica não é de exigência como se se tratasse de um automatismo. «Só a graça ordena até ela mesma, toda a “incoação” vem da própria graça. Não há, portanto, nenhum “debitum naturae”».⁵⁶¹ Citando vários textos de Tomás de Aquino e recorrendo à sua linguagem, Henri de Lubac diz que «há uma gratuidade do “datum perfectum”, que se diferencia do “datum optimum”»⁵⁶² por isso Luis Ladaria até afirma na linha de Henri de Lubac «“Duplex creatio”, no ser e na graça».⁵⁶³

Deste modo, verifica-se que «a natureza se explica a partir do sobrenatural, não ao contrário».⁵⁶⁴ Ou, como Agostinho de Hipona colhia da antropologia bíblica do livro do Génesis, sendo o ser humano imagem de Deus, ele é imagem porque está vocacionado à semelhança com Deus, ou num termo tipicamente patrístico, pela divinização: união desde, por, em e para Deus sem se confundir com Ele. Noutras palavras ainda, união agápica, relacional, amorosa. Henri de Lubac, citando autores como Boaventura, Alexandre de Sales e Tomás de Aquino, repete a ideia: é o dom que determina o ser do homem, dom esse que é alter, sobrenatural e que se revela como chamada à união, a qual também é um dom livre e gratuito.⁵⁶⁵

No seguinte excerto d'*O mistério do sobrenatural* encontram-se as palavras de Henri de Lubac que mostram precisamente o lugar *primeiro* que o sobrenatural ocupa face ao natural e em que medida essa primazia pode ser assumida:

«Mas do mesmo modo que não se tinha o direito de pensar, a não ser como modo de se representar humanamente as coisas, um sujeito real antes da sua posição no ser pelo ato criador, também não se poderia realmente pensar hoje essa natureza em toda a sua realidade concreta antes de nela ver inscrita a sua finalidade: ora, esta finalidade, por causa do livre querer de Deus, é uma finalidade sobrenatural. Assim, não é em caso nenhum a natureza que por si-mesma exigiria o sobrenatural: é o sobrenatural, se é que é possível falar assim, que cria a natureza antes de a convocar para o acolher. Se o sobrenatural é primeiro na ordem da intenção – *prius intenditur deiformis quam homo* – isso não implica então que a natureza criada esteja por si mesma minimamente, na ordem da execução, em continuidade com o sobrenatural. Por outras palavras, e muito simplesmente, toda a iniciativa é e mantém-se sempre de Deus. Em tudo, Deus é primeiro».⁵⁶⁶

⁵⁶¹ Ladaria, «Naturaleza y gracia en Henri de Lubac», 150.

⁵⁶² Ladaria, 150

⁵⁶³ Ladaria, 150.

⁵⁶⁴ Ladaria, 150.

⁵⁶⁵ Cf. Ladaria, 150.

⁵⁶⁶ De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 128-129.

É a primazia do sobrenatural sobre o natural (colocada desta maneira) que leva a que ambos estejam unidos, já que «[...] o querer de Deus é aqui primeiro, e, por conseguinte, a liberdade divina é total. É este Querer que, em cada instante de cada uma das nossas existências, permanece primeiro, e preveniente».⁵⁶⁷ Não se pode admitir exigência do sobrenatural ao natural, nem tampouco o inverso. Todavia, para que isto não aconteça importa recordar o lugar primeiro que Deus ocupa. «A sua liberdade soberana envolve transbordando-os e causando-os todos os vínculos de inteligibilidade que nós descobrimos entre a criatura e o seu destino. Natureza e sobrenatural estão assim unidos, sem serem minimamente confundidos [...]».⁵⁶⁸

Assim sendo, recorda Luis Ladaria a intuição patrística recuperada por Henri de Lubac: «a primeira coisa no projeto de Deus é um ser “deiforme”, sua imagem e participante da sua vida; precisamente para que esta divinização possa ter lugar, ele cria o homem. Deus não pensa primeiro na criação e depois na elevação, mas ao contrário».⁵⁶⁹

Se, por exemplo, vários filões filosóficos gregos, e até mesmo um tomismo adepto do desvio de Caetano, colocavam como substrato primeiro da realidade uma ontologia autónoma e independente da qual todas as outras dimensões do real derivam e desaguam, a visão cristã mais original coloca a ontologia inserida na soteriologia: a criação acontece para e por causa da salvação que é a divinização, a comunhão da humanidade com Deus. Por isso, o sobrenatural não é um instrumento, uma ajuda, uma espécie de semente colocada na natureza à espera de ser tratada, regada e desenvolvida para que este possa progredir por si mesma rumo a uma finalidade que coincida com as propriedades dessa natureza – sem que haja qualquer vestígio de novidade e alteridade nesse processo de cumprimento.

«Em suma, para o cristão, a natureza criada não é um germen divino. O “fundo” da alma espiritual, esse “espelho” onde resplandece secretamente a Imagem de Deus, é na verdade, como diz Tauler, o “lugar da natividade” do nosso ser sobrenatural: não é o seu germen ou embrião. Do nosso ser sobrenatural ele é na verdade a “capacidade” - tal é a palavra de Orígenes, de São Bernardo, de São Tomás, de muitos outros – mas por essa razão não é a participação, mesmo inicial e longínqua, “que bastaria desenvolver e enriquecer. Ele nem sequer constitui a promessa do ser sobrenatural, pelo menos enquanto a Promessa objetiva não ressoou. O desejo que jorra desse ‘fundo’ da alma é um desejo ‘por privação’ e não por ‘começo de posse’»».⁵⁷⁰

⁵⁶⁷ De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 132.

⁵⁶⁸ De Lubac, 132.

⁵⁶⁹ Ladaria, *Teologia del pecado original y de la gracia*, 21.

⁵⁷⁰ De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 116.

Ao dizer que esta “capacidade”, este *desejo natural de ver a Deus* é de “privação” e não de “início de possessão”, Henri de Lubac debruça-se sobre este desejo a fim de mostrar como não existe qualquer exigência na relação entre natural e sobrenatural.

A teoria da natureza pura estabelece uma distância intransponível entre o natural e o sobrenatural, de tal modo que se torna inconcebível «uma espécie de anseio inerente à natureza do homem, que peça um cumprimento adicional em relação às possibilidades da própria natureza»⁵⁷¹, ou seja, anula-se a possibilidade dum desejo no homem de ver a Deus, na medida em que se torna impossível a uma ordem inferior pedir à superior que a leve a uma transcendência da primeira rumo à segunda.

Com efeito, «a perda de um bem que seria apenas possível e não seria o objeto de uma ordenação ontológica (*voluntas* como *res*), anterior à tendência livre, não poderia ser sentida como um mal doloroso, se aquele que perde esse bem o faz livremente»⁵⁷². Se a natureza humana fosse orientada naturalmente para uma finalidade natural e a esta natureza chegasse uma intervenção de uma ordem outra, ou seja, sobrenatural, divina, e que fosse capaz de elevar o homem acima da sua própria finalidade natural e plenificá-lo na visão beatífica, então esse acolhimento seria como colocar uma grande refeição diante de quem não tem apetite ou estômago para a aproveitar⁵⁷³.

Deste modo, verifica-se que, separando-se o natural do sobrenatural, anula-se o sentido da falta, a sede existencial e totalizante, a espera pela alteridade sobrenatural, e assim, perde-se o «drama radical do religioso no humano»⁵⁷⁴.

Assim sendo, se o tomismo adulterado e adepto da teoria da natureza pura interpretou e, inclusive, esqueceu o desejo natural de ver a Deus, Henri de Lubac procurou recuperar a autêntica forma como Tomás de Aquino usou esta categoria teológica. Se o teólogo francês explorou de modo mais profundo este tema do desejo de ver a Deus na sua obra *O mistério do sobrenatural* – escrito esse várias vezes já citado nesta investigação – a novidade trazida por Henri de Lubac na sua ideia de um desejo dum desejo natural pelo sobrenatural foi inicialmente desenvolvida na conclusão de *Sobrenatural. Estudos históricos*. Denominada como *Exigência divina e desejo natural*,

⁵⁷¹ Vermigli, «Cinquant’anni fa “Le mystère du Surnaturel”», 257.

⁵⁷² Karl Rahner, «Über das Verhältnis von Natur und Gnade», in *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1954, I, 339 nota 1, *apud* Vermigli, «Cinquant’anni fa “Le mystère du Surnaturel”», 258.

⁵⁷³ Cf. Vermigli, «Cinquant’anni fa “Le mystère du Surnaturel”», 258.

⁵⁷⁴ Vermigli, 258.

esta curta, mas densa e profunda conclusão procura mostrar que Tomás de Aquino, na autenticidade da sua abordagem e na sua reflexão acerca do desejo natural de ver a Deus

«une duas afirmações que se encontravam já no pensamento dos Padres da Igreja e que são paradoxais. Por um lado, o homem é feito para Deus, a sua vocação é propriamente divina. Por outro lado, os dons de Deus que realizam esse chamamento são completamente gratuitos, imprevisíveis, e sem exigência alguma da parte do homem». ⁵⁷⁵

Para recuperar estas duas afirmações sublinhadas por Tomás de Aquino, Henri de Lubac procurou mostrar, em primeiro lugar, como o desejo da *visio beata* é um desejo natural, isto é, intrínseco, essencial, à natureza humana aberta ao sobrenatural.

«A perspetiva autenticamente tomista ajuda de Lubac a conceber a problemática de forma que "o 'desejo de ver Deus' não poderia ser eternamente frustrado sem um sofrimento essencial", uma vez que "este desejo não é em mim um 'acidente' qualquer", porque "pela vontade de Deus, eu não tenho hoje outro fim real, ou seja, realmente atribuído à minha natureza e oferecido à minha adesão [...] que o de 'ver Deus'". Ou seja, Tomás conduz o jesuíta a reposicionar o desejo do sobrenatural como *desiderium naturae*». ⁵⁷⁶

Com efeito, a partir destas palavras de Francesco Vermigli, verifica-se que o homem se encontra, por natureza, aberto ao Transcendente, ao Totalmente Outro, à alteridade absoluta. É uma natureza aberta porque faz parte de ser humana um desejo pelo sobrenatural, um desejo que existe na natureza humana como essencial e não como um acidente. Henri de Lubac acabou por explicitar na sua obra *O mistério do sobrenatural* esta mesma ideia.

«É que este desejo não é em mim um qualquer “acidente”. Ele não me vem de alguma particularidade, talvez modificável, do meu ser individual, ou de alguma contingência histórica com efeitos mais ou menos transitórios. [...] Existe em mim pelo facto da minha pertença à humanidade atual, a esta humanidade que é, como se diz, “chamada”. Com efeito, o chamamento de Deus é constitutivo». ⁵⁷⁷

Neste sentido, sendo este desejo natural ao ser humano, inerente à sua natureza, ele não é como os outros desejos humanos já que ele não deriva duma decisão advinda do

⁵⁷⁵ Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 56-57.

⁵⁷⁶ Vermigli, «Cinquant’anni fa “Le mystère du Surnaturel”», 258.

⁵⁷⁷ De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 81.

agir da vontade ou do intelecto humano, como se estes formassem ou fossem precedentes a esse desejo, mas trata-se de algo inerente ao homem. Naturalmente, faz parte do ser humano uma abertura ao sobrenatural.

Henri de Lubac depara-se com o desafio de preservar o seu argumento de que o desejo natural de ver a Deus é inerente à natureza humana, e por outro lado, tem de garantir a absoluta gratuidade da visão de Deus enquanto dom gratuito. Ou seja, o teólogo francês tem de mostrar que o ser humano não pode, pelas suas próprias forças, esforço e capacidades ganhar para si a salvação. O desafio é mostrar como o desejo de ver a Deus, sendo natural e tendo como objeto algo sobrenatural que o sacia, este objeto não pode implicar uma exigência do homem em relação a Deus: «Se for verdade que esta visão de Deus «per essentialiam» é, no entanto, o nosso destino efetivo, ela é, por conseguinte, o Bem por excelência para o qual tende, de uma ou de outra maneira, “o desejo da nossa natureza”: como pode então ela ser totalmente gratuita?». ⁵⁷⁸ Ou seja, Henri tem de mostrar como não existe numa exigência da finalidade sobrenatural, assegurando a sua gratuidade e sem cair no engano duma fuga abstrata da realidade do homem.

«Realmente é, pois, sempre no interior do mundo real, isto é, no interior de um mundo com finalidade sobrenatural não somente possível, mas existente, que eu tenho de encontrar [...] uma explicação da gratuidade do sobrenatural sem recorrer a nenhuma suposição que me faça sair deste mundo». ⁵⁷⁹

Tinha sido precisamente este o erro da teoria dualista da natureza pura, a qual não «atuou segundo a via mais simples: salvaguardar o dado dogmático (a gratuidade do sobrenatural), em detrimento do dado tradicional (o carácter fundamental e constitutivo do desejo natural do sobrenatural)». ⁵⁸⁰ Contudo, a sua opção não resultou numa defesa séria e real da gratuidade do sobrenatural: antes, os defensores da teoria da natureza pura disfarçavam a impotência da sua perspectiva e refugiavam-se no dado de que o objeto do desejo de ver a Deus ser sobrenatural e argumentavam que bastaria uma possibilidade da sua satisfação.

Uma objeção face à leitura de Henri de Lubac refere que «por mais «natural» e por mais sério que seja, o desejo da visão divina não é em nenhum caso aquilo que

⁵⁷⁸ De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 209.

⁵⁷⁹ De Lubac, 89-90.

Vermigli, «Cinquant’anni fa “Le mystère du Surnaturel”», 263.

⁵⁸⁰ Vermigli, 262.

determinaria o dom efetivo da parte de Deus. Deus não se pauta pelo nosso desejo».⁵⁸¹ Efetivamente, trata-se de uma doação livre do doador que desperta o desejo no recetor desse dom. Com efeito, Henri de Lubac, distancia-se de qualquer possibilidade e hipótese de afirmar a exigência do dom sobrenatural, mas acrescenta que este desejo assinala e marca um dom que não só é possível como é certo: «é a comprovação de uma promessa, inscrita e lida no próprio ser».⁵⁸² No entanto, poder-se-ia perguntar: «mas o homem não conseguirá deste modo, pelo uso só da sua razão natural, saber que foi feito para a visão de Deus? O sobrenatural efetivo não será o objeto de um conhecimento natural?»⁵⁸³ Henri de Lubac responde sem tentar tecer uma tese filosófica, mas pretende adentrar no dogma a fim de mostrar que «o conhecimento revelado deste chamamento, que nos assegura deste fim, leva-nos a reconhecer em nós a existência e a natureza deste desejo».⁵⁸⁴

Todavia, se este desejo é natural, ele não é como os outros desejos humanos porque ele anseia um absoluto, por uma finalidade *outra*. Para além disto, essa finalidade é sobrenatural. Assim, se essa realização absoluta e plena do ser humano é sobrenatural e não natural, ela manifestar-se-á sempre como totalmente gratuita, nova, e sem coincidir com as aspirações humanas. Se o desejo de Deus «é necessário e verdadeiramente ontológico»⁵⁸⁵, o seu cumprimento, a sua satisfação traz novidade dada a alteridade da ordem que o cumpre. Essa realização decorre da iniciativa e da ação de assunção por parte do sobrenatural, única ordem que pode cumprir o desejo natural desse sobrenatural. Se por um lado a resposta a este desejo não se manifesta ao homem e ao seu desejo como estranha ou realidade separada, há sempre uma novidade, uma alteridade nesta satisfação dada a novidade e alteridade da ordem que finaliza a natureza humana. Por isso,

«no próprio homem, o dom real da graça santificante é, não apenas formalmente, mas também materialmente, algo absolutamente diferente da sua abertura espiritual ao absoluto, e de todo o dinamismo que ela pode engendrar, embora essa coisa “completamente diferente” venha precisamente adaptar-se a esta abertura».⁵⁸⁶

⁵⁸¹ De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 257.

⁵⁸² De Lubac, 257.

⁵⁸³ De Lubac, 258.

⁵⁸⁴ De Lubac, 259.

⁵⁸⁵ Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 57.

⁵⁸⁶ Edward Schillebeeckx, «L'instinct de le foi selon saint Thomas d'Aquin», *Revue des sc. philos. et théologiques*, 48 (1964), p. 400», *apud* De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 115-116.

O dom sobrenatural surge sempre na sua gratuidade, porque se mantém como um *alter*, e, se o homem anseia e está chamado a ele, sendo ele *outro*, de outra ordem, nunca surgirá como resposta subserviente ao desejo humano. A satisfação deste desejo nunca coincidirá totalmente com as expectativas humanas. Como será sempre o sobrenatural a assumir o natural, é necessária uma transformação, uma *metanoia*, uma conversão deste desejo. Só a graça sobrenatural pode plenamente responder, dizer e explicar este mesmo desejo: «é pela promessa que nos foi feita da visão face a face que aprendemos a conhecer realmente o nosso desejo».⁵⁸⁷ Deste modo, diz o teólogo francês:

«Mantenhamos que o desejo de Deus é absoluto. O mais absoluto de todos os desejos. Desejar a comunicação divina como um livre dom, como uma iniciativa gratuita, é precisamente desejá-la com um desejo em si mesmo ineficaz, mas não é, no entanto, como às vezes o dizemos, ter apenas um desejo platónico condicional ou condicionado».⁵⁸⁸

Se este desejo se distingue dos outros dada a sua essencialidade; por desejar um absoluto, isto é, a finalidade da própria natureza; e por essa finalidade ser de uma ordem *outra* – ainda que não estranha, nem separada da natureza humana – o desejo natural de ver a Deus não é uma faculdade do homem e não é um desejo suficiente, eficaz, perfeito, já que não consegue satisfazer-se pelas suas propriedades. Se o desejo é natural, se a finalidade à qual se volta é sobrenatural, e se é o sobrenatural que satisfaz gratuitamente esse desejo, a natureza não se autorrealiza: o homem pelas suas capacidades não consegue satisfazer este desejo inerente à sua natureza.

«a capacidade natural a que corresponde o “desejo” natural não é uma “faculdade”; não é mais que uma *aptitudo passiva*, e se o ser que deseja ver a Deus é realmente *capax illius beatae cognitionis*, não se segue daí que a sua natureza seja por ela mesma *efficax ad videndum Deum*».⁵⁸⁹

Se o desejo natural de ver a Deus não é perfeito, totalmente eficaz e suficiente, uma vez que o homem não consegue por si mesmo satisfazê-lo, então a natureza humana não é fechada, não atinge a sua finalidade pelas suas próprias propriedades. Essa natureza e o desejo natural atingem aquilo que estão chamados a ser por iniciativa e “sentença” sobrenatural. Por isso, «não é o sobrenatural que se explicaria pela natureza, pelo menos

⁵⁸⁷ De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 266.

⁵⁸⁸ De Lubac, *Surnaturel*, 484.

⁵⁸⁹ Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 57.

como postulado por ela: é pelo contrário a natureza que se explica, aos olhos da fé, pelo sobrenatural». ⁵⁹⁰ Neste sentido, não há qualquer exigência ou necessidade reclamada pela natureza.

«O próprio desejo não é um “apetite perfeito”. Ele ainda não constitui a mínima “ordenação” positiva para o sobrenatural. É ainda a graça santificante, com o seu cortejo de virtudes teologais, que deve “ordenar” o sujeito para o seu fim último; pelo menos só ela pode ordená-lo para ele “suficientemente”, ou “perfeitamente”, ou “imediatamente”». ⁵⁹¹

Continua Henri de Lubac:

«Por mais profunda e mais elevada que ela possa ser, a natureza espiritual criada não está de modo algum “proporcionada” - a não ser “como o efeito para a causa, ou como a potência para o ato” - para aquilo que a excede infinitamente. Como também não se dirá que ela a isso seja naturalmente “elevada”: é uma graça infusa que eleva a essência da alma a algum *esse* divino, tornando-a verdadeiramente apta (*idónea*) para operações divinas; é a “luz de glória” que conforta o intelecto e assim o eleva até à visão da essência divina». ⁵⁹²

Para mostrar que o sobrenatural e o natural estão unidos numa distinção entre ambos, mas sem estarem separados, sem se confundirem, e para mostrar que, embora a finalidade sobrenatural da visão de Deus seja finalidade do homem, ela não é *aliquid naturae*, Henri de Lubac procura encontrar um equilíbrio entre a *capacitas* e *efficacitas ad Deum videndum*. Argumentando que a capacidade natural correspondente ao desejo de ver a Deus não é uma faculdade do homem, o teólogo francês mostra que a *capacitas* em Tomás de Aquino é, na realidade, uma *aptitudo* e uma *potentia* passiva, enquanto que a facultas é uma *potentia* ativa: «A graça santificante é a única capaz de ordenar o sujeito ao seu fim último. De facto, o desejo por si só não é uma ordenação positiva ao sobrenatural: a criatura racional não tanto “é ordenada”, mas é destinada a ser ordenada a Deus imediatamente» ⁵⁹³. Deste modo, o desejo natural de ver a Deus é mais uma inclinação essencial ao homem e determinada, mas sem que haja uma posse incoativa da graça sobrenatural: na verdade essa incoação advém da graça. Daí que não baste o desejo de ver a Deus para que haja uma *efficacitas videndi Deum*. Sem uma manifestação sobrenatural que plenifique o natural o desejo continua insaciado.

⁵⁹⁰ De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 128.

⁵⁹¹ De Lubac, 117.

⁵⁹² De Lubac, 118.

⁵⁹³ Vermigli, «Cinquant’anni fa “Le mystère du Surnaturel”», 263.

Por outro lado, também não existe anulação do natural por parte do sobrenatural na realização do primeiro, dado que este anseia pelo segundo. O homem está naturalmente vocacionado para Deus e atinge essa finalidade por dom gratuito de Deus. Se Henri de Lubac procura mostrar que a graça sobrenatural é dada gratuita e livremente, também o acolhimento dessa graça, a adesão a esse assumir sobrenatural, é livre: «a gratuidade dos dons de Deus não retira nada ao enraizamento humano desses dons»⁵⁹⁴ porque, criado livre, o ser humano não pode deixar de ser livre quando a sua natureza livre é plenificada pelo sobrenatural, caso contrário seria anulação de si mesmo e contradição da sua natureza. Neste sentido, se este desejo é natural, mas a sua satisfação acontece pela iniciativa e ação sobrenatural e gratuita, tendo a graça duas dimensões – a protológica/ontológica e a escatológica – intimamente unidas sem confusão e sem separação, então esse desejo é, também ele, gratuito, isto é, urge na natureza humana como algo que faz parte da ação criadora de Deus – ação esta gratuita e sobrenatural.

Por todas estas características do desejo natural de ver a Deus que mostram que a natureza humana está intrinsecamente unida a um sobrenatural que gratuitamente a finaliza, reconhece-se uma especificidade deste desejo face aos demais desejos humanos. Esta especificidade não é descoberta a partir de características únicas do desejo natural de ver a Deus. Afirmar isto mesmo seria nivelar este desejo face aos demais: é que, na procura por fazer sobressair este desejo face aos outros desejos humanos cair-se-ia no erro de continuar a tomá-lo dentro de uma lógica onde ele aparece situado numa natureza fechada nos seus limites. Este desejo não pode ser comparado aos demais desejos que o ser humano reconhece ter, mesmo que identifique características específicas. Comparar seria continuar a reduzir este desejo já que iria situá-lo na mesma lógica de uma natureza fechada em si. Assim, não são as características específicas que definem este desejo e que lhe conferem especificidade. O que importa e o que difere aqui é a maneira como é assumida a natureza onde ele é lido e posicionado. O que confere ao desejo de ver a Deus a sua especialidade e o que ele diz da natureza humana é que ele é intrínseco a ela e que esta natureza é, portanto, intrinsecamente aberta ao sobrenatural.⁵⁹⁵

Ao estar posicionado e ao ser descoberto como real numa natureza aberta ao sobrenatural bem como finalizada, realizada, explicada por este sobrenatural – por graça e sem exigência alguma – este desejo encontrará uma satisfação que ele nunca poderia

⁵⁹⁴ Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 57.

⁵⁹⁵ Cf. Gomes, 57.

vir a esperar mesmo que essa satisfação seja plenamente efetiva. Mas só é efetiva por e na ação da graça sobrenatural. E, nesta satisfação, este desejo encontra a sua singularidade. Não uma singularidade que advém da sua ontologia, ou pelo menos de uma ontologia isolada e encerrada em si, mas sim da soteriologia, isto é, da sua finalização num e por um diferente de si. A singularidade e a essência da natureza humana são ditas e realizadas por um *outro*. A singularidade e a verdade do natural são ditas pelo sobrenatural numa novidade sem estranheza, numa distinção sem separação, numa união sem confusão.

Henri de Lubac mostra que a interpretação do princípio tomista do *nequit esse inane* remetido para o desejo natural de ver a Deus não tem sustento histórico e, pelo contrário, o autor defende que «o objetivo ontologicamente distinto (*plus d'être* “mais ser”) que está na base da “radical heterogeneidade” entre a natureza e o sobrenatural só é alcançado pela graça, mas não por uma graça atual, mas por um verdadeiro e autêntico “princípio de vida divina”»⁵⁹⁶. Assim, na linha da autêntica perspectiva de Tomás de Aquino, «o desejo natural de ver Deus não é inútil (*desiderium naturale nequit esse inane*)»⁵⁹⁷. Contudo, importa referir que, para o teólogo jesuíta,

«esta distinção parece ser atenuada pela insistência com que sublinha a união sem confusão entre as duas ordens, de modo a evitar reduzir o sobrenatural a uma realidade fictícia que traça a ordem natural, sobrepondo-se acidentalmente».⁵⁹⁸

É porque a gratuidade da graça da adoção filial por parte do Pai no Filho por meio do Espírito Santo transcende, sem anular, a gratuidade do dom da criação.⁵⁹⁹ Assim, «não se lhe pode aplicar univocamente nenhum dos esquemas de pensamento por meio dos quais normalmente nos esforçamos por definir as relações entre os seres deste mundo».⁶⁰⁰ Por isso, diz Henri de Lubac que

«a demonstração move-se na “zona de investigação da razão no interior da fé”; e por outro lado “uma demonstração racional, por muito convincente que seja para a razão, reduz-se a muito pouco quando a verdade supostamente demonstrada é um mistério de fé [...]”».⁶⁰¹

⁵⁹⁶ Llaria Moralia, *Henri de Lubac*, trad. José Francisco Domínguez García (Madrid: San Pablo, 2006), 57.

⁵⁹⁷ Moralia, *Henri de Lubac*, 56.

⁵⁹⁸ Moralia, 57.

⁵⁹⁹ Cf. De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 120.

⁶⁰⁰ De Lubac, 120.

⁶⁰¹ De Lubac, 270.

Assim, continua Henri de Lubac

«é somente “uma vez admitida pela fé” a possibilidade em si da visão de Deus que “o argumento baseado sobre a impossibilidade de o desejo natural ser vão se mostra ser congruente com esta verdade de fé, de modo que negar essa possibilidade não seria somente contradizer uma verdade de fé mas ainda ir contra a razão [...]”». ⁶⁰²

Com efeito, ao refletir sobre o desejo natural de ver a Deus, Henri de Lubac reconhece a impossibilidade de dissecar absolutamente este desejo e de o fechar nas categorias de pensamento humanas. Mas isto não diz que esse desejo não exista, mas antes pelo contrário, expressa a sua profundidade e o seu caráter misterioso e paradoxal. ⁶⁰³ Foi precisamente sobre este caráter do desejo natural de ver a Deus e da natureza humana que o teólogo de Cambrai prosseguiu a sua reflexão após a obra *Sobrenatural*.

2.4.2. O homem criado à *imagem e semelhança* de Deus: os paradoxos e o chamamento do amor

Com efeito, Henri de Lubac recuperou a maneira original da visão cristã de pensar a relação entre humano e divino e entre natural e sobrenatural, pensando a elevação da natureza humana a partir da categoria de *imago Dei*.

Há um desejo de ver a Deus natural ao homem e que faz parte da sua essência e que decorre do facto de o ser humano ser imagem de Deus. O paradoxo humano:

«criado, finito, ele não é somente desdobrado numa natureza; ele é em si mesmo natureza. Antes de ser espírito pensante, é natureza espiritual. Dualidade irresolúvel assim como união indissolúvel. Imagem de Deus mas tirado do nada. Antes pois de amar a Deus, e para poder amá-lo, ele deseja. Feito para Deus, o espírito é atraído por Ele. Só Deus é amor sem desejo, porque Deus não tem natureza que se imponha a Ele; puro Ser, Acto puro, Ele é também puro Amor» ⁶⁰⁴.

De Lubac opõe-se à afirmação de que o desejo natural não se estende para lá da faculdade da natureza e à possibilidade de haver no ser humano uma finalidade puramente natural. Segundo o autor francês, esta perspectiva assume o ser humano numa ótica meramente hipotética, futurível, com uma identidade ideal e não com uma identidade

⁶⁰² De Lubac, 270-271.

⁶⁰³ Cf. De Lubac, 268-269.

⁶⁰⁴ De Lubac, *Sobrenatural*, 483, *apud* Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 97-98.

humana real. Por isso, «para H. de Lubac esta teoria representa melhor um momento de involução e de estancamento na reflexão teológica acerca das relações entre a natureza e a graça»⁶⁰⁵, não contribuindo assim para uma melhor compreensão do dogma. O objetivo da abordagem de Henri de Lubac era o seguinte:

«situar o pensamento de santo Tomás dentro de um sistema de referências conceptuais muito anteriores cronologicamente, com o fim de mostrar a coerência do seu desenvolvimento, para evidenciar posteriormente a clara solução de continuidade que provoca a interpretação de Caetano»⁶⁰⁶.

Neste sentido:

«Em primeiro lugar Henri de Lubac esboça três coordenadas essenciais: o que, nos Padres, se considera a “imagem de Deus no homem», corresponde ao que se costuma definir como “natureza”. Do mesmo modo, a “semelhança” alcançada plenamente consiste em (e se corresponde com) a “possessão do fim sobrenatural”. Este nexos, concebido dinamicamente, porque se trata de um movimento que, partindo da imagem, chega à semelhança, constitui um “vínculo orgânico”: o homem “feito imagem” é assim por natureza, mas isto é já em vista à consequência da semelhança».⁶⁰⁷

Neste sentido, estabelecendo uma distinção entre a imagem sobrenatural no homem e a semelhança com o sobrenatural, Henri de Lubac mostra que a realização da imagem ocorre numa dinâmica ontológica que advém da natureza espiritual do homem. Por isso, «O misticismo é inerente à natureza humana pois o homem é feito para esta união [com Deus]. Ele aspira a ela. Ou seja, há na natureza humana uma certa capacidade de apercepção interior do mistério dado e revelado em Jesus Cristo»⁶⁰⁸. Todavia, trata-se também duma dinâmica que é processual, contínua e sujeita a uma conversão pascal e radical desse desejo graças à ação transformadora sobrenatural, ou seja, de Deus: «O espírito é portanto desejo de Deus. Todo o problema da vida espiritual será o de libertar este desejo, só depois de o transformar: conversão radical, sem a qual não há entrada no Reino»⁶⁰⁹.

⁶⁰⁵ Moralia, *Henri de Lubac*, 46.

⁶⁰⁶ Moralia, 47.

⁶⁰⁷ Moralia, 47-48.

⁶⁰⁸ De Lubac, «Mystique naturelle et mystique chrétienne», *Bulletin du cercle saint Jean-Baptiste* 4 (1964), 13 *apud* Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 98.

⁶⁰⁹ De Lubac, *Surnaturel*, 483, *apud* Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 98.

Para Henri de Lubac urgia como necessário, «diante das derivas sempre possíveis do platonismo para o fatalismo ou para a divinização do espírito, ora defender o homem “contra aqueles que o submetem à fatalidade”, ora insistir no seu estado de criatura “contra aqueles que querem honrá-la excessivamente subtraindo-a a toda a contingência”»⁶¹⁰. Afastando-se, quer da perspectiva naturalista otimista – que confundia o natural e o sobrenatural anulando uma das duas –, quer dualista pessimista – que as separava, mas que, na verdade, absolutizava a natureza sob a capa duma suposta afirmação da transcendência do sobrenatural – o teólogo francês defendia a união entre natural e sobrenatural, sem confusão, sem separação, mas numa união ditada pelo sobrenatural sem que o natural a exigisse. Para isso, Henri de Lubac mostra a novidade que é a de o ser humano ser imagem de Deus essencialmente e por natureza um ser espiritual – algo já defendido pelos Padres da Igreja, os quais afirmavam o paradoxo da «“grandeza e a miséria essenciais” do homem e de toda a criatura espiritual»⁶¹¹. Assim:

«A liberdade aparece como um dom do Criador. Trata-se duma participação na liberdade divina ou, melhor ainda, duma imagem criada da liberdade divina, que, diferentemente desta, implica a possibilidade duma perversão e duma recusa do Criador [...] A liberdade autêntica é o sim plenamente consentido pelo homem ao dom do Criador e essa resposta é levada à sua plenitude em Jesus Cristo. Nele, o livre arbítrio da criatura caminha para a liberdade plena e esta é, inseparavelmente, comunhão no mistério do amor divino»⁶¹².

Neste sentido, se o dualismo teológico tende a cair numa exagerada centralização no natural, já que o assume como autossuficiente, esse mesmo dualismo tende, portanto, a exagerar, por sua vez, o papel do livre-arbítrio humano no âmbito soteriológico. É que a visão beatífica para o agostinismo bainista e jansenista é alcançada pelo correto uso desse livre-arbítrio. De Lubac, na senda duma leitura mais fiel à perspectiva de Agostinho de Hipona situa o livre-arbítrio num plano mais amplo: da e para a liberdade, a qual é, em primeira instância, sobrenatural, ou seja, é dom acontecido pela graça da participação em Deus que é, em primeiro lugar, movimento de revelação, de dom gratuito de Deus no humano, movimento de Deus para o homem, do sobrenatural para o natural.

No mesmo sentido, Henri de Lubac responde ao problema do conhecimento, isto é, de como explicar a relação entre o conhecimento do objeto sobrenatural do desejo natural

⁶¹⁰ Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 99.

⁶¹¹ Gomes, 99.

⁶¹² Gomes, 99.

e o dom, também ele sobrenatural, que não corresponde exatamente às expectativas humanas desse desejo natural, mas que não lhes é estranho, mas as cumpre numa transformação sem as anular. Como é que a novidade do sobrenatural não anula as aspirações naturais.

Sem achar que a razão humana possa conhecer o desejo e a finalidade dele na sua integralidade, e sem achar que essa mesma razão possa provar que o ser humano está naturalmente vocacionado para Deus, Henri de Lubac não deixa de afirmar o seguinte: «nós dizemos, contrariamente, que o conhecimento revelado deste chamamento, que nos garante esse fim, leva-nos a reconhecer em nós a existência e a natureza desse desejo».⁶¹³

Se o livre-arbítrio humano necessita de estar situado numa liberdade sobrenatural que o cumpre, também no que diz respeito ao conhecimento do desejo da visão de Deus e da própria finalidade há uma «necessidade da revelação e da graça divinas, sem que um conhecimento como este, oferecido no plano sobrenatural - assinala este teólogo - possa, não obstante, esgotar o mistério»⁶¹⁴. O que explica o desconhecimento do destino sobrenatural na sua íntegra não é, como pensava Caetano, a ausência de desejo, mas a profundidade desse desejo, porque é nessa profundidade que se situa a imagem que o homem é de Deus e que é «inesgotável e incompreensível, é um abismo infinito»⁶¹⁵. À questão antropológica do ser humano Henri de Lubac expõe a essência misteriosa do ser humano.

«Os dois termos de paradoxo e de mistério encontram-se com frequência no pensamento teológico de Henri de Lubac. Para o teólogo, um dos modos de exprimir o Mistério, capaz de respeitar a transcendência que o caracteriza, consiste na utilização dum vocabulário paradoxal. Em si mesmo, o paradoxo abre a inteligência para o mistério que o ultrapassa sem diminuir em nada o seu dinamismo».⁶¹⁶

A Revelação sobrenatural coloca a manifesto a necessidade intrínseca dum discurso situado no campo do paradoxo. Certas obras de Henri de Lubac como o *Sobrenatural*, *O mistério do sobrenatural*, ou os *Paradoxos* e *Novos Paradoxos*, apontam para o carácter fundamental e essencial da questão do paradoxo no âmbito do desejo de ver a Deus que

⁶¹³ De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 259.

⁶¹⁴ *Moralia*, Henri de Lubac, 59.

⁶¹⁵ *Moralia*, 58.

Cf. Henri de Lubac, *El misterio de lo sobrenatural*, trad. por O. Porcel & A. Tomás (Madrid: Ediciones Encuentro, 1991), 229-231.

⁶¹⁶ Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 166.

se encontra no íntimo do ser humano e da sua relação com o conceito de mistério, quer seja de Deus quer seja do próprio homem.

Com a leitura do capítulo VI da obra *O mistério do sobrenatural*, é possível notar um avanço de Henri de Lubac na sua reflexão. Se até a este ponto da sua obra principal acerca da problemática em torno da relação entre natural e sobrenatural, o teólogo francês desenvolvia as intuições que já tinha apresentado em *Sobrenatural* de 1946 e no artigo de 1947, a partir do capítulo VI desta obra – capítulo esse denominado *O paradoxo cristão do homem* – verifica-se uma novidade e um desenvolvimento da reflexão do jesuíta.

Efetivamente, «o desejo natural pelo sobrenatural é capaz de ilustrar o que – com a palavra-chave de todo o pensamento de de Lubac – poderíamos chamar de a condição paradoxal do homem»⁶¹⁷. É no âmbito do paradoxo do ser humano que Henri de Lubac posiciona e aborda a categoria de desejo natural de visão de Deus e assim a relação entre natural e sobrenatural uma vez que, sendo o homem intrinsecamente paradoxal, essa percepção irá influenciar a maneira como Deus é também percebido. Com efeito, «Toda a ideia sobre Deus implica uma concepção bem determinada do homem. O cristianismo está consciente desta relação necessária e reconhece igualmente que toda a compreensão do homem terá implicações quanto à questão de Deus»⁶¹⁸. Torna-se, portanto, essencial atender a uma leitura acerca da condição paradoxal do ser humano para compreender as implicações na leitura acerca de Deus e da relação que ambas leituras têm no vínculo estabelecido entre natural e sobrenatural.

Por outro lado, há um outro fator, uma razão mais direta e concreta que levou Henri de Lubac a chegar a este ponto específico e especial da sua reflexão. Com efeito, este fator tem que ver com a possibilidade de uma interpretação errada que os adeptos da teoria pura poderiam fazer da sua reflexão. Até esta etapa, o teólogo jesuíta verifica que a natureza do homem tem em si um desejo de ver a Deus que diz a sua vocação a uma finalidade única e que é sobrenatural. Esta só é alcançada por graça, daí que esse desejo seja satisfeito também por graça. Contudo, diante desta afirmação poderia surgir a ideia de haver aqui uma contradição de pensamento por parte de Henri de Lubac. No entanto, diz Luis Ladaria a respeito da resposta que o teólogo francês dá a esta possível objeção:

⁶¹⁷ Vermigli, «Cinquant’anni fa “Le mystère du Surnaturel”», 259.

⁶¹⁸ Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 158.

«o erro de quem vê aí contradição está em não ver que a palavra natureza se aplica ao homem em sentido análogo e não unívoco às demais criaturas».⁶¹⁹

De facto, Henri de Lubac vê-se impulsionado agora a tentar evidenciar a distinção entre a natureza humana e a natureza das restantes criaturas.

Neste sentido, nota o jesuíta que, na aplicação da expressão *natureza humana*, há uma continuidade com a criação que faz com que o conceito de natureza seja aplicado ao homem. Todavia, importa verificar que há também uma descontinuidade, uma diferença, que leva a que essa aplicação tenha de ser feita de modo análogo. Henri de Lubac mostra a partir daqui que esta continuidade e esta descontinuidade entre o ser humano e a criação relacionam-se numa união sem separação e divisão, mas também sem confusão e sem mistura, embora seja a descontinuidade que diga, em última instância, a natureza humana.

Porém, esta descontinuidade não se revela pela posse de faculdades que não se encontram nas outras criaturas, ou devido a um estado evolutivo mais avançado do homem de capacidades, ou características que façam parte da sua constituição bio-psíquico-social. Nem tampouco essa descontinuidade se revela por um *plus* ontológico compreendido como um acrescento ontológico, visto que isso seria um germen lógico de separação da natureza humana das demais naturezas criadas. Pelo menos não é desse modo que o homem pode ser definido e compreendido na sua essencialidade, naquilo que é mais último da sua natureza. Pelo menos não é uma suposta superioridade que possa ser encontrada por comparação entre o homem e as demais criaturas que diz o ser humano naquilo que diz respeito à sua definição essencial. Não é a especificidade que diz o humano.

Henri de Lubac refere que a descontinuidade em causa se revela, na verdade, de modo paradoxal. Aliás, o que diz o ser humano em primeira e última instância é a sua constituição paradoxal e a relação entre continuidade e descontinuidade entre a natureza humana e as demais criaturas que é também ela paradoxal.

Contudo, Henri de Lubac não diz que a natureza humana seja paradoxal como quem lança e projeta a essência do homem para um infinito abstrato de grandeza, como quem diante de uma realidade (a humanidade) se maravilha com ela e então rejeita que a ideia dessa realidade possa ser enquadrada nas compreensões linguísticas e racionais. Por isso, diz que a humanidade não pode caber nas definições que possamos aplicar a ela visto que

⁶¹⁹ Ladaria, «Natureza y gracia en Henri de Lubac», 150.

o humano é uma realidade demasiado imensa e rica para ficar presa a elas. Com efeito, esta maneira de assumir o termo paradoxo incorre num erro muito semelhante ao da teoria da natureza pura, visto que não deixa de ser um impulso que parte de uma ontologia primeira, de uma noção de natureza humana estabelecida por nós e ainda por cima abstratizada. Este raciocínio parte do homem, da suposta ideia que temos dele e acaba por projetá-lo numa ideologização idolátrica que o remete, por sua vez, para um plano abstrato e vago de uma grandeza enigmática ou numa imensidão totalizante e infinita.

Porém, este fio de pensamento é o mesmo apresentado pelas filosofias gnósticas do bom senso que assumiam o sobrenatural no plano de uma imortalidade abstrata e vaga formada a partir da projeção de realidades humanas normalmente alvo de valorização da parte do homem, como o é, por exemplo, a grandeza.

Deste modo, importa explorar o que Henri de Lubac entende por *paradoxo do homem*. Para isso, alguns autores atreveram-se a apresentar possíveis interpretações do teólogo jesuíta em relação a esta categoria. Desse leque de interpretações, serão apresentadas três a título de exemplo.

Battista Mondin foca-se na primeira parte da expressão *paradoxo do homem*. Neste sentido, diz ele acerca da definição lubaquiana de paradoxo:

«Não me consta que de Lubac tenha tentado alguma vez tratar sistemática e profundamente desse conceito tão fundamental para a sua teologia. Um dos textos em que o descreve mais clara e amplamente é o seguinte: "O paradoxo pode ser representado como o reverso de qualquer coisa cujo verso seja a síntese (...). A síntese só pode ser objeto de contínuas buscas: *quamdiu vivimus, necesse habemus semper quaerere*. O paradoxo é exatamente busca ou espera da síntese. O paradoxo, em toda parte, está na realidade antes de estar no pensamento. Em qualquer lugar encontra-se em casa. Renasce sempre. O próprio universo, o nosso universo em devir, é paradoxal. Não está feita a síntese do mundo. Apenas cada verdade é melhor reconhecida, abrindo uma nova possibilidade ao paradoxo. Paradoxal, em sentido pior, seria, portanto, o pensamento que não deixasse o devido lugar para a verdade ou, em outros termos, não lhe reconhecesse o valor universal que lhe cabe. O paradoxo, no melhor sentido, é objetividade. Quanto mais a vida se eleva, se enriquece, se interioriza, tanto mais o paradoxo ganha terreno. Já soberano na vida simplesmente humana, o seu reino de eleição, todavia, é a vida do espírito. vida mística, então, é o triunfo»⁶²⁰.

Já segundo Francesco Vermigli a noção de condição paradoxal do ser humano «alude à tensão de todo o homem em direção a um cumprimento que lhe é impossível garantir por si só. "Paradoxo" é a condição do homem que vive e que espera, aguardando

⁶²⁰ Mondin, *Os grandes teólogos do século XX: Teologia contemporânea*, 634-635. Cf. Henri de Lubac, *Paradoxos* (Novara, L'Azione, 1959), 9-11.

a plenitude». ⁶²¹ Prossegue Vermigli dizendo que «"Paradoxo" indica o drama do homem: "paradoxo" em de Lubac, em última análise, é o outro nome pelo qual se pode chamar essa criatura particular que é o homem. "Paradoxo" remete à "necessidade" e, ao mesmo tempo, à "impraticabilidade" do desejo religioso no homem». ⁶²²

Um terceiro exemplo de interpretação é dado por Luis Ladaria. Este autor espanhol refere que «o paradoxo do homem é precisamente este: a sua finalidade vai mais além dela mesma». ⁶²³ Não em direção a um além vago sem conteúdo, não a um sem-fim abstrato, ou ainda, não numa direção unilateral rumo a uma evolução.

De facto, colhendo as interpretações de Mondin, Vermigli e Ladaria, depreende-se que a verdade primeira e última do homem está num sair rumo a um *outro*. É este totalmente distinto de si que o diz, que o determina. A saída do homem para lá de si é um movimento com uma orientação. O homem «só alcança a sua plenitude fora de si mesmo» ⁶²⁴, mas dizer isto é insuficiente: é fora de si mesmo para e desde, num e por um outro, dito sobrenatural. Se o homem recebe a sua natureza, a verdade e a realidade do que ele próprio é na criação tal como ele é – criação essa que é iniciativa e ação gratuita sobrenatural, de Deus – e «igualmente há de receber a perfeição suprema, há de ser “beatificado” pela ação de Deus». Ação divina, sobrenatural, livre e gratuita, da protologia à escatologia, do princípio ao fim, por princípio e por finalidade.

Apesar de oferecer a especificidade da conceção cristã mais original acerca da categoria de paradoxo aplicada ao homem – muito a partir da sua comunicação com a patrística e com o tomismo – Henri de Lubac evidencia que as religiões não cristãs e outras mundividências e antropologias colhem a ideia de paradoxo nas suas abordagens. Se os Padres da Igreja como Agostinho de Hipona, Tomás de Aquino, bem como religiões não cristãs e filosofias pagãs colhem aquilo que pode ser dito de desejo natural de ver a Deus, uma inclinação para o divino ou uma dimensão religiosa do ser humano, todos eles não deixam de subscrever uma linguagem paradoxal aplicada a esta dimensão da natureza humana. No entanto, existe uma novidade cristã na conceção do paradoxo do homem, todos eles, refere o nosso autor:

⁶²¹ Vermigli, «Cinquant’anni fa “Le mystère du Surnaturel”», 259.

⁶²² Vermigli, 259.

⁶²³ Ladaria, «Naturaleza y gracia en Henri de Lubac», 151.

⁶²⁴ Ladaria, 151.

«mostrando no homem, mais ou menos obscuramente, o universal desejo de Deus! Mas, em si mesmo, nem por isso este desejo permanece menos escondido “nas profundidades ontológicas”, e só a revelação cristã permitirá interpretar os seus sinais, como também interpretá-lo a ele-mesmo corretamente».⁶²⁵

Na verdade, se se pode afirmar que outras religiões, filosofias e abordagens antropológicas colhem de modo explícito ou implícito um desejo natural de ver a Deus, uma dimensão religiosa do ser humano e com isso um carácter paradoxal da sua natureza, também é verdade que o autêntico paradoxo do homem é ignorado pelos gentios. Só de facto, a Revelação cristã pode oferecer a mais verdadeira interpretação desse paradoxo. São precisamente esta ignorância e esta diferença que Henri de Lubac procura evidenciar no capítulo VII da sua obra *O mistério do sobrenatural*.

É no capítulo *O paradoxo ignorado pelos gentios* d'*O mistério do sobrenatural* onde o teólogo jesuíta mostra, de uma forma mais incisiva, que é a novidade cristã que explica a noção de homem. E algo que a novidade cristã manifesta é uma compreensão do ser humano em que é impossível assumi-lo na sua integralidade «dentro de parâmetros de pensamento já preestabelecidos»⁶²⁶ já que «a vida apresenta aspectos paradoxais que mostram como é impossível definir o homem de modo unívoco»⁶²⁷.

No entanto, se Henri de Lubac parte da categoria do desejo natural de ver a Deus para apresentar a novidade cristã de noção paradoxal do homem, o teólogo francês mostra que este mesmo paradoxo do homem é negado pelos gentios, ou seja, as leituras antropológicas não cristãs têm efetivas dificuldades em respeitar a essência paradoxal do ser humano. Por isso, Henri de Lubac não situa o desejo natural de ver a Deus no âmbito duma *hybris* de filosofias e configurações religiosas que manifestam a existência duma vontade do homem em unir-se ao divino e pelo facto de elas partilharem a sede do encontro com Deus. Antes, refere que é a Revelação do próprio mistério de Deus no Cristianismo que esclarece, que afina o que há de engano nessa *hybris* e mostra a verdade e a interpretação madura da percepção desse desejo de ver a Deus, expresso de modos distintos e variados cujas conceções apresentam insuficiências salvíficas. Embora Henri de Lubac colha algo de positivo dessas perspectivas, toma-as como uma *preparação*

⁶²⁵ De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 273.

⁶²⁶ Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 158.

⁶²⁷ Gomes, 158.

evangélica – tal como fizeram vários Padres da Igreja – onde o que há de soteriologicamente falível nelas possa ser transformado pela Revelação sobrenatural.⁶²⁸

Henri de Lubac mostra que, quer por um lado leituras teológicas e antropológicas dualistas, quer por outro, leituras naturalistas, panteístas ou pan-soteriológicas presentes de forma sub-reptícia na vida eclesial e na teologia cristãs, opõem-se à autêntica perspectiva cristã. Embora sejam dois posicionamentos distintos e normalmente antagonizados dentro de leituras filosóficas e teológicas, quer o dualismo, quer o panteísmo antropológico e teológico partem duma ontologia – e duma ontologia autónoma e fechada em si – que dá como adquirida uma noção do homem e uma noção já fechada e concluída do homem, mesmo que assuma um desenvolvimento evolutivo do mesmo no seu modo de existir.

Pelo contrário, a perspectiva cristã não só assume que o homem é um ser em construção e aberto à influência daquilo que é distinto de si e do que o rodeia, mas inclusive que o ser humano é intrinsecamente carente, e que precisa dum movimento de um distinto de si para si, a fim de que o homem seja aquilo que é e que está chamado a ser. O homem está naturalmente chamado e orientado para esse mesmo distinto. Trata-se, pois duma leitura aberta do homem expressa na sua essência paradoxal.

Um exemplo dado por Henri de Lubac que mostra que o dualismo parte duma noção determinada e fechada do ser humano é o exemplo do pensamento de matriz grega. Segundo o teólogo francês «toda a natureza deve encontrar em si-mesma ou no resto do cosmos do qual ela faz parte integrante aquilo com que se completa».⁶²⁹ Efetivamente:

«A natureza humana é delimitada como toda a natureza material e, por conseguinte, circunscrita ao campo da matéria. A alma, essa, tira a sua essência do domínio divino. Ela é privilégio divino e se também faz parte do humano, é enquanto se une à natureza material. A característica dualista é manifesta».⁶³⁰

Se é verdade que «os próprios filósofos oscilam entre os que defendem o carácter divino do homem e aqueles que o entregam completamente à sua condição mortal e miserável»⁶³¹, de qualquer modo o dualismo grego pressupõe um ser humano que, sendo

⁶²⁸ Cf. Mondin, *Os grandes teólogos do século XX: Teologia contemporânea*, 632. Cf. De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 148-149.

⁶²⁹ De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 156.

⁶³⁰ Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 159-160.

⁶³¹ Gomes, 160

anímico e, portanto, sobrenatural e divino – apesar de estar encerrado num corpo material natural –, ou um ser corruptível e miserável no seu carácter natural, nunca deixa de ser definido numa conceção com um conteúdo já assumido e fechado nos seus limites.

Por outro lado, nesta conceção antropológica, ao contrário da visão cristã onde o natural é dito por um sobrenatural, a natureza surge imortalizada e é esta imortalidade que acaba por ditar a eternidade, o sobrenatural: a natureza endeusada projeta-se de tal modo que o sobrenatural para o qual se projeta acaba por espelhar essa mesma natureza. Por isso o sobrenatural passa a ser necessariamente imortal. A eternidade passa a estar submetida à imortalidade.

«Não há imortalidade, por exemplo, para a alma humana – mesmo imortalidade simplesmente possível – se esta alma não for eterna, isto é, se ela não for propriamente divina. “Imortal” e “deus” são muitas vezes dois sinónimos, e destes dois vocábulos não é o segundo que é o mais forte: é o primeiro [...]».⁶³²

Por esta razão, a eternidade deixa de ser uma *ordem outra* face ao natural contingente para passar a ser, ou uma *outra ordem*, ou uma única ordem imortal que se disfarça de natural como a alma se esconde num corpo separado dela.

Se relativamente à natureza humana, para Platão, Cícero e Plotino, a alma era imortal porque não tinha nem princípio nem fim (sendo ela de carácter divino), para Aristóteles, se algo tinha um princípio, então teria que ter necessariamente um fim. Já para os budistas, hindus e inclusive para Tolstoi, a eternidade unilateral não tinha qualquer sentido: se a alma tinha um começo no tempo, não podia ser imortal.⁶³³ Se ela é imortal, se a alma permanece depois da morte, então ela teria que ter vivido antes da vida, ou melhor, se não tinha fim, não podia ter princípio. De modo menos acentuado, Severino Boécio referia que se a alma humana é imortal, seria porque era preexistente «num cosmos cuja perpetuidade imita a eternidade de Deus».⁶³⁴ Por isso, «na antiguidade clássica, do mesmo modo que não há imortalidade real diferente da naturalmente divina, não há “regresso a Deus” de uma alma que antecipadamente não fosse já da essência de Deus».⁶³⁵

⁶³² De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 156.

⁶³³ Cf. De Lubac, 156-158.

⁶³⁴ De Lubac, 158.

⁶³⁵ De Lubac, 163.

Em *Como uma dádiva. Caminhos de Antropologia Bíblica*, Alberto Couto agrupa muitas destas plurais visões num único filão antropológico que expõe uma raiz de compreensão comum destes diferentes pensamentos no que diz respeito à relação entre natural e sobrenatural.⁶³⁶ Efetivamente, destacando dois grandes filões de compreensão do ser humano ao longo da história – o velho filão hinduísta, órfico-pitagórico, platónico, hermético, gnóstico, maniqueu e plotiniano; e, por outro lado, o filão hebreu e judeo-cristão – Alberto Couto acaba por expor um modo de compreensão do natural e do sobrenatural como fio condutor de uma diversidade de pensamentos; fio condutor esse que esclarece, de um certo modo, a referência sequencial que Henri de Lubac faz de nomes como Platão, Plotino, Aristóteles, e de substrato de pensamento de visões budistas, hindus ou até de Tolstoi. Apesar da diversidade e especificidade destas visões antropológicas, encontra-se nelas uma raiz, um substrato de compreensão comum.

Com efeito, neste filão, aquilo que define a autenticidade da essência do homem é uma realidade de ordem sobrenatural separada de uma outra ordem natural. O sobrenatural é entendido como realidade imaterial, invisível, imortal, imutável, una, simples, definida dentro dos seus limites, autossuficiente, separada da realidade natural, a qual é material, sensível, mutável, corruptível, mas igualmente encerrada nos seus próprios limites e separada da realidade sobrenatural.⁶³⁷

Se em correntes antropológicas de certas Upanishads – como *Chandogya* e *Brihadaranyaka* – o *eu* de um ser humano individual corresponde a uma alma individual (*atman*), tal realidade é da mesma ordem do princípio absoluto e imortal (*brahman*). Aqui o *eu* que é *alma* não só é da mesma ordem, como é também coessencial ao Uno. Já na visão platonista e também no neoplatonismo, ambos não são coessenciais, mas são da mesma ordem, mesmo que a alma participe (para hermenêuticas platonistas) ou emane (segundo o neoplatonismo original) do princípio absoluto.

O que se verifica no substrato destas diversas visões deste filão antropológico é que a realidade que pode ser chamada de “eu” não tem uma finalidade que seja de uma *ordem outra*, mesmo que essa finalidade se encontre num grau hierárquico ontológico diferente desse *eu psíquico*. A finalização do *atman* é reconhecer-se com o *brahman* na sua fusão com este. A finalização da alma imaterial e inteligível caída no mundo material é uma

⁶³⁶ Cf. António Couto, *Como uma dádiva. Caminhos de Antropologia Bíblica*, 2ª ed. (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2006), 80-86.

⁶³⁷ Cf. Couto, *Como uma dádiva*, 82.

libertação por via filosófica, virtuosa e contemplativa que permite um retorno ao Bem que é uno, imortal, imutável e é aquilo que está chamado a ser sendo sempre dentro dos seus limites. Também no neoplatonismo, a alma que procede do Uno por *emanação/processão (próodos)*, por via da hipóstase do intelecto (*nous*), tem como finalidade o retorno (*epistrophê*) no Uno no qual é reintegrada numa fusão.⁶³⁸

O *eu* psíquico é, de certa forma, *sobrenatural* enquanto «eterno, sem princípio nem gênese, sem evolução nem corrupção»⁶³⁹ e realidade invisível, imaterial e imutável separada do natural material, corruptível e mutável: para alcançar a sua finalidade, a alma tem de passar por uma purificação através da ascese espiritual e intelectual descartando os prazeres do corpo, fonte do erro e do mal. Tem, portanto, de se libertar do *natural*, da história, do corpo, do espaço e do tempo, para mergulhar, fundir, e reintegrar numa realidade da mesma ordem.

Mais: como a finalização e o destino teleológico são da mesma ordem da própria alma, a finalização desse “eu” não implica uma verdadeira transformação. Enquanto esta purificação por intermédio do desprezo pelo natural, pelo material, o corpóreo e o histórico, não estiver completa, a alma infinita tem que cair em diversos corpos finitos, tem de entrar num ciclo de reencarnações, até se conseguir finalmente purificar e assim libertar, podendo então retornar ao Brahman ou Supremo Bem ou ao Uno de onde é originada (doutrina da preexistência das almas) e donde acabara por cair (doutrina da individuação das almas).⁶⁴⁰

Por outro lado, a conceção da natureza desse eu é hipotética e abstrata: o “eu” não é o “eu” da história concreta, que existe aqui e agora, mas sim uma alma que, na verdade, não é da ordem natural. Para ser o que está chamada a ser, tem que deixar aquilo que é aqui e agora, na história e no mundo, para que, de modo autossuficiente, se dilua num Todo, num Uno que anula diferenças. Diferenças que, aliás, não existem: o que é diferente e que muda é o mundo e a história da qual a alma se tem que afastar e separar por via da ética e do conhecimento. Assim, o “eu” tem de deixar de ser “eu” para passar a ser tudo. Para ser o que está chamado a ser, tem que deixar de ser aquilo que é na realidade da sua existência.⁶⁴¹

⁶³⁸ Cf. Couto, 81-83.

⁶³⁹ Couto, 82.

⁶⁴⁰ Cf. Couto, 81-83.

⁶⁴¹ Cf. Couto, 81-83.

Neste sentido, se a finalidade do “eu” psíquico decorre de um alcance e dum mérito ético e noético, ela apresentar-se-á como uma mera confirmação dos feitos da alma. Não há sinal de novidade porque, no seu fluxo de realização, o “eu” segue dentro dos seus limites: se tenta fugir do espaço e do tempo reais e concretos do mundo e da história, a alma segue constantemente dentro do seu espaço, dentro da sua circunscrição de ordem, e numa temporalidade cíclica, redundante: «na antiguidade greco-latina, uma tal atitude dualista conduz a um sentimento de resignação»⁶⁴². Por isso, recorda Henri de Lubac:

«“saibamos, pois, repete-nos a sabedoria antiga, saibamos convencer-nos do irremediável. Para evitar uma decepção cruel, saibamos recusar sistematicamente toda a “tentativa de esperança metafísica” e contentemo-nos com aderir modestamente com todo o nosso ser às coisas tais como são”. Cultivemos o nosso pequeno jardim».⁶⁴³

Não há real novidade: apenas há um estar diante do que já se conhecia:

«*Novissima prima*: o princípio é rigoroso. No fim de contas nunca se obtém senão aquilo que se tinha, talvez somente sob uma outra forma, desde o início, ou antes desde sempre. Apenas se volta a entrar na posse daquilo que se tinha momentaneamente – e talvez não verdadeiramente – perdido».⁶⁴⁴

Se por uma noção fechada de natural e de sobrenatural, diversas filosofias gregas antigas afirmavam um natural e sobrenatural independentes e separados – ainda que o segundo, “caído” no primeiro, recorra a ele, vestindo-o e usando-o para alcançar a sua finalidade –, o cosmos natural aparecia como “sombra” do sobrenatural idílico. No entanto, o que se verifica na verdade é que o sobrenatural surge como verdadeira projeção do natural: só existindo um “eu” (que na verdade nem sequer é um verdadeiro “eu”, mas uma parte de um Uno) – visto que a autêntica realidade seria o sobrenatural imortal, enquanto o natural uma ilusão – só existe uma única ordem. Só existe uma única verdadeira realidade circunscrita e encerrada nos seus limites. Só existe o sujeito cognoscente que projeta o seu aqui e agora num Abstrato Perfeito, supostamente de uma outra ordem e que seria a verdadeira realidade.

⁶⁴² Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 160.

⁶⁴³ De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 165.

⁶⁴⁴ De Lubac, 156.

Henri de Lubac recorda que os diversos gnosticismos seguem o mesmo tipo de encadeamento lógico:

«[...] Tradições perpetuamente ressurgentes: elas afirmam sempre que o universal atual, o da nossa experiência, com a sua multiplicidade real ou aparente, resulta de uma “queda” ou de uma “explosão”; que somos formados nós próprios de uma mistura de terrestre e de divino; que toda a salvação consiste para nós em separar – qualquer que seja o processo de separação preconizado – o elemento divino do elemento terrestre que o obstrui e que não é senão acidental, em libertar a centelha divina presentemente asfixiada sob a cinza, de maneira a reencontrar “a dignidade da nossa essência” reintegrando a unidade primordial». ⁶⁴⁵

Diante de uma “impaciência dos limites”, afirma-se a imortalidade de uma alma preexistente que acaba por cair numa cadeia cíclica. «Toda a antiguidade o atesta, não largando uma falsa eternidade senão para cair numa temporalidade sem saída»⁶⁴⁶, daí o pensamento antigo desconhecer a expectativa religiosa e a esperança.⁶⁴⁷

«Se a estes últimos faltava a esperança, é porque antes de mais, a própria ideia de um *sursum* e de um acréscimo, a ideia de uma ordem incomensurável à da natureza, a ideia de uma novidade radical e, se se pode dizer, de uma invenção no ser, a ideia de um Dom que poderia vir *gratuitamente* do alto para exaltar esta natureza indigente exaltando o seu desejo transformando-o – uma tal ideia permanecia inteiramente estranha aos espíritos que a única Revelação não tinha atingido com o seu fogo». ⁶⁴⁸

Mas esta mesma lógica não permanece na Antiguidade Clássica. Henri de Lubac recorda, por exemplo, «neoplatonismo de cor árabe com o qual entrou em conflito São Tomás de Aquino: fazendo de cada espírito particular uma essência divina, atribuía como fim último juntar-se para os contemplar ao coro dos seus congéneres, os espíritos “separados”». ⁶⁴⁹ O mesmo acontecia com as duas escolas de comentadores de Aristóteles – a de Alexandre e a de Averróis. Henri de Lubac inclui ainda o materialismo marxista lido por Engels e pela sua escola:

⁶⁴⁵ De Lubac, 159-160.

⁶⁴⁶ De Lubac, 166.

⁶⁴⁷ Cf. De Lubac, 166.

⁶⁴⁸ De Lubac, 167.

⁶⁴⁹ De Lubac, 158.

«ele restitui a ideia de uma Matéria eterna, no seio da qual nada de verdadeiramente novo se cria, em relação à qual todos os progressos aparentes da História não são senão agitações de superfície, destinadas a apagar-se para reaparecerem outra vez, indefinidamente».⁶⁵⁰

Deste modo, verifica-se que no cerne de diversas perspetivas antropológicas e cosmológicas encontra-se a ideia de um natural, de um universo, perfeitamente equilibrado, tal como inerte é o sobrenatural projetado. O desequilíbrio e a tensão não são marcas divinas e não são marcas plasmadas no cosmos por parte do sobrenatural. São sim características da contingência natural.

«Para os antigos gregos [...] tudo está desde sempre em perfeito equilíbrio. O desequilíbrio aparente, progresso ou regressão, não é outra coisa senão um fenómeno de fluxo e de refluxo no seio de um conjunto já completamente dado. O universo é como uma serpente recurvada sobre si-mesma: o seu movimento é necessariamente eterno, e é um movimento circular».⁶⁵¹

O equilíbrio que marca as leituras do “bom senso”, como Henri de Lubac chama, são características de visões diferentes da leitura bíblica. Esta, pelo contrário, sublinha o irrequieto e tensional paradoxo como marca da teandricidade, ou seja, de uma relacionalidade da união entre natural e sobrenatural.

Henri de Lubac critica a filosofia e leitura teológica do sentido comum ou do “bom senso”, acusando-a de ser superficial e redutora ao recusar o paradoxo de fé: «a reflexão teológica não tem menos necessidade de ser estimulada, também ela, para permanecer digna da fé que quer pôr em prática, contra uma tentação de facilidade, contra a perpétua recaída do “bom senso”».⁶⁵²

Na aventura da existência que decorre no intermédio entre a origem e o fim, a natureza ao deparar-se com aquilo que não coincide consigo, com o que é distinto de si, abdica parte de si e colhe parte do outro, numa espécie de lógica do bom-senso onde a natureza não transforma nem se deixa transformar na sua radicalidade essencial. Henri de Lubac observa que o pensamento filosófico grego é um pensamento «do bom senso»⁶⁵³: não existe conversão no dualismo, mas separação total na origem; fusão e neutralização num todo abstrato no “momento” da finalidade; e no intermédio a tentativa da natureza

⁶⁵⁰ De Lubac, 159.

⁶⁵¹ De Lubac, 156.

⁶⁵² De Lubac, 202.

⁶⁵³ Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 159.

se manter tal como é. Eventualmente, o que acontece é a natureza, no seu percurso de autorrealização e finalização, optar por resolver problemas ou obstáculos que a ponham em causa ou abdicar de parte de si com o objetivo de se manter intacta no seu cerne essencial para que possa continuar o seu percurso dialético autossuficiente de autorrealização e finalização. Assim, diz Henri de Lubac: «o homem, dizem os nossos novos teólogos, os nossos teólogos do «bom senso», nunca deseja senão o fim que pode alcançar [...] O homem, diz igualmente Marx, nunca se coloca senão os problemas que pode resolver».⁶⁵⁴

Contudo, esta perspectiva nunca abre espaço para haver uma espécie de morte da natureza na entrega dum espera que seja um *alter* a cumpri-la. O que é possível contemplar na leitura cristã é a afirmação contrária da postulada pela filosofia do equilíbrio ou do bom senso. Esta segunda louva uma salvação meritocrática por via ética e/ou noética onde um possível e ilusório sobrenatural surgisse para confirmar, congratular e premiar um natural que, pelas suas capacidades, teria, de modo isolado, alcançado a sua finalização, – também ela natural. Isto porque, em todo o seu trajeto dialético, o dualismo nunca abdica de pressupor uma definição fechada de natureza e de sobrenatural e de humano e divino.

Ora, a «compreensão da novidade cristã supõe uma conversão permanente da inteligência contra um certo «bom senso» que tende a considerar-se como definitivo»⁶⁵⁵. É que, no sentido contrário, a leitura cristã apresenta uma noção aberta de natural e sobrenatural e, no lugar do heroísmo, coloca a “morte” do natural pela entrega, pelo movimento de disposição do natural para que possa ser dito, cumprido e transformado por um *outro*, por uma *ordem outra*, sobrenatural. Uma desistência de si – não na lógica da resignação, da auto diluição ou anulação como fazia o estoicismo com a sua *apatia* – mas na lógica pascal dum movimento de autodoação que espera que seja um *outro* a dar-lhe a plenitude da sua realidade. Um *outro* a torná-lo aquilo que está chamado a ser:

«Talvez mesmo, neste esforço indispensável, houvesse razões para procurar mostrar melhor de que maneira a realidade sobrenatural “não premeia e aperfeiçoa os esforços do homem senão porque ela os submete em primeiro lugar a uma reviravolta”. Talvez houvesse razões para mostrar mais explicitamente que não somente a nossa perfeição “nos vem de um Outro diferente de nós-mesmos”, mas que esta mesma perfeição não constitui o simples resultado normal de tendências que, sem ajuda sobrenatural, não teriam a força de nos levar até ao seu termo: ela é “união transformante”, e por

⁶⁵⁴ De Lubac, 203.

⁶⁵⁵ Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 159.

consequente, seja como for, não se vê que ela possa ser obtida sem qualquer intrusão que opere na natureza uma “purificação passiva”». ⁶⁵⁶

Renunciando à lógica apática das filosofias do equilíbrio e do bom senso que separam natural e sobrenatural e que rejeitam o *pathos* – o contacto de um com o outro, a transformação de um ao estar diante do outro ao deixar-se transformar pelo outro – a leitura cristã não só afirma um *pathos* do natural face ao sobrenatural, como afirma que a finalização do primeiro no e pelo segundo por meio da máxima e absoluta união. Nesta, onde o *pathos* se transcende e se torna pleno, quer o natural, quer o sobrenatural, não se anulam, nem se diluem, nesse ser totalmente para o outro. Não se separam, nem se confundem. Por isso, Henri de Lubac diz

«que a passagem à ordem sobrenatural, mesmo para uma natureza inocente e sã, nunca poderia consumir-se sem uma espécie de morte. É que o Infinito de Deus não é um “infinito composto”, falso infinito que se poderia alcançar por meio de um simples prolongamento do finito!». ⁶⁵⁷

Ao ser afirmada e sempre salvaguardada uma *ordem outra* sobrenatural que se mantém sempre distinta e que vai para lá da percepção e compreensão que o homem faz dela – por Deus se manter sempre como Deus e não uma projeção humana – a finalização da natureza humana não é uma simples confirmação desta:

«Para o ser finito, não se trata de simplesmente consentir que por um outro seja acrescentado à sua estatura “mais um côvado”! É-lhe necessário consentir um sacrifício bem mais completo. Na realidade ele tende muito naturalmente para se fechar na sua própria finitude, para “se entrincheirar”, como diz Claudel, “na sua diferença essencial”. Não é esta diferença o que o constitui a ele-mesmo? Os seus limites não são ao mesmo tempo a proteção da sua autonomia? A proximidade do Deus Vivo provoca nele um recuo». ⁶⁵⁸

Com efeito, ao dar-se, largar-se e deixar-se totalmente para o sobrenatural e ao ser dito por este, o natural, neste seu movimento, sofre um movimento num vetor inverso, mas não contrário: ao morrer-se no sobrenatural, o natural recolhe-se para não haver confusão, anulação ou diluição. Há um duplo movimento no natural: um de exteriorização para a união que é o natural a deixar-se ser transformado pelo sobrenatural; e um

⁶⁵⁶ De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 51-52.

⁶⁵⁷ De Lubac, 52.

⁶⁵⁸ De Lubac, 52.

retrocesso em si do natural para não haver anulação de si, isto é, para manter a sua diferença na união. E ao ser dito, finalizado, plenificado, numa transformação protagonizada pelo sobrenatural – o qual torna e faz o natural ser aquilo que está chamado a ser – o natural descobre-se na sua essência. Assim diz Henri de Lubac:

«Ninguém vê Deus sem morrer. Nada toca em Deus que não seja ressuscitado; porque nenhuma vontade é boa se não tiver saído de si, para dar todo o lugar à invasão total da sua».⁶⁵⁹

Com efeito, se o dualismo rejeita tudo isto, tal deve-se a partir de uma noção fechada de natureza. Henri de Lubac refere que não só o dualismo se afasta de uma conceção paradoxal e aberta do ser humano na medida em que só é e se cumpre numa orientação natural para um *outro*. Também a tendência naturalista panteísta rejeita essa conceção paradoxal do homem.

«Henri de Lubac analisa os pensamentos de Baio e de Jansénio e aí descobre uma orientação clara para o naturalismo. Ele estuda ainda a reação tomista a estas formas de naturalismo, através da formação da teoria da natureza pura, e pelos tomistas como necessária para bem distinguir natureza e sobrenatural».⁶⁶⁰

É que também nesta tendência a natureza não encontra um *alter* porque esse é assumido como não existente. Não existe natural ou sobrenatural. O que existe é apenas uma única ordem que é em si natural ou, sendo esta projetada, sobrenatural. A natureza, sendo divina, anula, quer a afirmação dum natural, quer dum sobrenatural, já que tudo é uma única realidade chamada a cumprir-se em si mesma. Aquilo que é tem de deixar de ser aquilo que é para ser um todo que não coincide com o momento da tese, da sua afirmação primeira. Só existindo uma única realidade ela subsiste como é, por isso, tudo se encontra definido dentro dos seus limites: assim o ser humano é assumido numa conceção fechada de si mesmo. Neste sentido refere o próprio Henri de Lubac:

«Ao fazer ouvir de século em século, um protesto apaixonado contra toda a ‘deificação do mundo’, quer seja ‘de forma politeísta ou panteísta’, ela alimenta em nós a esperança, vinda do alto, de uma vida eterna, de uma ‘perenidade feliz’, ou seja, de uma imortalidade divina. Ela começa por declarar,

⁶⁵⁹ Blondel, *L'Action* (1893), apud De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 53.

⁶⁶⁰ Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 161.

com uma clareza que não suporta nenhum equívoco: ‘Nós não temos com Deus nenhuma relação de natureza’»⁶⁶¹.

Henri de Lubac alerta para o perigo das visões filosóficas e teológicas do “bom senso”, do “equilíbrio” e do “meio termo” que, por vontade impaciente de chegar ao consenso de leituras, à conciliação positiva e à padronização de hermenêuticas a fim de resolver divergências, acabam por, em nome dum suposto entendimento, abafar, recusar e ocultar a essência paradoxal da fé. Acabam por abolir os contrastes e as diferenças, reduzindo o dogma a um ponto de chegada de raciocínios claros e simples, ao invés de o assumir como símbolo paradoxal de unidade que orienta e impulsiona para a adoração e para a mistagogia. Recorde-se, por exemplo, certas perspectivas teológicas ao longo da história da Igreja que «para melhor afirmar a divindade de Jesus-Cristo, minimizam as consequências da sua encarnação de modo que é a sua realidade humana que se encontra comprometida».⁶⁶² É o caso das tendências monofisitas, docetistas ou modalistas. Mas, relembra o teólogo jesuíta, quando a «a conciliação não se deixa ver, a escolha de uma das duas em detrimento da outra constitui propriamente a heresia».⁶⁶³

Neste sentido, a intromissão na teologia e na vida da Igreja dum lógica do tipo grega onde impera o pensamento do “bom senso”, do consenso, – «que pensa poder atingir a última palavra de tudo, porque se fez a medida de tudo e confunde os seus limites com os limites do ser»⁶⁶⁴ – não é benéfica nem sequer se mostra fiel à tradição e à novidade cristãs. Portanto, «o sentido comum, o bom senso, recusa o paradoxo. Busca uma solução de “repouso”».⁶⁶⁵

Por esta razão, Henri de Lubac num sentido contrário ao dogmatismo, assume uma leitura do dogma como uma verdade de fé que apoia a experiência, a vivência da mesma. O dogma apresenta-se como uma base impulsionadora, um agente vivo que vitaliza o aprofundamento da vivência, da experiência e da espiritualidade mistagógicas cristãs. Se as filosofias do consenso e do “bom senso” partiam de ideias estáticas e imóveis e procuravam chegar a consensos pacifistas de ideias satisfatórias que anulam qualquer vestígio de tensão, a leitura dinâmica cristã assume o risco e a aventura se mergulhar num desequilíbrio, numa tensão própria da dinâmica relacional de uma fé que espera na

⁶⁶¹ Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 158-159. De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 160-161.

⁶⁶² De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 218.

⁶⁶³ De Lubac, 218.

⁶⁶⁴ De Lubac, 214.

⁶⁶⁵ Ladaria, «Naturaleza y gracia en Henri de Lubac», 152.

caridade. «A inteligência humana nunca possuirá a fórmula adequada que a permita “descansar” e ficar tranquila»⁶⁶⁶. Por isso, o dogma que proclama a união não busca o alcance da satisfação, mas antes lança quem nele mergulha para uma vivência do desejo da e na mesma união nas diferenças – o que implica necessariamente um movimento, não estático, mas sim extático, dinâmico e em vitalidade permanente. Isto mesmo sintetiza o teólogo francês nas seguintes palavras:

«Sempre que uma teoria é constituída, e parece dar uma certa satisfação ao bom senso, mas já não empurrar para a frente o espírito humano, o cristianismo surge como o *stimulus* divino, e por meio dos seus dogmas mais elevados, mais inacessíveis, ele transtorna a economia artificial de uma sabedoria imóvel, e lança a razão em perseguição de si-mesma. Não apenas a agita, mas, por meio dos dogmas de que falamos, fornece-lhe um motivo para reentrar em si, um meio para refletir e analisar os seus próprios princípios».⁶⁶⁷

Estando os antigos filósofos gregos «retirados [...] na meditação de uma eternidade ilusória, ocupados a fazer “uma espécie de análise espectral do seu ser para nela decifram a composição da estrela donde ele saiu [...]”»,⁶⁶⁸ mantinham-se como escravos que «sob o peso do tempo e do seu perpétuo retorno, não recebendo nada da vida que não lhes fosse uma garantia de envelhecimento e de morte».⁶⁶⁹ Sem vitalidade e sem novidade, mantinham-se distantes da alegria cristã confiada de que o mistério sobrenatural se revela na natureza humana de forma paradoxal. Com efeito, é dentro do espectro paradoxal e pessoal que o homem acolhe, sem estranheza e sem confusão, o mistério sobrenatural – distinto, ainda assim de si e da sua capacidade de compreensão desse mistério. Contudo, se o sobrenatural se manifesta no pensamento humano de forma paradoxal, «os diferentes paradoxos da fé abrem a inteligência para o paradoxo e o mistério do homem»⁶⁷⁰. Porém, esta recepção do mistério sobrenatural por parte da razão humana acontece a partir do princípio da Incarnação que é em si paradoxal.

Respeitar a maneira paradoxal como o mistério se revela à e na natureza humana, incluindo a sua razão, mostra que o mistério extravasa, escapa ao domínio do raciocínio humano e não se esgota nele. Os paradoxos da fé que brotam desse mistério

⁶⁶⁶ Ladaria, 152.

⁶⁶⁷ Frédéric Morin, *Dictionnaire de philosophie et de théologie scolastiques*, t. 1, col. 63-64 (Migne, *Encyclopédie théologique*, t. 21, 1856), apud De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 202.

⁶⁶⁸ De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 171.

⁶⁶⁹ De Lubac, 171.

⁶⁷⁰ Gomes, *Cristianismo e Humanismo* 161.

impossibilitam a redução desta a princípios logicamente organizados. Mas isto não acontece em primeira instância por uma infinita grandeza e diferença ontológica entre o sobrenatural e a natureza humana. Acontece antes pelo princípio da Encarnação, o qual revela que a ontologia está situada no âmbito duma soteriologia realizada no ser pessoa, na relação pessoal. Na relação pessoal, a distinção na união são marcas necessárias dessa união e por isso a diferença não deve ser anulada, mas sim a distância relacional. Por isso, «Henri de Lubac observa que a expressão da fé conjuga afirmações diferentes que devem ser invocadas de forma concomitante»⁶⁷¹.

Uma vez que o mistério manifestado paradoxalmente não pode não ser entendido e verbalizado de maneira paradoxal de forma a expressar a experiência relacional e pessoal, na própria tentativa de Henri de Lubac esclarecer o que entende por paradoxo, o teólogo francês refere precisamente que «“a própria palavra de paradoxo é paradoxal”»⁶⁷². Porém, acrescenta de seguida que o paradoxo não corresponde a uma queda no âmago da irracionalidade. Contudo, o paradoxo também não se situa e não tem que ver com o plano lógico da não contradição: «O paradoxo é paradoxo: ele ri-se da exclusão comum e racional do “contra” e do “pró”»⁶⁷³. Ainda mais, o paradoxo também não é uma etapa duma dialética:

«Ele não é contudo, como a dialética, uma astuta conjugação do “pró” e do “contra”. Ele também não é o condicionamento de um pelo outro. Ele é a simultaneidade de um e de outro. É mesmo algo mais - sem o qual, aliás, não seria mais do que a vulgar contradição. Ele não infringe a lógica, cujas leis permanecem invioláveis: mas ele escapa ao seu domínio. Ele é o 'pró alimentado pelo 'contra', o 'contra que vai até identificar-se ao 'pró", cada um dos dois passando no outro sem se deixar abolir e continuando a opor-se ao outro, mas para lhe dar vigor”».⁶⁷⁴

George Chantraine recorda que «o paradoxo é paradoxo: escarnece da exclusão comum dos *prós* e dos *contras*, mas não é como uma dialética, uma inversão inteligente de *pro* para *con*. É simultaneamente um e outro e até algo mais»⁶⁷⁵. O mesmo autor refere ainda:

⁶⁷¹ Gomes, 162.

⁶⁷² Henri de Lubac, *Paradoxes suivis de Nouveaux paradoxes*, 2ª ed. (Paris: Éditions du Seuil, 1983), 8, *apud* Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 166.

⁶⁷³ De Lubac, *Paradoxes suivis de Nouveaux paradoxes*, 143 *apud* Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 167.

⁶⁷⁴ De Lubac, *Paradoxes suivis de Nouveaux paradoxes*, 143 *apud* Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 167.

⁶⁷⁵ Georges Chantraine, «Paradoxe et mystère. Logique théologique chez Henri de Lubac», *NRT* 115, nº4 (1993), 547.

«O Mistério, infinito e incompreensível, torna-se inteligível através do paradoxo. Os “a favor” e “contra” da dialética estão unidos, completando-se, dentro de uma síntese superior, a do Mistério transbordante que suscita admiração, adoração e louvor. Para a inteligência que tem conhecido a Revelação cristã, a lógica aristotélica é necessária, mas insuficiente. Esta lógica paradoxal do Mistério, que a engloba, é exigida pelo Apocalipse do Deus Trino e está inscrita na tradição cristã»⁶⁷⁶.

Assim sendo, o mistério revelável, sem alterar a razão humana como se tratasse de um intervencionismo, encontra-se absolutamente além de qualquer pretensão racional⁶⁷⁷. Apesar de haver uma diferença entre as duas dimensões do mistério, ser revelável ao homem, mas simultaneamente escapar ao seu juízo de compreensibilidade, a doutrina católica não renuncia nem a uma nem a outra, mantendo os dois num equilíbrio em tensão⁶⁷⁸ e síntese que respeita o mistério e a abertura ao Outro.

Trata-se de uma síntese que nunca é desencadeada pelo homem, mas é uma síntese que lhe chega, que o atinge de modo a ser acreditada. Não por uma espécie de crença desligada da razão, mas por uma resposta a uma síntese que envolve a pessoa por inteiro e que a ultrapassa, colocando-se sempre de modo possível e credível, mas não esclarecedor nem capaz de ser compreendido com total plenitude e facilidade: é sempre síntese antinómica.

«Constatou-se frequentemente também que os diversos protestantismos eram muitas vezes religiões de antíteses: autoridade ou liberdade? Bíblia ou Igreja? Etc. A plenitude católica ofereceu sempre um carácter de síntese. Mas não é uma síntese imediata, nem humanamente realizada. Ela não é possuída na luz da razão: ela é, antes de mais, acreditada na noite da fé. Começa-se, diz novamente Bossuet, por segurar “as duas pontas da cadeia”. Síntese, portanto; mas para a nossa inteligência natural, síntese antinómica antes de ser síntese luminosa».⁶⁷⁹

Diz de Lubac:

«A Verdade sobre Ele, d’Ele recebida, *deve* escapar às nossas apreensões, mesmo em virtude da sua inteligibilidade superior: *intellecta*, ela não pode ser *comprehensa*. Distinção elementar, sobre a qual um Descartes se entende com Santo Agostinho como com os Escolásticos. Como é que racionalmente se poderia acreditar com Malebranche que “o Verbo comunica sem reservas tudo aquilo que possui na qualidade de Verbo e de Sabedoria eterna quando o interrogamos com uma atenção séria”? Pelo menos como se poderia acreditar que uma inteligência finita seja capaz de receber esta comunicação no seu todo? A verdade revelada é, portanto, para nós um mistério, isto é,

⁶⁷⁶ Chantraine, «Henri de Lubac», 624-625.

⁶⁷⁷ Cf. Mondin, *Os grandes teólogos do século XX: Teologia contemporânea*, 632.

⁶⁷⁸ Cf. Mondin, 632.

⁶⁷⁹ De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 221.

ela oferece esse carácter de síntese eminente cujo vínculo último se nos mantém irremediavelmente obscuro.

É um dado que resiste sempre aos esforços que nós tentamos para o unificar plenamente. Uma filosofia do puro entendimento ofusca-se com ele, não uma filosofia que reconhece na inteligência humana simultaneamente esse absoluto de poder que lhe faz pronunciar o verdadeiro e esse abismo de obscuridade no qual a retém a sua dupla condição de criatura carnal». ⁶⁸⁰

Neste sentido, apesar de mais difícil por não coincidir com a intencionalidade humana, por não coincidir com as convicções ou certezas do homem, a síntese antinómica diz uma realidade sempre outra e sempre maior que se revela à razão humana. Diz uma realidade transcendente ao homem por isso aparece transcendente à razão humana – o que não significa que apareça codificada ou enigmática, mas sim sempre incapaz de se confundir com a apreensão humana e sempre um mistério. É por isso que Luis Ladaria atende à diferença face às sínteses fáceis das visões autossuficientes do bom senso:

«É a síntese difícil que aparece como antinómica antes de mostrar a sua luz esclarecedora. Mas este é o caminho que há de seguir frente às sínteses fáceis que com frequência levaram à heresia, frente à eleição e uma verdade sim e à outra não, ou um aspeto da verdade sim e o outro não». ⁶⁸¹

E diz também o autor espanhol que «a síntese fácil foi negar o desejo, falar de uma finalidade natural. A difícil é dizer que o homem não pode senão viver pela visão de Deus e que esta visão é dom absoluto (Ireneu de Lião)». ⁶⁸²

Henri de Lubac mostra que o mistério nunca impede a razão de buscar conhecimento nem se constitui como obstáculo a que a mente recolha resultados do seu agir intelectual. Aliás, refere o autor de Cambrai que «a derrota inevitável da razão pode tornar-se em certos casos na sua ampliação» ⁶⁸³ pois a razão não possui mecanismos de funcionamento estreitos e inocentes que se abram nem se deixem moldar por preconceitos e linhas de pensamento. Se uma dessas lógicas molda a razão a um estreitar exagerado, quando a mente abdica desse modo de raciocinar ela «parece sucumbir sob o peso do mistério, produz-se nela alguma coisa de análogo a uma conversão, que é renascimento, acesso a um mundo novo». ⁶⁸⁴

⁶⁸⁰ De Lubac, 213-214.

⁶⁸¹ Ladaria, «Naturaleza y gracia en Henri de Lubac», 152.

⁶⁸² Ladaria, 152.

⁶⁸³ De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 216-217.

⁶⁸⁴ De Lubac, 217.

Neste sentido, a «a inteligência não possuirá a fórmula adequada que poria fim à sua busca. Isso seria sair da sua condição».⁶⁸⁵ Por esta razão, verifica Henri de Lubac que o paradoxo do pensamento diz que a natureza humana é, por essência aberta. Todas as faculdades humanas, incluindo o pensamento, exprimem esta abertura que diz que o desejo natural de ver a Deus não é uma faculdade, nem sequer uma característica do ser humano. É, sim o seu ser. O ser do homem é, em si, desejo por um outro, por um Outro que seja sempre Totalmente Outro para si. Um Totalmente Outro para si que o diga, finalize, cumpra, plenifique, e o faça ser aquilo que está chamado a ser. Portanto, um Totalmente Distinto sem distância que separe, nem que anule, mas que se move e se revela totalmente no ser humano.

Assim, este assume esse Outro sem estranheza e como o único capaz de o dizer. Mais, o homem assume que é inclusivamente esse Outro – e não o próprio homem – o único capaz de o dizer, revelar e finalizar. Uma finalização que só acontece por uma união nas diferenças entre o homem e esse Outro. Uma união onde acontece um real movimento ativo desse Totalmente Outro que seja efetiva e absolutamente livre e gratuito, e não fruto de uma exigência que anula toda a novidade e alteridade. Esta mesma união revelada no arco Incarnação-Ressurreição-Ascensão-Parusia de Jesus Cristo – totalmente divino e totalmente humano – provoca e revela Deus, mas também o humano e o que ele é, ou seja, a sua própria natureza.

A autêntica antropologia cristã distingue-se, assim, da atitude dos filósofos do “bom senso”, mas reclama ainda uma adesão eclesial a ela. É que, efetivamente, carece ainda de uma admiração, um temor e um louvor face à surpresa, à boa notícia, que a Incarnação traz consigo: não só Deus, como também o homem vai para lá das configurações, palavras, pensamentos e categorias que o próprio homem possa aplicar a si mesmo. O homem extravasa-se abundantemente. Não por impulso próprio, mas por consequência da graça. É esta que marca a natureza e existência humanas, por princípio e desde o princípio; por finalidade e até ao fim das mesmas.

«Tanto como os antigos, nós não discernimos facilmente que “o homem supera o homem”, e permanecemos então fechados, não somente por incapacidade prática ou por má vontade, mas por princípio “no círculo limitado dos desejos humanos”. Nem sempre compreendemos aquilo que pôs no seio do tempo e na natureza do ser temporal, a fim de transformar a sua *distensio* em *intensio*, esta *palma supernae vocationis* para a qual lhe é ordenado que tenda. Fechados na nossa *exiguitas*

⁶⁸⁵ De Lubac, 205.

humana, não sabemos ou não queremos descobrir esse vazio capaz de se alargar à medida que nele é derramada a Plenitude». ⁶⁸⁶

Assim, «a última resposta é o mistério, ideia que não repugna a razão se aceitarmos um Deus pessoal e transcendente». ⁶⁸⁷ Faltava às filosofias do sentido comum, portanto, uma leitura do ser humano como um ser sedento, um ser que espera, que não depende de si para ser o que é e que está chamado a ser. É precisamente esta a conceção subjacente à categoria de desejo natural de ver a Deus que Henri de Lubac herda de Tomás de Aquino e este, por sua vez, da Tradição mais rica com cor patrística e raiz neotestamentária. Por isso, diz Henri de Lubac que

«A ideia do dom possível supõe ou implica a ideia de uma certa aptidão radical e íntima para receber este dom. Se Deus um dia falar à sua criatura a fim de a atrair a Si, é preciso sem dúvida que antecipadamente ele a tenha feito «aberta e interrogativa». Por outras palavras, seguramente é preciso que nela já haja, inscrito por Ele em traços gerais na própria constituição desta criatura [...] como que um duplo apelo: o da iniciativa divina, e aquele que brota da criatura assim como uma primeira resposta natural. Na verdade – para dizê-lo uma vez mais – quando Ele quis dar-se ao homem, Deus teria podido recusar-se». ⁶⁸⁸

Se a partir da categoria de *paradoxo*, Henri de Lubac mostra e reforça uma noção de natureza aberta, de natureza humana graças à união protagonizada pela gratuita e livre ação sobrenatural, o teólogo francês salvaguarda a gratuidade do sobrenatural. Deste modo, o jesuíta alcança precisamente o objetivo ao qual a teoria da natureza pura se propunha, mas que não conseguiu obter. Henri de Lubac denuncia este falhanço e reforça as causas deste também a partir da categoria de *paradoxo*.

De facto, ao mostrar que a teoria da natureza pura era dualista, Henri de Lubac manifesta que esta teoria assume os mesmos erros das filosofias do bom senso orientadas para forçar consensos e anular tensões. É que também a teoria da natureza pura assume o natural e o sobrenatural como ordens fechadas em si mesmas, com fronteiras rígidas e vincadas: subscreve, portanto, uma visão estática de perspetivar ambas as ordens. Com efeito, esta mesma orientação estática recusa a dinâmica relacional e, por isso, toda e qualquer tensão: a tensão é motivo de incómodo para o dualismo e rapidamente este acusa a tensão de ser sinal de oposição.

⁶⁸⁶ De Lubac, 174.

⁶⁸⁷ Ladaria, «Naturaleza y gracia en Henri de Lubac», 152.

⁶⁸⁸ De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 167-168.

Sendo desconfortáveis para o dualismo a tensão, a dinâmica, a novidade e a transformação que acarreta a dinâmica relacional de uma união na diferença entre ordens, a teoria da natureza pura atrai-se pelo facilitismo sedutor de separar ordens e de as distanciar, a fim de impedir a tensão relacional. Por isso, mesmo que a verdade soteriológica se manifeste ao homem numa tensão paradoxal e o homem a acolha em si mesmo e com as suas faculdades – inclusive com a sua racionalidade –, o olhar marcado pelo dualismo da teoria da natureza pura força-se a trair a verdade que lhe chega para a tornar confortável. É que «a tentação é mais forte, a fim de obter a baixo preço o repouso desejado do espírito, de eliminar ou pelo menos diminuir, esbater, negligenciar a verdade que lhe parece antagonista».⁶⁸⁹

Deste modo, no âmbito do pensamento, este olhar tende a procurar aprisionar a verdade maior, paradoxal, transcendente, dinâmica e relacional, dentro de categorias racionais que procuram controlar, diminuir e tornar estático o que é incontrolável, maior e livre. Assim, atraídos por este facilitismo tentador e redutor, muitos teólogos adeptos da teoria da natureza pura recorreram a categorias e conceitos filosóficos para explicar Deus e o homem, o sobrenatural e o natural. Mais: recorreram a termos para explicar a própria relação entre ambos e as próprias condições do ser humano para manter essa mesma relação.

Exemplo paradigmático é o do *desejo natural de ver a Deus*: quer os neoescolásticos adeptos da teoria da natureza pura, quer Henri de Lubac, recorrem à mesma categoria. A diferença é que os primeiros a usaram de modo *essencial*, um mecanismo de explicação da relação natural-sobrenatural e, por isso, de enclausuramento racional. Henri de Lubac sustentado nos textos originais de Tomás de Aquino e na Patrística, distintamente recorreu ao mesmo conceito, mas de modo *existencial*, a fim de mostrar que o desejo de ver a Deus é um sinal de uma natureza humana aberta ao sobrenatural. E, sobretudo, uma natureza aberta enquanto existente numa *ek-sistência* dinâmica por estar inserida numa união vital com uma Alteridade sobrenatural que a cria, sustenta, ativa e finaliza para e na relação entre ambas.

Ao invés de Henri de Lubac, os adeptos da teoria da natureza pura tropeçaram no engodo de andar à procura de categorias racionais estáticas e de mecanismos de linguagens que pudessem fixar e dizer o mistério do sobrenatural. Por isso, recorreram a

⁶⁸⁹ De Lubac, 219.

analogias, não de modo a apontar para o mistério extravagante e abundante, mas de modo a alcançar o que meros termos filosóficos não conseguiam. Destoaram, pois, a analogia, movendo-a do âmbito da sempre imperfeita linguagem existencial e relacional para a situar na indústria linguística de mecanismos que estaticamente tentam fazer corresponder um significante a um significado. Por isso, a teoria da natureza pura, também ela apologista da lógica conciliadora de supostos opostos, caía na estratégia fácil de tentar arranjar “meios termos” através do engenho do tipo “diplomático” que forçava cada suposto contrário a abdicar de algo de si em favor da criação de uma posição de equilíbrio e de “meio termo”.

Neste sentido, muitos teólogos os adeptos da teoria da natureza pura «depararam-se com uma oposição aparente entre duas características igualmente sublinhadas pela tradição do destino sobrenatural oferecido ao homem: por um lado, o seu carácter fundamental; por outro lado, o seu carácter de gratuidade total». ⁶⁹⁰ Assumindo estas duas características da mesma realidade de modo dualista, estes teólogos procuraram um consenso para arranjar uma solução unânime e racionalmente fácil de ser enquadrada e totalmente compreendida pelo intelecto humano. A linguagem diante do mistério foi reduzida a analogias de modo em contra o êxito intelectual e não a permanência da busca e da pergunta diante duma Realidade sempre maior. ⁶⁹¹

«Movidos pelo desejo de uma solução clara, no plano imediato do entendimento, eles deixaram-se guiar, sem as submeter à crítica, por analogias tiradas das relações sociais, ou mesmo do universo material. Neste nível, toda a conciliação pedia um sacrifício. Ora não podia tratar-se de sacrificar a gratuidade, dado directamente dogmático. [...] O resultado foi essa especulação sobre a “natureza pura”, compreendida diferentemente do que tinham feito os antigos escolásticos [...]». ⁶⁹²

Assim, perspetivando a questão da relação entre natural e sobrenatural a partir de uma linguagem circunscrita à realidade natural conhecida através de analogias tiradas das relações sociais humanas, os teólogos dualistas aplicaram esta linguagem sem grande discernimento e sem salvaguardar as devidas distâncias. O resultado não só foi a exigência da graça sobrenatural por parte da criatura humana, como também projetaram

⁶⁹⁰ De Lubac, 219-220.

⁶⁹¹ Cf. De Lubac, 219-220.

⁶⁹² De Lubac, 220.

a mesma matemática dum intervenção sobrenatural automática num natural que passaria a estar regido pelas mesmas leis:

«Assim, não contentes por ter imaginado uma ordem das coisas na qual as nossas relações com o criador tivessem sido reguladas unicamente pelas leis da justiça comutativa, são ainda estas mesmas leis que eles parecem imaginar na base da ordem presente, uma vez tomada por Deus a decisão de nos “elear”». ⁶⁹³

Henri de Lubac alerta assim para o perigo protagonizado por determinados posicionamentos assumidos na linguagem para falar do sobrenatural e do natural: se a linguagem doutrinal grega ou a linguagem escolástica já não serviam no seu tempo para falar do divino – num tempo de renovamento teológico da primeira metade do século XX em que os teólogos buscavam novas maneiras de falar do Mistério – Henri de Lubac refere que o simples recurso à analogia (sem nenhum discernimento crítico) não assegura por si só uma linguagem aberta e capaz de respeitar a Transcendência. O próprio autor jesuíta alerta para este cuidado em relação a categorias por ele recorridas na sua reflexão:

«Mais, talvez fosse oportuno observar que mesmo o vocábulo “desejo” ou “apetite” - tal como “visão”, como “beatitude”, como muitas outras palavras da linguagem religiosa e teológica – não deve ser utilizado sem muitas precisões e precauções. Muito continuamente tradicional em teologia para ser rejeitado sem inconvenientes, também muito simplesmente humano para não se impor, ele é por outro lado muito dependente, quer do conceito antigo de “eros”, quer das teorias da antiga Física, para não se prestar a alguns mal-entendidos. [...] Digamos pelo menos que, se não há que procurar dulcificá-lo, importa lembrar-se que um tal “desejo”, antes mesmo da transformação da qual ele deve ser objeto para não falhar o seu fim, é de uma espécie diferente de todos os desejos, fracos ou fortes, da nossa experiência comum». ⁶⁹⁴

Mas não atende só ao cuidado no uso da categoria de desejo natural de ver a Deus: Henri de Lubac alarga a mesma chamada de atenção para outras categorias a que recorrera anteriormente e que também eram usadas na teologia neoescolástica adepta da teoria da natureza pura. A título de exemplo tem-se o de *dom*, *graça* ou *gratuidade* – também estes associados a outras experiências humanas e marcadas por um historial filosófico próximo a dualismos ou a monismos distantes do olhar aberto cristão.

⁶⁹³ De Lubac, 228.

⁶⁹⁴ De Lubac, 281-282.

«Nenhum esquema dispensará alguma vez a correção analógica (...) Mas também não nos parece que essas noções de dom, de graça, de gratuidade, tal como a fé cristã no-las inculca, fiquem mais encobertas, sem inflexão da nossa parte, pelas noções que nos vêm das filosofias antigas. Não diremos então muito facilmente, por exemplo, que Deus é uma vaga que se expande, ou uma luz que se difunde».⁶⁹⁵

A partir destas palavras do teólogo de Cambrai, verifica-se que até a palavra *Deus*, Henri de Lubac inclui no seu alerta:

«Deus não é, como poderiam permitir pensá-lo certas expressões vindas, também elas, pelo canal de Dionísio, da tradição platónica, uma Generosidade que transborda; pelo menos não basta ver n'Ele somente essa “Generosidade radical” que, para o Absoluto, não seria diferente do facto de ser essencialmente comunicável; ou essa espécie de generosidade que não seria senão uma Caridade laicizada».⁶⁹⁶

De facto, emerge a necessidade de um discernimento face ao recurso a categorias teológicas ou a analogias de relações e experiências sociais. Não se trata, com efeito, da escolha acertada de determinados termos ou conceitos, mas da lógica que subjaz ao seu uso indiscriminado e ausente de crítica, reflexão e cautela que marquem o necessário distanciamento de forma a respeitar a alteridade do sobrenatural. Neste sentido, e para melhor expressar o perigo ao qual queria chamar à atenção, Henri de Lubac traz à memória a maneira como o divino é assumido por um filão hermenêutico do racionalismo de Leibniz e de Wolff. É que, se este racionalismo estava etiquetado como leitura pagã e do mundo – e, portanto, externa ao seio teológico e eclesial, segundo a neoescolástica anterior ao Concílio – Henri de Lubac pretende mostrar que o dualismo subscrito pela neoescolástica incorria no mesmo erro de fazer exigir a graça por parte da natureza.

Efetivamente, segundo o racionalismo de Leibniz e de Wolff, Deus seria livre, mas determinado a criar um cosmos possível que seria a causa da perfeição do universo atual, ficando assim sujeito a uma razão determinante do melhor. Na razão divina ou no deus racional estariam como que inseridas e depositadas essências divinas de possíveis combinações preexistentes de perfeição e que competiriam entre si para que uma delas emergisse como a melhor opção. Seria a melhor opção para que por ela deus decidisse e a escolhesse para criar o melhor dos mundos possível. Assim, escolhendo um certo universo por ser o melhor, uma vez que este teria mais razão de ser, a decisão de deus,

⁶⁹⁵ De Lubac, 287-288.

⁶⁹⁶ De Lubac, 287.

não estando dependente da perfeição das razões, estaria, contudo, absorvida por essa perfeição. Esta não deixaria de se impor a um deus que lhe estaria submetido, levando a que esse deus atuasse consoante protótipos. Verifica-se neste racionalismo uma certa ideia de anterioridade face a Deus.⁶⁹⁷ Assim diz Henri de Lubac:

«A representação dos possíveis é um artifício, indispensável e fundamentado, por conseguinte duplamente legítimo, para nos representar ao mesmo tempo a inteligibilidade do mundo e a liberdade da sua criação. Mas, levada demasiado a sério, ela opõe-se à sua finalidade e torna-se uma espécie de “mito”, do qual é preciso dizer que nada é mais contrário ao espírito da filosofia cristã. Esta recusará sempre permitir que pese sobre a ação divina, tal como a necessidade metafísica, a mínima necessidade moral».⁶⁹⁸

Henri de Lubac, explica assim a razão para ter recorrido ao exemplo da leitura racionalista: «Tal como a ideia de uma Vontade movida por uma “razão suficiente”, deveremos banir a ideia de um Bem que, pela sua natureza, se difundiria, como o sol difunde os seus raios, como o imagina uma certa tradição platónica».⁶⁹⁹ Esta imagem, semelhante à «o sol da ciência da Buda ilumina todo o dharma-dhatu»⁷⁰⁰ fora usada por Agostinho de Hipona e por Tomás de Aquino. No entanto, trata-se de

«uma comparação que só ilustra um dos aspetos da realidade, ainda que esta comparação possa ser de facto muito útil para afastar certa visão imaginativa inversa que ligaria as ideias de liberdade divina, de sobrenatural e de graça a uma ideia de estreiteza, de particularismo e de arbitrário».⁷⁰¹

Porém, a neoescolástica esquecia-se deste recuo e cuidado da comparação usada por Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino. Se estes usavam a analogia, tinham, pelo menos, o cuidado de a colocar sob suspeita crítica na medida em que a situavam num contexto de uma linguagem existencial – aplicada com a consciência de estar a falar de uma dimensão do Mistério. Era, portanto, distinta do contexto linguístico da neoescolástica pseudotomista, a qual procurava, explícita ou implicitamente, explicar o mesmo Mistério.

⁶⁹⁷ Cf. De Lubac, 283-284.

⁶⁹⁸ De Lubac, 284-285.

⁶⁹⁹ De Lubac, 285.

⁷⁰⁰ De Lubac, 286.

⁷⁰¹ De Lubac, 2586-287.

Se até a palavra *Deus* não se encontra imune a equívocos e ao perigo de, ao ser assumida sob a ótica cristã, ser confundida com categorias análogas de outras filosofias, então a lógica neoescolástica de procurar dar definições fechadas e definitivas de realidades naturais e sobrenaturais é altamente falível e débil. Henri de Lubac admite que o exercício linguístico provoca o natural desgaste de termos e o também natural renovamento dos mesmos e a introdução de novos conceitos, mas, ao invés de querer arranjar novos conceitos para dizer Deus, o homem e/ou a relação entre ambos, o teólogo jesuíta propõe uma outra via de abordagem que respeite o Mistério. Deste modo, assim refere: «“o Deus cristão é sem comparação”». ⁷⁰² E de seguida, diz o jesuíta:

«Esta Revelação força-nos, portanto, a “quebrar as categorias da nossa inteligência natural”, e o abalo que ela produz nelas, sem alterar as leis eternas da razão, leva a constituir certas categorias novas, várias das quais parecerão talvez inteiramente naturais ao filósofo do futuro». ⁷⁰³

Efetivamente, neste débil e imperfeito exercício de falar e dizer o mistério do sobrenatural, Henri de Lubac prefere sublinhar a novidade provocada pela iniciativa do mesmo mistério na mudança do discurso sobre Deus: é o próprio Deus na sua iniciativa reveladora que provoca e realiza a diferença do discurso teológico e teologal cristão face às filosofias e religiões pagãs. Ou seja, Henri de Lubac apela à necessidade constante de voltar sempre a contemplar a Boa Notícia da Revelação de Deus em Jesus, já que é essa mesma Revelação que permite e leva o homem a falar sobre ela, e com o Deus que assim se manifesta e se dá a conhecer. No fundo e nesta etapa da sua reflexão, o autor de Cambrai pretende realçar a grande diferença entre a maneira cristã de conceber o sobrenatural e a maneira das filosofias, quer antigas, quer contemporâneas – diferença esta provocada pela Revelação. Assim, declara Henri de Lubac com um tom exultativo:

«Visão *facie ad faciem*, colóquio *os ad os*, colocação em presença do Esposo, Vida feliz bebida na sua Fonte: quanto isso nos põe longe de Platão! [...] Para Aristóteles, de facto, o princípio supremo já não é Ideia objetiva mas Inteligência vivente, suprema Inteligência ao mesmo tempo que supremo Inteligível, “Pensamento do Pensamento” [...] Mas depois do tempo de Platão e de Aristóteles, “uma Luz brilhou no nosso céu”, e tudo foi renovado. À *ἐπιστροφή* platónica sucedeu – quão diferente e quão mais radical – a *μετανοία* cristã. A “visão beatífica” já não é a contemplação de um espetáculo, é uma participação íntima na visão que o Filho tem do Pai no seio da Trindade. Fazendo-nos

⁷⁰² De Lubac, 275.

⁷⁰³ De Lubac, 276.

conhecer no seu Filho o Deus de amor, o Deus pessoal e trinitário, o Deus criador e salvador, o Deus “que se faz homem para nos fazer deuses”, a Revelação muda tudo». ⁷⁰⁴

É desde, em, e para este Deus que a reflexão e linguagens cristãs sobre a relação entre natural e sobrenatural se devem desenvolver. É esta Revelação que tudo transforma e, por isso, é desde, em, e para ela que acontece a renovação das próprias palavras e gestos usados para dela o homem falar. Inclusive a própria capacidade de o homem receber essa Revelação e de compreender essa mesma capacidade fica transformada, convertida, por essa Revelação.

«A relação do homem com Deus nunca pode ser concebida na sua base, como regida por alguma lei natural ou por alguma necessidade seja ela qual for, tanto interna como externa. Tudo, no Dom que Deus quer fazer de Si-mesmo, se explica – se é que isso é uma explicação – pelo Amor. Tudo, e por conseguinte, já o “desejo” que daí resulta na nossa natureza, seja qual for a maneira como se entenda este desejo. É isso o que faz com que o epíteto de desejo *natural* seja muito pouco satisfatório, embora se não possa evitá-lo se se quiser distinguir um tal desejo de tudo aquilo que é artificial ou superficial, sem correr o risco de uma confusão com aquilo que já é propriamente e positivamente sobrenatural». ⁷⁰⁵

A capacidade para acolher a Revelação só pode ser explicada por ela e nela e não a partir da iniciativa e do esforço explicativo do homem, a partir de categorias limitadas e limitadoras. Se o desejo natural de ver a Deus mostra a finalidade transformadora do homem, Deus, ao revelar-se pelo Espírito do homem existente aqui e agora, mostra que esse desejo e a consciência do homem acerca dele estão e vão ser transformados por Ele. Por isso, para participar dessa *metanoia* do seu desejo, o homem deve contemplar constantemente a Revelação de Deus, a qual nunca surgirá como separada ou estranha à razão e a toda a realidade humana. Isto acontece porque «esta ideia do mistério é perfeitamente admissível pela razão, a partir do momento em que é admitida a ideia de um Deus pessoal e transcendente». ⁷⁰⁶

É a noção de um Deus Amor Revelado a partir de Jesus Cristo – revelação tão distinta das demais religiões e filosofias – que mostra e justifica a gratuidade sobrenatural e a relação entre natural e sobrenatural. De facto, Henri de Lubac refere que o intento da sua investigação – e que era o mesmo da teoria da natureza pura – isto é, salvaguardar a

⁷⁰⁴ De Lubac, 279-280.

⁷⁰⁵ De Lubac, 280-281.

⁷⁰⁶ De Lubac, 213.

gratuidade sobrenatural, só pode ser alcançado dentro de uma visão que concebe o sobrenatural como *Agapê*, ou melhor, como Deus se revela em Jesus Cristo. Ou seja, salvaguardar a gratuidade do sobrenatural

«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 inclusivamente no pensamento reflexivo, foi preciso, para dizer a verdade, não somente a fé num Deus criador, mas pelo menos já alguma suspeição do *Deus caritas*».⁷⁰⁷

Se a novidade cristã exclui qualquer exigência da natureza humana face ao sobrenatural, e se a novidade cristã se revela a partir da Encarnação do Filho, então «a novidade cristã é libertadora graças à “via humilitatis” inaugurada pela Encarnação do Verbo de Deus”».⁷⁰⁸

É na e pela Encarnação, o movimento Deus-homem acontecido em Cristo no qual o divino se faz humano, que tudo o que é humano é transformado, explicado e esclarecido, inclusive o seu desejo de ver a Deus, a sua inclinação para Deus e a consciência que tem sobre esse desejo. Assim, se tudo é definitivamente transformado, explicado e plenificado por e em Deus, nada advém de uma exigência do ser humano face a Deus: nada natural exige o sobrenatural e nada natural exige algo do sobrenatural. Tudo se descobre a partir da ação e iniciativa de Deus definitivamente desdobradas na Encarnação do Filho.

É na Encarnação que o humano se descobre como tal. O humano descobre-se como humano ao receber um movimento do qual é alvo, movimento esse de assunção total do humano, do que o humano é, por parte dum Totalmente Outro. Nessa mesma assunção, esse Totalmente Outro mostra que não se revela ao humano sem ser na órbita do humano, na realidade humana, sem se confundir, todavia, com ela. Assim, esse Totalmente Outro nunca é recebido pelo humano como sendo algo estranho a esse humano. Deste modo, este descobre-se na sua essência e condição a partir dum Outro que, no movimento de assunção do humano, não se confunde com o humano, nem o anula, mas também não lhe é estranho apesar de se manter sempre distinto dele. É, portanto, nesta tensão paradoxal

⁷⁰⁷ De Lubac, 155-156.

⁷⁰⁸ De Lubac, 171. Cf. Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 158-159.

que o humano se descobre como realidade aberta vocacionada a receber um Outro que cumpre e responde de forma plena àquilo que o humano está chamado a ser.⁷⁰⁹

Porém, esta tensão típica do paradoxo não é uma dinâmica instável de luta entre opostos. Trata-se de uma tensão de diferentes na unidade. Efetivamente, a Revelação Absoluta do sobrenatural, segundo a fé cristã, acontece pela Incarnação do Filho na qual Deus assume tudo aquilo que é humano ao assumir totalmente a humanidade. Com efeito, o Filho incarnado assume total e plenamente uma existência humana sendo totalmente humano, e a Ressurreição e Ascensão dizem a divinização, absoluta unidade e transformação desse Filho totalmente Incarnado por e em Deus Pai por meio do Espírito Santo.

Assim, se em Jesus Cristo, Deus se Revela Absolutamente na natureza e existência humanas, então isso diz que o sobrenatural gratuitamente se dá totalmente na total unidade com o natural. E se nesse assumir da natureza e existência humanas por parte do sobrenatural, a humanidade acolhe essa Incarnação, isso diz que o sobrenatural não é estranho ao natural. Mais: se o Filho Incarnado é Ressuscitado, confirmado, transformado e assumido em Deus, então isso diz que o sobrenatural não só assume e eleva em Jesus a natureza e existência humanas, como também acolhe, confirma e transforma a natureza e existência humana incarnadas por esse sobrenatural. Logo, a humanidade absolutamente elevada atinge a sua finalidade em Deus por graça desde a Incarnação até à Ascensão e será absolutamente transformada e plenificada na Parusia.⁷¹⁰

Como todo este arco da Revelação de Deus diz respeito ao próprio Deus a revelar-se, esse mesmo arco não se separa da criação, mas também não se confunde com ela e com o seu tempo e o seu espaço: se Deus é eterno e se Deus se revela em Jesus, a Revelação extravasa o tempo e o espaço. E se este arco da Revelação inclui em si a entrada da humanidade em Deus pela plena e absoluta presença do Humaníssimo em Deus, bem como a Vinda na Parusia desse Ressuscitado então a humanidade no seu aqui e agora e tal como é aqui e agora, está a ser explicada, dita e plenificada pelo Deus que se revela. Uma Revelação que acontece na autêntica realidade humana com a sua razão e com o seu desejo, sem nunca lhes ser estranha ou incapaz de ser acolhida na condição do homem e das suas capacidades. E isto ainda que essa razão, esse desejo e o próprio homem sejam transformados, explicados e esclarecidos por essa Revelação. Uma

⁷⁰⁹ Cf. De Lubac, 247-251. Cf. Gomes, 158-159.

⁷¹⁰ Cf. De Lubac, 247-251. Cf. Gomes, 158-159.

Revelação que, todavia, não dá para ser assimilada, encerrada e satisfeita pela razão, pelo desejo natural de ver a Deus, pelo homem na sua totalidade.⁷¹¹

É, portanto, um paradoxo de natureza sobrenatural, isto é, da mesma natureza do Deus Revelado em Jesus Cristo, (e não um paradoxo situado dentro de uma ontologia que o torna facto ou acaso linguístico e contratempo racional) que esclarece o desejo. No entanto, esclarece-o tornando-o paradoxalmente, um desejo também ele paradoxal – e paradoxal dentro da mesma dinâmica relacional, pessoal e amorosa que envolve o mistério de Deus, o mistério do homem e da relação entre ambos. Este paradoxo salvaguarda assim a gratuidade do sobrenatural paradoxal:

«O desejo de Deus no homem é, para Henri de Lubac, o pressuposto que permite compreender a antropologia inspirada pelo ato 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».⁷¹²

2.4.3. A relação entre natural e sobrenatural: o mistério do homem e a noção de *pessoa*

Este desejo natural de ver a Deus diz a natureza paradoxal do homem, também ele criado como realidade misteriosa enquanto chamada a ser aberta ao sobrenatural. E esta realidade é o que está chamada a ser ao existir desde, na e para a unidade na diferença com este sobrenatural. Por isso, não existe dualismo entre natural e sobrenatural, mas sim dualidade em relação, visto que, por iniciativa sobrenatural, o natural torna-se aquilo que está chamado a ser numa unidade onde a diferença entre ambos é mantida. Daí que Vítor Gomes diga que

«é na percepção da total gratuidade da Boa Nova que a realidade paradoxal do homem como abertura ao mistério divino se revela em toda a sua extensão e força. Não existe, portanto, entre Deus e o homem uma oposição que conduza a uma alternativa (ou Deus, ou o homem), mas antes uma relação recíproca na diferença sempre afirmada»⁷¹³.

Assim, a novidade cristã impede sempre que o ser humano seja tomado a partir duma definição vinda dele próprio e encerrada em si ou em pressupostos acerca dele

⁷¹¹ Cf. De Lubac, 247-251. Cf. Gomes, 158-159.

⁷¹² Vítor Gomes, «O paradoxo do desejo de Deus no pensamento de Henri de Lubac», *Didaskalia* 32 (2002): 99-100.

⁷¹³ Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 159.

porque essa novidade cristã recusa a ideia de que a percepção do humano parta de si. Pelo contrário, a novidade cristã mostra que a percepção do humano acontece no mistério de acolhimento da Revelação do Outro sobrenatural face ao humano. O ser humano está marcado na sua essência por uma dualidade paradoxal⁷¹⁴ que «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»⁷¹⁵. Assim, «ao criar um ser espiritual capaz de comungar consigo, Deus abre um futuro para o homem que o liberta da projeção ideológica de si mesmo».⁷¹⁶

Por isso, refere Vítor Franco Gomes a respeito da visão lubaquiana: «é reconhecendo a sua condição de criatura que o homem descobre a sua condição paradoxal. Isto não limita em nada a audácia do pensamento mas pelo contrário estimula-a cada vez mais».⁷¹⁷ Com efeito, «não se trata de uma audácia de Prometeu. É a audácia da esperança».⁷¹⁸

Como o Totalmente Outro é um Totalmente para o homem, uma vez que o Deus revelado em Jesus Cristo é um Deus *Agapê* que não anula a natureza humana na deificação, mas antes a finaliza sem a diluir – ainda que essa finalização implique uma absoluta assunção da natureza humana – então é a partir dessa Revelação, a qual marca uma definitiva diferença entre o humano e o divino, entre alteridades, que o homem na sua condição de criatura se descobre e se vê realizado enquanto ser para a relação à imagem do Cristo Humaníssimo.

É a Revelação de Deus em Cristo que mostra que a natureza humana e o sobrenatural divino se relacionam numa Unidade em Deus entre diferentes que estão totalmente unidos sem mistura, sem confusão, sem divisão e sem separação. É nessa Unidade que o natural é transformado, esclarecido, explicado, plenificado e dito pelo sobrenatural. No entanto, se isto acontece por graça sobrenatural e não por exigência natural, então os quatro advérbios negativos do Concílio de Calcedónia para dizer a união entre humano e divino – *inconfundível*, *imutável*, *indivisível*, e *inseparável* – não se apresentam como “ingredientes” ou “recursos” linguísticos e de pensamento para assegurar uma saudável e autêntica relação entre natural e sobrenatural. Partir do adágio

⁷¹⁴ Cf. Gomes, «O paradoxo do desejo de Deus no pensamento de Henri de Lubac», *Didaskalia* 32 (2002): 113.

⁷¹⁵ Victor Gomes, «O paradoxo do desejo de Deus», 114.

⁷¹⁶ Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 159.

⁷¹⁷ Gomes, 158-159.

⁷¹⁸ De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 161-162.

tradicional “distinguir para unir” pode facilmente conduzir ao mesmo erro da teoria da natureza pura: partir da natureza e não de Deus. Por isso, diz Henri de Lubac que «união e a diferenciação são sobretudo duas coisas que crescem a par. Distinguir para unir, foi dito. Sim, e essa é a operação mais frequentemente necessária. Mas pode ser bom também lembrar algumas vezes a recíproca: unir para melhor distinguir». ⁷¹⁹

Desta recíproca relação entre união e distinção brota a saudável compreensão do sobrenatural, do natural e da relação entre ambos. Desta recíproca relação entre união e distinção que caracteriza o Deus revelado em Jesus Cristo brota a autêntica compreensão, não só de Deus, mas também do homem:

«Vindo completar e transformar a nossa ideia de Deus – e, apesar do emprego continuado dos mesmos vocábulos, a nossa ideia da visão de Deus – não é possível que a Revelação não complete e simultaneamente não transforme a nossa ideia de homem – e a nossa ideia do seu desejo – e por fim, se pelo menos consentimos nisso, mesmo esse desejo... Então compreendemos que nos é preciso esperar “pela vida no além a posse do único verdadeiro bem que possa atrair aquele cujos pensamentos são os pensamentos de Deus”, e não “a felicidade que poderia desejar aquele que considera a satisfação do egoísmo como um bem; porque Deus não pensa que a satisfação do egoísmo seja um bem”». ⁷²⁰

Henri de Lubac mostra com estas palavras que a necessidade de se partir da Revelação diz não só que a natureza humana só possui uma única finalidade – sobrenatural – como também só desde, na, e para essa Revelação é que a natureza humana se pode captar, compreender e perceber aquilo que é e como é – ainda que só na deificação escatológica, no encontro com Deus, face a face, é que aconteça a totalidade dessa compreensão. Por isso é que a «a novidade cristã opõe-se a todo o sistema que tenha a intenção de compreender o homem na sua totalidade dentro de parâmetros de pensamento já preestabelecidos» ⁷²¹.

Na realidade, o ponto de tensão que levou a que Henri de Lubac entrasse em divergência de perspectiva teológica na questão da relação entre natural e sobrenatural face à visão que imperava sobre o círculo tomista do seu tempo tinha que ver precisamente com o conceito de natureza humana. Se a discussão da questão levava à necessidade de uma tomada de atenção sobre este conceito, o que verdadeiramente levou a que Henri de Lubac recusasse aceitar a forma como os tomistas do seu tempo tomavam a teoria da

⁷¹⁹ De Lubac, 54.

⁷²⁰ De Lubac, 275-276.

⁷²¹ Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 158.

natureza pura estava relacionado com o facto da neoescolástica dos meados do século XX atribuir ao homem o conceito de natureza de uma forma unívoca e nivelada à aplicação do conceito em relação a outras realidades do universo.

Efetivamente, o esforço do teólogo francês foi justamente o de afirmar de uma forma insistente o «carácter privilegiado da natureza do homem, natureza paradoxal, em relação a um sentido cósmico da natureza»⁷²²: a natureza humana não está circunscrita às fronteiras do cosmos. Por isso, diz Henri de Lubac n' *O mistério do sobrenatural*:

«Há, realmente, natureza e natureza. Se, em oposição à ordem sobrenatural, o ser do anjo e o do homem, tal como eles resultam simplesmente da sua criação, devem ser ditos naturais, é necessário reconhecer que a sua situação, em relação às outras naturezas, é 'singular e paradoxal'». ⁷²³

E refere ainda o teólogo jesuíta:

«Que a natureza do espírito criado por um livre querer de Deus, com vista a um fim sobrenatural livremente escolhido por ele, não é inteiramente assimilável nem à natureza dos seres materiais, nem à Natureza incriada concebida pelos antigos filósofos, e que, por conseguinte, (...) nem com a exposição do argumento tirado dos astros, ou com outros argumentos da mesma ordem, não se disse nada de importante no caso deste espírito». ⁷²⁴

Se há uma distinção necessária entre natural e sobrenatural, também existe distinção entre natureza humana e as outras criaturas e, por isso, não se pode tomar a natureza humana da mesma forma como se toma a natureza cósmica.

Na verdade, a natureza do homem é espiritual pois este é criado à imagem de Deus e por isso, transcende as leis do cosmos: «não é um ser fechado no círculo estreito das suas imperfeições inatas. No menor dos seus atos, intelectual ou voluntário, moral ou espontâneo, sempre ele “supera o limite” e excede o universo». ⁷²⁵ Logo, não se pode aplicar ao ser humano o mesmo sentido em que o conceito de natureza é normalmente aplicado ao universo e às outras criaturas.

⁷²² Gomes, 163.

⁷²³ De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 136-137.

⁷²⁴ De Lubac, 177.

⁷²⁵ De Lubac, 143.

«Esta dualidade constitutiva caracteriza o paradoxo humano. Se o carácter espiritual do homem não pode ser definido como um elemento puramente cósmico, também não pode ser separado dele. Nem a separação, nem a confusão entre espírito e natureza respeitam o paradoxo humano, pois este quer exprimir indissociavelmente a união na diferença entre espírito e natureza».⁷²⁶

A conceção paradoxal do homem enquanto criatura espiritual criada à imagem de Deus implica que o conceito de *natural*, ou de *natureza* no âmbito do humano, seja situado numa distinção sem separação e numa união e semelhança sem confusão, quer em relação ao sobrenatural, quer em relação às outras criaturas, às restantes aplicações do conceito de natural.

É por esta razão que Henri de Lubac faz um alerta fundamental para toda e qualquer abordagem antropológica cristã que queira respeitar a natureza concreta do ser humano e de Deus – alerta esse fundamental para a reflexão que esta investigação procura impulsionar: «a inteligência deve libertar-se de uma dupla imaginação: daquela que o fazia conceber Deus à maneira de um homem, mas igualmente daquela que o fazia conceber o homem à maneira de um “ser natural”».⁷²⁷

O contributo dado por Henri de Lubac para a questão da relação entre natural e sobrenatural abordada no seu tempo teve que ver, em grande parte, com uma renovação ao nível da antropologia teológica. E é neste âmbito que o teólogo francês responde à grande interrogação no que toca à abordagem da problemática – como salvaguardar a gratuidade do sobrenatural quando se afirma que o natural não tem uma finalidade natural nem uma orientação autossuficiente face ao sobrenatural; e oferece um caminho de solução capaz de afastar o perigo de se assumir o conceito de natureza humana de maneira unívoca e a partir de pressupostos que tomem o homem de modo fechado e circunscrito aos seus limites. É que o teólogo francês responde a estas duas questões recusando uma noção abstrata de natureza humana, mas sim partindo duma noção concreta e histórica de natureza humana, como já fora explorado anteriormente: «a afirmação do paradoxo cristão do homem é a melhor forma de salvaguardar a gratuidade da graça, pois o dom de Deus é visto a partir duma noção concreta e histórica da natureza»⁷²⁸.

Para Henri de Lubac, não é preciso um recurso a um conceito abstrato de natureza humana quando se fala da condição paradoxal do homem para se pensar o dom da graça, já que o fim sobrenatural do ser humano diz respeito, não a um conceito hipotético de

⁷²⁶ Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 164.

⁷²⁷ De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 204.

⁷²⁸ Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 163.

humanidade, mas a uma única, concreta e histórica natureza espiritual que é a do ser humano. Assim, se se diz que «não há razões para imaginar concretamente, para a natureza espiritual criada, *a nossa*, finalidade puramente natural, isso não será portanto [...] para reduzir no que quer que seja a livre e soberana gratuidade dos dons de Deus»⁷²⁹.

Como inerente à natureza espiritual homem faz parte a essência paradoxal na qual o homem se capta como realidade que *é e não é* simultaneamente imagem de Deus. Isto porque nesta natureza há uma:

«‘constituição ontológica instável’ que a faz ao mesmo tempo maior e mais pequena do que ela mesma. Daí essa espécie de oscilação, essa misteriosa claudicação que não é somente a do pecado, mas antes de mais e mais radicalmente a de uma criatura feita de nada, que, estranhamente confina com Deus. *Deo mente consimilis*. Ao mesmo tempo, indissolivelmente, ‘nada’ e ‘imagem’; radicalmente nada, e apesar disso substancialmente ‘imagem’».⁷³⁰

Colhendo a leitura feita pela Patrística, sobretudo por Agostinho de Hipona, e pela Escolástica mais fiel à tradição, principalmente por Tomás de Aquino, Henri de Lubac desvela uma intuição comum que é a da afirmação da capacidade do ser humano de se relacionar e acolher a graça sobrenatural, receção esta possibilitada por uma natureza humana aberta a Deus, embora sem a capacidade de iniciativa e de controlo desse mesmo dom sobrenatural⁷³¹. «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»⁷³². Portanto, o espaço que o homem tem para ser e não ser semelhança de Deus expressa efetivamente o seu caráter paradoxal: existe um drama de acolhimento ou recusa da graça sobrenatural. Contudo, «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, em que, na realidade, o julga»⁷³³.

Assim, o pecado não esvazia nem anula a essência paradoxal do ser humano, já que este mantém-se sempre como imagem de Deus. Aliás, o pecado, de certo modo, mostra, inclusivamente, a dimensão paradoxal do homem pois o «paradoxo cristão do homem

⁷²⁹ De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 135.

⁷³⁰ De Lubac, 149.

⁷³¹ Gomes, «O paradoxo do desejo de Deus», 109-110.

⁷³² Gomes, 110.

⁷³³ Gomes, 111.

manifesta-se na história não só como abertura do homem a Deus, mas também como drama da aceitação ou da recusa da graça»⁷³⁴.

O paradoxo cristão é captado na abertura essencial do homem manifestada no seu desejo natural de Deus, ou seja, no dado de que o homem é feito para Deus (finalidade sobrenatural) uma vez que o primeiro é imagem do segundo. A Revelação sobrenatural coloca a manifesto a necessidade intrínseca de dum discurso situado no campo do paradoxo.

Assim, o desejo da *visio Dei* e a própria relação entre o ser humano e Deus, entre o natural e o sobrenatural, apresentam um carácter paradoxal pois, sendo o homem a imagem de Deus, então o primeiro não sabe existir sem estar e ser aberto ao sobrenatural: essa abertura é essencial e é natural ao ser humano. Neste sentido, «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»⁷³⁵. É que um intervalo entre a espera e a efetividade e concretização do dom tem de ser afirmado para que se garanta a liberdade de Deus, responsável por tal graça.

Assim, sendo o desejo de união com Deus um paradoxo em si que desvela a abertura constitutiva do ser humano ao Mistério, verifica-se que os conceitos de *desejo de ver a Deus* e de *paradoxo* se encontram intimamente relacionados com o de *mistério*. Trata-se de um triângulo concetual absolutamente equilátero na medida em que, sendo o mistério do sobrenatural «o mistério do nosso destino divino, surge um pouco como a forma no interior da qual virão inscrever-se todos os outros mistérios da revelação».⁷³⁶

O mistério revelável e paradoxal de Deus encontra-se em conformidade e correspondência com as exigências das "profundezas ontológicas" do homem, uma vez que o mistério de Deus não se opõe à humanidade nem à sua essência: o primeiro não é um acrescento, uma correção, ou algo paralelo, pois o mistério acaba por ser sempre maior e incapaz de ser abarcado totalmente com o risco de ser neutralizado, anulado. Nas nossas palavras, Deus tornar-se-ia um ídolo, uma mentira, uma projeção humana. Neste sentido, refere Domingo García Guillén comentando a perspectiva de Henri de Lubac.

⁷³⁴ Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 164.

⁷³⁵ Gomes, «O paradoxo do desejo de Deus», 104.

⁷³⁶ De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 209.

«apesar da aparente compatibilidade com o cristianismo, o nosso autor adverte que ali a fé cristã se esvaziaria lentamente de conteúdo. Já não é fé, mas adoração do humano. Comte descreve graficamente o deus desta nova religião como “um Ser “composto dos seus próprios adoradores”».⁷³⁷

Assim, importa atender ao comentário tecido por Vítor Franco Gomes relativamente às consequências provocadas pela novidade cristã no que diz respeito à relação entre natural e sobrenatural, entre humanidade e divindade.

«O cristianismo trouxe consigo uma concepção do homem como um ser aberto ao acolhimento do dom de Deus. Esta abertura congénita é obra do Criador. Ela é a condição de acolhimento da Palavra divina. A novidade da fé comporta a nova compreensão do homem como imagem de Deus, capaz de acolher um Dom que realiza as aspirações mais autênticas da sua humanidade. Para isso, é necessário afastar constantemente as derivas dualistas ou ainda naturalistas que estiveram sempre prontas a ressurgir ao longo da história do cristianismo. Na verdade, «tanto como os antigos, nós não discernimos facilmente que 'o homem passa o homem', e ficamos então fechados, não somente, por impotência prática ou por má vontade, mas por princípio, 'no círculo limitado dos desejos humanos'... Limitados à nossa *exiguitas humana*, não sabemos ou não queremos descobrir este vazio capaz de ser engrandecido à medida que aí é derramada a Plenitude»⁷³⁸.

Desta maneira, atende Henri de Lubac à necessidade de, no âmago da Igreja, se devolver «“a ideia do homem que devemos ao cristianismo”», mesmo quando ela «encontra em nós, sob inúmeras formas banais ou subtis, mais de uma resistência»⁷³⁹.

Nesta busca por devolver a visão cristã original do homem, Henri de Lubac sublinha a categoria de *criatura espiritual* para falar do ser humano, já que «o espírito é a faculdade humana capaz de abrir-se à acção do Espírito de Deus»⁷⁴⁰. No fundo, o «espírito possui em si mesmo um carácter paradoxal pelo facto que, integrando a natureza humana, é sempre susceptível de receber um dom plenamente gratuito»⁷⁴¹. Por isso, a dimensão espiritual do ser humano «“assegura uma certa transcendência escondida do homem acima de si mesmo, uma certa abertura, uma certa continuidade recebida do homem a Deus”»⁷⁴².

Sendo esta capacidade de transcendência – expressa na abertura ao universal e à relação com Deus – o que diz a condição paradoxal do ser humano, este toma-se pelo

⁷³⁷ Domingo García Guillén, «Conocer a Dio sen su Imagen. Una lectura de Henri de Lubac», *Scripta Theologica* 49, nº 2 (2017): 380.

⁷³⁸ Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 165.

⁷³⁹ De Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 174-175.

⁷⁴⁰ Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 165.

⁷⁴¹ Gomes, 165.

⁷⁴² Gomes, 58.

conhecimento como criatura que «não é simplesmente natureza sem ser simultaneamente pessoa, pois é enquanto pessoa que ele é imagem de Deus»⁷⁴³. É precisamente na noção de *pessoa* situada no âmbito do paradoxo do homem onde «se unem o espírito e a natureza»⁷⁴⁴ e donde brota uma leitura cristã da relação entre natural e sobrenatural de acordo com a perspectiva antropológica e teológica lubaquiana. De facto, «o ser humano delineado por H. de Lubac nunca é concebido como uma "mónada transcendente", mas como uma "persona". A vocação inscrita no ser da criatura humana traz os traços da sua condição social e relacional»⁷⁴⁵. Assim sendo, refere Llaria Moralia:

«Em H. de Lubac, o espaço teológico em que se enquadra a noção de pessoa é ao mesmo tempo trinitário e cristológico: como imagem de Deus, a dimensão social, característica da natureza, representa o reflexo da "Trindade criadora", embora não tire dela a perfeição, mas reproduza "algo da sua estrutura". Mas, por outro lado, é o próprio Verbo que, reconstruindo na sua plenitude a imagem de Deus que tinha sido ofuscada no homem pelo pecado, eleva à sua plenitude a dimensão relacional do ser humano».⁷⁴⁶

Pelo princípio da Encarnação do Filho, sendo o homem uma criatura paradoxal por ser imagem de Deus, e tendo sido o Filho desde sempre, sempre, para sempre, e na sua autêntica humanidade e história, a imagem plena de Deus, então a natureza humana paradoxal, inerentemente aberta e relacional, cumpre a sua vocação e é aquilo que está chamada a ser no processo de ser pessoa no seguimento da Pessoa e do ser Pessoa do Filho. Assim, como o próprio Henri de Lubac diz: «só somos plenamente pessoais na Pessoa do Filho, através da qual e na qual participamos da Vida Trinitária»⁷⁴⁷.

Se a existência pessoal do Filho atingira a sua plenitude por meio da graça, do dom do Pai que ressuscita o Filho, a mesma existência pessoal do Filho é alvo dum salto ontológico a fim de se cumprir, salto esse que acontece devido ao dom de um Outro. Assim, se a «obra do Filho consiste, portanto, numa incessante personalização do homem: tal prodígio, especifica De Lubac, seria impossível sem a graça»⁷⁴⁸. Por isso, o desejo natural de ver a Deus não basta nem se basta, mas a finalidade do homem mantém-se

⁷⁴³ Gomes, 165.

⁷⁴⁴ Gomes, 165.

⁷⁴⁵ Moralia, *Henri de Lubac*, 64. Cf. Henri de Lubac, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, trad. Juan Costa (Madrid: Ediciones Encuentro, 1991), 263-253.

⁷⁴⁶ Moralia, 65.

⁷⁴⁷ De Lubac, *Catolicismo*, 248.

⁷⁴⁸ Moralia, *Henri de Lubac*, 65.

sobrenatural e protagonizada pelo dom sobrenatural: a «obra de personalização só é possível no homem divinizado».⁷⁴⁹

Deste modo, refere Llaria Moralia, «sem forçar o vocabulário utilizado por De Lubac, poder-se-ia afirmar mais sinteticamente que na divinização do ser humano, facto sobrenatural por excelência, cristificação e personalização passam a constituir uma única realidade»⁷⁵⁰.

Sendo imagem da Trindade e tendo em si a marca da mesma Trindade criadora, o ser humano realiza-se no seu ser pessoa concreta no espaço e no tempo, mas tal acontece na «vocação à unidade no respeito da diferença e da unicidade de cada pessoa»⁷⁵¹. Trata-se de uma unidade que não é tomada a partir da identidade já que «a sociedade das pessoas não é uma sociedade animal. A unidade dos espíritos não é uma unidade de espécie»⁷⁵². Contudo, não se trata também de uma «redução do carácter pessoal e único de cada homem ao todo da unidade, mas paradoxalmente, a afirmação da pessoa é a condição desta unidade à qual chamamos comunhão»⁷⁵³, a qual implica um respeito pela distinção, pela alteridade e pela dimensão da diversidade na união. Ser pessoa implica uma comunhão de diferentes, que, mantendo-se sempre distintos entre si, se orientam e se movem para o outro e recebem uma manifestação e uma doação desse outro numa relação de comunhão. Esta marca uma unidade que só pode ser assumida e realizada num personalismo concreto e histórico.

Deste modo, Henri de Lubac refere, no que diz respeito à categoria de pessoa, que «na sua expansão, se é permitido exprimir o seu paradoxo íntimo numa forma paradoxal, diremos que ela é um centro centrífugo»⁷⁵⁴. O teólogo jesuíta usa esta imagem para expressar a condição pessoal do homem cuja identidade acontece e se realiza numa dinâmica na qual realidades relacionáveis distintas entre si nunca se estranham uma à outra nem se separam uma da outra porque ambas existem numa mútua orientação e num mútuo movimento de entrega, doação, e autocomunicação, e num movimento de acolhimento dessa mesma autocomunicação, doação e entrega. Nessa dualidade de movimentos – distintos, mas não separados; unidos, mas inconfundíveis – emerge aquilo

⁷⁴⁹ Moralia, 65.

⁷⁵⁰ Moralia, 65-66.

⁷⁵¹ Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 165.

⁷⁵² De Lubac, *Catolicismo*, 236.

⁷⁵³ Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 166.

⁷⁵⁴ De Lubac, *Catolicismo*, 234.

que é identitário de cada um, mas que nunca pode ser assumido sem uma referência ao outro com quem é estabelecida a relação de unidade.

Assim sendo, numa leitura antropológica cristã, a natureza humana «não deve ser confundida com uma parcela da natureza cósmica, por excelente que ela possa ser. O caso do homem é único. A sua finalidade excede os limites da sua natureza»⁷⁵⁵, por isso o mistério do ser humano escapa sempre à reflexão antropológica e à sistematização científica acerca dele. «O homem permanece sempre mistério e o trabalho da ciência, se bem que útil e necessário, não poderia pretender reduzir este mistério, mas antes aprofundá-lo e esclarecê-lo»⁷⁵⁶. O homem enquanto criatura paradoxal e enquanto mistério «não está inexplorado, mas é inexplorável. Mistério mais luminoso, no entanto, percebido por um conhecimento mais imediato e mais íntimo do que o objecto de ciência melhor definido, melhor possuído»⁷⁵⁷.

Assim, como refere Vítor Franco Gomes, «pretender compreender o homem a partir duma perspectiva unilateral como um puro objecto é retirar-lhe a sua dignidade e desconhecer a profundidade da sua liberdade. É também desumanizá-lo»⁷⁵⁸. Na verdade, «nós não sabemos o que é o homem, ou antes esquecemo-lo. Quanto mais avançamos no seu estudo, tanto mais perdemos o seu conhecimento. Estudamo-lo como um animal, ou como uma máquina. Vemos nele apenas um objecto, mais curioso que todos os outros»⁷⁵⁹.

Como «não podemos esquecer que o mistério do homem é sempre um mistério pessoal. Como pessoa, cada homem só se possui no acto do dom, só se descobre e realiza saindo de si»⁷⁶⁰, por isso não é possível assumir cada pessoa e a natureza humana sem referência a uma outra alteridade – quer a um outro, quer ao Outro – com quem mantém uma relação pessoal numa unidade de comunhão. «Assim entendido, o paradoxo humano é o da natureza espiritual e pessoal»⁷⁶¹. Henri de Lubac expressa esta ideia com as seguintes palavras:

«Deus, “que não criou o mundo fora de si”, também não criou os espíritos estranhos uns aos outros. Em primeiro lugar, não tem toda a gente necessidade do “outro” - um outro que imagina que lhe falta e que encontra em todas as coisas - para despertar para a vida consciente? Esta verdade psicológica é o símbolo de uma verdade mais fundamental: é preciso ser olhado para ser iluminado, e os olhos “portadores de luz” não são apenas os da divindade. Por outro lado, ser pessoa é sempre,

⁷⁵⁵ Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 166.

⁷⁵⁶ Gomes, 168.

⁷⁵⁷ De Lubac, *Paradoxes suivis de Nouveaux paradoxes*, 95, *apud* Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 168.

⁷⁵⁸ Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 168.

⁷⁵⁹ De Lubac, *Paradoxes suivis de Nouveaux paradoxes*, 91, *apud* Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 168.

⁷⁶⁰ Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 168.

⁷⁶¹ Gomes, 166.

segundo o antigo sentido original, mas interiorizado, ser incumbido de um papel [...]. O chamamento à vida pessoal é uma vocação, isto é, um chamamento a desempenhar um papel eterno»⁷⁶².

Alguns tomistas contemporâneos de Henri de Lubac acusaram-no de apresentar uma noção de natureza humana vaga, bem como pouco precisa e estruturada, mas de acordo com Vítor Franco Gomes, essa crítica foi injusta⁷⁶³. Ao reconhecer, dentro do contexto do seu tempo, o perigo duma certa relativização do universalismo e da unidade da experiência cristã – relativização essa desenvolvida por influência contágio na vida da Igreja com tendências naturalistas, ateias ou com outras tradições religiosas – Henri de Lubac procurou mostrar que «a aparente falta de consistência da natureza espiritual, a abertura congénita e ao mesmo tempo paradoxal que lhe é inerente, ultrapassa as definições apressadas e simplificadoras»⁷⁶⁴. O teólogo francês, ao sustentar a sua reflexão antropológica na matriz pessoal, misteriosa e paradoxal do ser humano como criatura feita à imagem de Deus e orientado naturalmente para Deus, procurou renovar a antropologia cristã do seu tempo e sublinhar a fecundidade, novidade e a vitalidade constantes do humanismo cristão.

2.5. RECEÇÃO CRÍTICA DA REFLEXÃO DE HENRI DE LUBAC

Uma compreensão do modo como foi acolhida nos círculos teológicos a abordagem de Henri de Lubac face à questão da relação entre natural e sobrenatural necessita de atender ao percurso do teólogo francês desde a publicação de *Sobrenatural. Estudos históricos* – a primeira grande obra de Henri de Lubac, onde a problemática em causa foi diretamente abordada – até à receção de *O mistério do sobrenatural*. Se é verdade que é toda a obra bibliográfica do jesuíta que está implicada na integral receção da sua perspectiva face à questão da relação entre natural e sobrenatural, foi, de facto, o processo que compreende o período entre a publicação de *Sobrenatural. Estudos históricos* (1946) até ao acolhimento de *Agostinismo e Teologia Moderna* e *O mistério do sobrenatural* – ambas publicadas em 1965 – que expressou a abordagem direta de De Lubac a esta problemática.

⁷⁶² De Lubac, *Catolicismo*, 240.

⁷⁶³ Cf. Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 166.

⁷⁶⁴ Gomes, 166.

Pouco depois de *Sobrenatural. Estudos históricos* ter sido publicada em 1946, a obra começou logo a suscitar curiosidade dos teólogos e polémica junto dos meios tomistas, já que a obra escapava à abordagem excessivamente escolar⁷⁶⁵. As primeiras reações bruscas e críticas feitas à obra lubaquiana surgiram por ocasião da publicação do primeiro volume das séries de estudos *Théologie* e *Sources chrétiennes*, iniciativas estas promovidas pela Faculdade de Teologia de Lyon-Fourvière, na qual Henri de Lubac lecionava. Esta mesma faculdade era vista por muitos tomistas conceituados em Roma como um círculo de expressão da célebre *nouvelle théologie* – a qual recorria a um método teológico que buscava novas e outras fontes para lá das obras tomistas – e que gerou uma grande agitação e controvérsia no seio da teologia da primeira metade do século XX, uma vez que era perçecionada com um certo desdém pela neoescolástica do pós-guerra.

Neste sentido, a primeira referência crítica a *Sobrenatural. Estudos históricos* encontra-se presente num artigo de Labourdette na *Revue thomiste*, no qual esta nova forma de pensar teologicamente é criticada. No entanto, foi no mesmo ano de 1946, que foi publicado o artigo onde se verifica a crítica mais feroz e direta à obra de Henri de Lubac: denominado *La nouvelle théologie où va-t-elle* no *Angelicum* e escrito pelo tomista dominicano Garrigou-Lagrange. Este artigo acusava a *nouvelle théologie* e o teólogo jesuíta de ignorância deliberada face ao pensamento de Tomás de Aquino. Lagrange disse o seguinte em relação a Henri de Lubac: «ele chega a desinteressar-se completamente das *pronuntiata maiora* da doutrina filosófica de Tomás, ou seja, das 24 teses tomistas aprovadas em 1916 pela Sagrada Congregação dos Estudos»⁷⁶⁶. Todavia, Lagrange não ficou por aqui. Após uma tentativa de defesa de Henri de Lubac por parte de Bruno de Solages, reitor do Instituto Católico de Toulouse, o dominicano publicou dois artigos onde acusava o jesuíta de assumir uma definição de natureza pouco precisa e de pressupor um conceito de natureza «que não tem uma consistência própria e autónoma, uma vez que ele não a pode conceber sem uma ordenação intrínseca a uma finalidade sobrenatural»⁷⁶⁷. Escreveu Lagrange:

⁷⁶⁵ Cf. Francesco Vermigli, «Cinquant’anni fa “Le mystère du Surnaturel” di de Lubac: coorditane storico-teologiche di uno “chef-d’oeuvre”», *Vivens Homo* 26, n°1 (2015): 247.

⁷⁶⁶ Reginald Garrigou-Lagrange, «La nouvelle théologie où va-t-elle?», *Angelicum* 23, (1946): 133, *apud* Vermigli, «Cinquant’anni fa “Le mystère du Surnaturel”», 248.

⁷⁶⁷ Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 57.

«responderia talvez que, segundo ele, a natureza humana ou a dos anjos não diz nada de completo, de estável, que não é uma essência bem definida, com propriedades necessárias e um fim proporcionado. Mas então já não há uma natureza propriamente dita, nem, por conseguinte, o sobrenatural, visto que este só se pode definir a partir da natureza que supera».⁷⁶⁸

Por isso, diz Francesco Vermigli que «a tensão entre duas diferentes perspectivas de olhar para o "sobrenatural" depende da diferente maneira de entender "natureza"»⁷⁶⁹.

Apesar de haver quem tenha elogiado Henri de Lubac pela novidade e ousadia da sua leitura feita na sua obra de 1946, não deixaram de ser abundantes as críticas feitas ao teólogo de Cambrai, muitas delas focalizadas na conclusão da obra. De facto, muitos acusaram Henri de Lubac de ambiguidade no seu vocabulário e de colocar em causa a gratuidade do sobrenatural ao rejeitar a teoria da natureza pura e ao sublinhar a ideia de haver um desejo natural e absoluto de ver a Deus no ser humano que acabaria por sinalizar uma exigência do dom sobrenatural por parte da natureza humana: mesmo que caso esse desejo fosse absoluto porque Deus teria querido colocá-lo no ser humano na criação deste, o dom sobrenatural não deixaria de ser exigido pela natureza humana. Outros teólogos diziam que Henri de Lubac tinha acabado por confundir as ordens natural e sobrenatural na sua busca por tentar uni-los; e outros ainda afirmavam que o jesuíta se contradizia ao dizer simultaneamente que o desejo de ver a Deus era absoluto e que Deus era livre na doação da graça sobrenatural.⁷⁷⁰

Diante das críticas dirigidas à teologia de Fourvière e à sua obra *Sobrenatural*. Estudos históricos, Henri de Lubac escreveu um artigo que viria a ser publicado *Recherches de science religieuse* em 1949. Denominado *O mistério do sobrenatural*, este artigo consiste numa justificação da conclusão da obra *Sobrenatural* e como um complemento ao esboço feito neste seu livro de 1946. Importa referir que, «no artigo, de Lubac mostra-se totalmente desinteressado em replicar às acusações que lhe foram dirigidas»⁷⁷¹.

Neste texto de 1949, o teólogo jesuíta voltou a criticar a teoria dualista da natureza pura dada a sua visão infiel à Revelação nas Escrituras e na Tradição, uma vez que «ela concebe a ação divina de maneira demasiado exterior e o homem como um todo já

⁷⁶⁸ Reginald Garrigou-Lagrange, «La nouvelle théologie où va-t-elle?», *Angelicum* 23, (1946): 297, *apud* Vermigli, «Cinquant'anni fa "Le mystère du Surnaturel"», 248.

⁷⁶⁹ Vermigli, «Cinquant'anni fa "Le mystère du Surnaturel"», 248.

⁷⁷⁰ Cf. Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 57-58.

⁷⁷¹ Vermigli, «Cinquant'anni fa "Le mystère du Surnaturel"», 249.

constituído fora da relação com Deus»⁷⁷². Rejeitando a separação entre o divino e o humano, Henri de Lubac recordou a importância de lembrar que ambos são distintos, daí vincar neste artigo a diferença entre o dado natural da criação – chamado de *datum optimum* – e o dom perfeito da graça sobrenatural – *donum perfectum*.

Após a promulgação da encíclica de Pio XII *Humani Generis* em 1950 deu-se a consequente retirada de obras como *Sobrenatural*, mas também *Corpo Místico* e *Conhecimento de Deus* das bibliotecas e livrarias e, no mesmo ano, Henri de Lubac foi proibido de lecionar em Fourvière, por decisão do Provincial Geral dos jesuítas⁷⁷³.

Já depois de ter sido nomeado por João XXIII como consultor da Comissão Teológica Preparatória do II Concílio do Vaticano e após ter assumido o papel de consultor da Comissão Teológica, Henri de Lubac escreveu duas obras fundamentais na sua reflexão acerca da questão em torno da relação entre sobrenatural e natural: *Agostinismo e Teologia Moderna* e *O mistério do sobrenatural*. Ambos publicadas em 1965, estes dois livros são mencionados pelo teólogo francês como «dois gémeos»⁷⁷⁴. Os dois nascem na mesma etapa de vida de Henri de Lubac e ambos brotam da mesma origem: os dois foram inspirados por um intuito do jesuíta de uma reedição da obra *Sobrenatural*, agora alimentada por uma resposta já maturada face às críticas feitas a este livro; por novos estudos entretanto publicados sobre o tema; e por novos textos sugeridos por colegas de Henri de Lubac e que antes não tinham sido mencionados ou explorados pelo jesuíta. Quer *Agostinismo e Teologia Moderna*, quer *O mistério do sobrenatural* nasceram com o objetivo de Henri de Lubac mostrar que mantinha as convicções anteriores expressas em *Sobrenatural* e no artigo de 1949, mas que agora novos textos, quer de investigações mais recentes, quer escritos mais antigos, confirmavam e corroboravam a posição do autor de Cambrai.

No entanto, embora as duas obras de 1965 tivessem uma dimensão de continuidade face ao trabalho feito anteriormente por Henri de Lubac, também possuíam uma descontinuidade face, por exemplo, a *Sobrenatural*: ambos os livros foram escritos num contexto bem diferente em relação à obra de 1946. O contexto sociocultural e também

⁷⁷² Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 58.

⁷⁷³ Apesar desta decisão tomada em 1950, Henri de Lubac já não lecionava em Fourvière desde 1940.

⁷⁷⁴ Cf. Henri de Lubac, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, 124, apud Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 77.

eclesial da década de sessenta, estava a colher, segundo o jesuíta, os frutos amargos da perspectiva separatista da teoria dualista da natureza pura alimentada na academia:

«Se a tese dualista, melhor dizendo, separatista esgotou o seu destino nas escolas, talvez ela comece só agora a produzir os seus frutos mais amargos... ela continua mais do que nunca a espalhar-se no terreno da ação prática. Querendo proteger o sobrenatural de toda a contaminação, uma certa teologia tinha-o, com efeito, exilado, fora da vida do espírito como da vida social, e o campo ficava livre para a invasão dos laicismos».⁷⁷⁵

Por outro lado, a diferença de contextos encontra-se expressa também na maneira como *Agostinismo e Teologia Moderna* e *O mistério do sobrenatural* foram acolhidos em Roma e nos círculos teológicos: na senda e no entusiasmo do período pós II Concílio Vaticano, as reações aos dois livros foram bastante positivas e até alguns teólogos que outrora tinham criticado *Sobrenatural*, olharam para «estes dois novos volumes com uma atitude completamente diferente, mesmo se julgam que o problema colocado em 1946 permanece».⁷⁷⁶

Se *Agostinismo e Teologia Moderna* consiste numa reprodução da primeira parte do *Sobrenatural*, mas com o acrescento de novos textos que a suportam, *O mistério do sobrenatural* também expressa o método histórico que caracteriza Henri de Lubac e também não altera a estrutura, a doutrina e a visão que o autor tinha transmitido em *Sobrenatural* e no artigo de 1949. No entanto, *O mistério do sobrenatural* «apresenta-se marcado por uma preocupação teórica»⁷⁷⁷ que importa ter em conta para compreender a visão integral e os contributos de Henri de Lubac diante da questão da relação entre natural e sobrenatural.

«Para evitar as consequências nefastas do dualismo prático entre fé e a vida, o P. de Lubac pôs em relevo a ideia bíblica do homem feito à imagem e semelhança de Deus, ideia paradoxal que revela o homem como mistério aberto ao *Mistério sobrenatural*. Esta ideia será desenvolvida ao longo do livro, *O mistério do sobrenatural*»⁷⁷⁸.

Uma breve menção à influência de Henri de Lubac no II Vaticano na teologia católica pré e pós conciliar já foi realizada anteriormente nesta investigação. Todavia,

⁷⁷⁵ De Lubac, *Le mystère du surnaturel*, 15.

⁷⁷⁶ Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 78.

⁷⁷⁷ Gomes, 79.

⁷⁷⁸ Gomes, *Cristianismo e Humanismo*, 79.

importa referir que atualmente, não só permanecem impulsos de recuperação e exploração dos contributos dados por Henri de Lubac – perspetivados agora à luz dos tempos atuais –, mas também críticas negativas à sua abordagem.

Em relação às críticas negativas feitas à abordagem teológica de Henri de Lubac no que diz respeito à questão da relação entre natural e sobrenatural, importa referir que esta investigação não procura debruçar-se de modo exaustivo acerca desta temática da sua complexidade. Pelo facto de ser algo recente e dizendo respeito a um processo que ainda a decorrer e a acontecer, esta investigação apenas pretende fazer uma breve menção à existência de críticas negativas atuais face à leitura feita por Henri de Lubac. Todavia, o que pode ser referido com algum grau de segurança é que existem autores que acusam o teólogo francês de adultério face ao pensamento original de Tomás de Aquino. Estes mesmos autores defendem a mesma teoria da natureza pura criticada por Henri de Lubac.

De facto, atualmente existe ainda um conjunto volumoso de defensores da teoria da natureza pura como sendo aquela que, ao contrário da tese lubaquiana, consegue salvaguardar a gratuidade sobrenatural: «parece que, nos círculos teológicos anglo-saxónicos, o debate em torno do sobrenatural é reavivado pelas posições radicais assumidas pelo movimento de Cambridge denominado “Ortodoxia Radical”, que reivindica indevidamente o teólogo francês».⁷⁷⁹ Se é verdade que autores como Raúl Berzosa Martínez defendem que o «[...] sobrenatural, para Santo Tomás, é certo que designava a visão de Deus, isto é, o fim do homem, mas também designava os “meios ou auxílios sobrenaturais” para alcançar este mesmo fim»⁷⁸⁰, outros como Guy Mansini apresentam

⁷⁷⁹ Marie-Gabrielle Lemaire, «Henri de Lubac dans la théologie contemporaine (1991-2016). Fécondité et actualité d’une pensée», *Gregorianum* 97, n.º 1, 2016: 15-16. Steven Long, *Natura pura. On the Recovery of Nature in the Doctrine of Grace* (New York: 2010). Bernard Mulcahy, *Aquinas’s Notion of Pure Nature and Christian Integralism of Henri de Lubac: Not Everything is Grace* (New York: Theology and Religion, 2011). É possível encontrar dados sobre os círculos tomistas de geografia anglo-saxónica que exploram a visão lubaquiana da questão da relação entre natural e sobrenatural em Karl Neufeld, «Unmittelbarkeit von Schöpfer und Geschöpf: Surnaturel - Bezug zur Welt und *Radikale Orthodoxie*», *Gregorianum* 97, n.º 1 (2016): 51-78; ou Nicholas Healy, «Henri de Lubac on Nature and Grace», *Communio International Catholic Review* 35, n.º 4 (2008) [sem referência de páginas]. Aqui são citados livros e artigos a ter em conta. A título de exemplo: Lawrence Feingold, *The Natural Desire to See God According to St. Thomas Aquinas and His Interpreters* (Roma: 2001). David Braine, «The Debate Between Henri de Lubac and His Critics», *Nova et Vetera* 6 (2008): 543-390. Reinhard Hütter, «*Desiderium Naturale Visionis Dei-Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas*: Some Observations about Lawrence Feingold’s and John Milbank’s Recent Interventions in the Debate over Natural Desire to See God», *Nova et Vetera* 5 (2007): 81-73. Acerca desta temática da visão escolástica da Ortodoxia Radical pode ser encontrada uma recente síntese em Jason Mitchell, *Aquinas’s Theology of Grace: Metaphysics and the New Perspective* (Charlotte, Spirit of Wisdom Press, 2024). Uma resposta dada à Ortodoxia Radical pode ser encontrada em Rupert Johannes Mayer, «Man Is Inclined to His Last End by Nature, though He Cannot Reach It by Nature but Only by Grace. The Principle of the Debate about Nature and Grace in Thomas Aquinas, Thomism and Henri de Lubac. A Response to Lawrence Feingold», *Angelicum* 88, n.º 4 (2011): 887-939.

⁷⁸⁰ Raúl Berzosa Martínez, «“Deseo natural” en Santo Tomás según Henri de Lubac. Un capítulo básico en la renovación de la antropología teológica», *Burgense* 35, n.º 2 (1994): 506.

críticas mais acentuadas a Henri de Lubac. Efetivamente, no seu artigo *Henri de Lubac, the Natural Desire to See God, and Pure Nature* Guy Mansini chega a referir o seguinte:

«Ora, podemos concordar com de Lubac que Caetano destrói a tensão e deixa o paradoxo passar despercebido ao negar que o desejo seja verdadeiramente natural. De Lubac [...] não a mitiga também? Sim. Fá-lo quando se abstém de dizer que a visão é gratuita, não apenas no que diz respeito a uma natureza racional ou intelectual criada “em geral”, mas em relação a esta, à nossa natureza humana concreta e de facto dada [...] Nós próprios poderíamos ter sido nós próprios e, no entanto, não sermos chamados à amizade com Deus».⁷⁸¹

Já Lawrence Feingold acusa Henri de Lubac de deturpar o autêntico sentido dado por Tomás de Aquino ao pressupor que o desejo natural de ver a Deus se encontra orientado para um fim sobrenatural e não conatural. Segundo Feingold, o Aquinate não refere que esse desejo corresponda a uma inclinação natural para Deus e, ao contrário de Lubac, o escolástico americano que apenas se dá uma orientação da natureza humana para uma finalidade sobrenatural aquando do acolhimento da graça santificante por meio da celebração do sacramento do batismo. Por outro lado, para Feingold, a graça é adicionada à natureza do homem conferindo-lhe uma orientação para um fim que está acima dessa mesma natureza.⁷⁸²

Apesar de haver quem não tenha uma perspetiva semelhante à de Henri de Lubac, há, todavia, autores que defendem a mesma abordagem do jesuíta e procura evidenciar o seu contributo para a teologia cristã. Apenas como título de exemplo tem-se Marie-Gabrielle Lemaire, a qual recorda o contributo de Henri de Lubac para a prevenção face ao perigo de separação entre natural e sobrenatural, perigo esse no qual a teoria da natureza pura tropeçou. Referindo-se a esta, Lemaire escreve:

«Ao mostrar as possíveis implicações sociais e políticas da opção tomada em favor da afirmação de uma orientação fundamental do ser humano para Deus, ou a hipótese de uma dupla finalidade humana, natural e sobrenatural, este movimento não mantém, no entanto, suficientemente a distinção entre as ordens natural e sobrenatural. Uma leitura atenta do *Surnaturel* do Padre de Lubac e dos seus correlatos posteriores, porém, previne contra este erro».⁷⁸³

⁷⁸¹ Guy Mansini, «Henri de Lubac, the Natural Desire to See God, and Pure Nature», *Gregorianum* 83, n.º 1 (2002): 98-99.

⁷⁸² Cf. Mitchell, *Aquinas's Theology of Grace*, 76-77.

⁷⁸³ Lemaire, «Henri de Lubac dans la théologie contemporaine», 16.

CONCLUSÃO

Com a elaboração desta dissertação, procurou-se investigar o modo como a tradição teológica cristã entende a relação entre natural e sobrenatural, a fim de se compreender a importância e influência desta questão no modo de se acolher, ler e perspetivar o mundo, a humanidade e Deus, bem como as relações entre eles tecidas.

Constituindo-se como uma investigação reflexiva e simultaneamente uma introdução à questão oferecida ao leitor desta mesma dissertação, este trabalho foi estruturado de modo a proporcionar um olhar panorâmico sobre a problemática. Neste sentido, numa primeira parte, optámos por um itinerário histórico, partindo dos fundamentos bíblicos e patrísticos e percorrendo a Idade Média e a Modernidade para compreender as bases a partir das quais se deu a reflexão teológica contemporânea. De entre os autores que se debruçaram sobre a questão, escolhemos por analisar, numa segunda etapa desta investigação, a reflexão de Henri de Lubac dado o seu forte contributo para a problemática e dadas as chaves de leitura nele oferecidas para possíveis reflexões atuais sobre a problemática e sobre as suas consequências para a vida da Igreja e do mundo hodiernos.

Consideramos que as vantagens da leitura desta investigação não se reduzem aos seus resultados, e mais do que elencar todos eles nesta conclusão, acreditamos que os benefícios da mesma se descubrem verdadeiramente pelo processo de elaboração, leitura e diálogo desta dissertação com outras linguagens e outros trabalhos.

Todavia, atestamos que esta investigação permitiu chegar a determinados dados que se mostram como possíveis eixos impulsionadores de futuras reflexões e como elementos que constituem um terreno fértil de intuição teológica para ler e compreender o mundo e a humanidade atuais de modo teológico e, na esperança cristã, de modo teologal.

Com efeito, verificou-se que o modo como se assume o natural, o sobrenatural, e a relação entre ambos, depende do âmbito a partir dos quais eles são considerados: tomar a noção de natural e/ou sobrenatural num e a partir de um enquadramento ontológico-metafísico que vale por si mesmo conduz a visões teológicas, antropológicas e cosmológicas que, por um lado, separam, desligam e dividem natural e sobrenatural (dualismo); e que, por outro, confundem, misturam e fundem natural e sobrenatural (monismo). Em ambos paradigmas aparentemente contraditórios e sem ligação um com

o outro, verifica-se a impossibilidade de uma relação entre natural e sobrenatural, visto que ou um ou o outro ficam anulados: ou o sobrenatural se torna uma projeção do natural (como acontece no dualismo), ou o natural fica anulado e diluído pelo sobrenatural (monismo). Isto impossibilita uma relação harmoniosa entre ambos, já que permanece apenas um deles, encerrado nos seus limites e na sua autossuficiência.

Pelo percurso histórico elaborado na Parte I e pela reflexão de Henri de Lubac em torno da teoria da natureza pura na Parte II, apurámos que uma noção autónoma de natural e de sobrenatural assente numa ontologia autossuficiente e fechada em si foi nascendo de modo gradual, mas não-linear dentro da teologia católica.

Na Patrística a natureza era entendida numa abertura essencial uma vez que a ontologia era assumida a partir de um e num contexto histórico-salvífico (embora de modo pontual e excecional surjam alguns nomes que tenham contribuído para a fermentação de uma leitura autossuficiente de natureza). Em grande parte do período medieval ainda se assumia natureza e graça, natural e sobrenatural, na lógica da união marcada por coordenadas semelhantes aos quatro advérbios negativos de Calcedónia (sem mistura, sem confusão, sem separação, sem divisão) – apesar de já se notar algum encerramento da noção de natureza. No entanto, foi sobretudo a partir de deficientes interpretações tomistas – e portanto, dentro da teologia católica – na Baixa Idade Média e na Modernidade que se deu uma crescente autonomização da natureza e uma separação entre esta e o sobrenatural.

Em contrapartida, pela análise dos fundamentos bíblicos explorados na Parte I e recuperados por Henri de Lubac (Parte II), é possível depreender a resposta à pergunta que motivou a elaboração desta dissertação, a saber, a radicalidade e originalidade da autêntica visão cristã sobre a relação entre natural e sobrenatural. Nesta visão, estes são assumidos a partir da experiência discipular do Cristo Ressuscitado – critério a partir do qual se parte para uma releitura de Deus, do homem e de toda a realidade. Assim sendo, quer o natural quer o sobrenatural são lidos na ótica cristã num contexto salvífico, agápico, relacional, pessoal e proexistente. O natural e o sobrenatural não são assumidos a partir de um contexto ontológico-metafísico autossuficiente, mas sim salvífico onde, sim, essa ontologia e essa metafísica surgem pela, na e para a salvação acontecida no âmbito da relação proexistente. Assim sendo, o natural e o sobrenatural relacionam-se dentro de uma união agápica marcada pelas quatro coordenadas soteriológicas de cariz relacional, pessoal e proexistente que colhem a lógica neotestamentária e calcedoniana

de entender esta união – proporcionada pelo sobrenatural e na qual o natural é finalizado, plenificado e na qual o natural é o que está chamado a ser.

- 1) Novidade permanente: sem mistura;
- 2) Santidade (absoluta transcendência): sem confusão;
- 3) Intimidade (radical imanência): sem separação;
- 4) Solidariedade (proexistência definitiva): sem divisão.

Pela leitura desta investigação, verifica-se que é no âmbito destas coordenadas que é possível captar o modo como se dá a descoberta cristã do natural e do sobrenatural como sendo termos que dizem, em primeira instância, posicionamentos de uma união, agentes de relação agápica e de essência relacional proexistente. Por isso, estas quatro coordenadas permitem captar o modo como se dá a união entre as Pessoas da Santíssima Trindade; entre a Santíssima Trindade e a Humanidade; a união a que todas as pessoas humanas estão chamadas a viver; a união entre a humanidade e a criação; o “já” e o “ainda não” do tempo escatológico; entre outras. Estas coordenadas marcam e dizem a própria continuidade e a descontinuidade de cada uma destas uniões face às outras – daí, por exemplo, a importância de Henri de Lubac para não se tomar a natureza humana de modo unívoco à natureza de outros reais criados: entre o ser humano e Deus, entre o ser humano e a criação, há sempre descontinuidade e continuidade dentro de uma união marcada por estas quatro coordenadas.

No fundo, estas coordenadas marcam e dizem o ambiente e o contexto relacional salvífico, agápico, pessoal e proexistente a partir do qual devem ser lidas as diversas dimensões do real numa ótica cristã. Tudo está chamado a existir numa *ek-sistência*, numa proexistência crística. Todo o *ser é ser-para*, *ser* em abertura, *ser* que existe pela, na e para a graça de se deixar dizer e finalizar por uma Alteridade no existir para esta Alteridade.

É dentro deste enquadramento que se explica toda a reflexão lubaquiiana em torno da relação natural-sobrenatural: não existe uma ordem natural fechada em si mesmo, autossuficiente que pode atingir o seu fim (natural) dentro dos seus limites e por si mesma. Existe um *desejo natural de ver a Deus no homem* dada esta abertura intrínseca da natureza humana e de todo o real à alteridade. E isto visto que tudo está chamado, por

uma essência dada na e por graça, ao movimento ativo, dinâmico e vital da relacionalidade crística e agápica: toda a existência acontece pela, na e para uma existência, uma proexistência: ser desde, no e para o *outro* ao deixar-se gratuitamente existir e finalizar pelo *outro* num *pathos* acontecido à imagem de Cristo. Descobre-se, portanto neste ambiente relacional, um possível contexto saudável para, dentro de uma teologalidade, se descobrirem chaves de leitura para compreender ativa e humildemente a humanidade e o mundo ao jeito discipular e batismal.

Acreditamos que esta investigação traz desde, na e para a teologia atual, alguns contributos.

Em termos metodológicos, consideramos que a apresentação do percurso histórico da Parte I desta investigação permite ao leitor aceder a uma propedêutica da questão da relação entre natural e sobrenatural, o que disponibiliza um olhar panorâmico (mas com algum detalhe) sobre o itinerário evolutivo da questão ao longo da história.

Neste sentido, ter este panorama em mente quando se parte para a contemporaneidade da Parte II proporciona um olhar mais maduro e mais capaz para uma melhor compreensão da importância e da amplitude dos contributos dados por Henri de Lubac. Efetivamente, este autor na sua reflexão sobre a problemática escreve e pensa de um modo mais livre, pressupondo que os seus leitores têm esse panorama já conhecido e assimilado. A reflexão lubaquiana tem a brilhante capacidade de construir pontes de inter-relação e de comparação entre autores e correntes de pensamento – por exemplo, em *O mistério do sobrenatural* são frequentes as ligações que o teólogo francês faz entre Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino; ou entre a teoria tardo-medieval e moderna da natureza pura e o platonismo, o neoplatonismo, muitas vezes com referências a correntes hinduístas e budistas; entre outras ligações. Assim, quisemos proporcionar ao leitor deste trabalho um olhar panorâmico e histórico para que possa entrar na linguagem e raciocínios lubaquianos com uma estrutura mais robustecida. Para além disso, o itinerário histórico da Parte I aborda não só autores e correntes de pensamento mencionados por Henri de Lubac nas suas obras onde ele se dedica mais diretamente à questão da relação entre natural e sobrenatural, mas também refere e explora outros nomes e outras correntes que também influenciaram, direta ou indiretamente, o desenvolvimento da abordagem face à problemática ao longo da história.

Em termos de conteúdo propriamente dito, consideramos que esta investigação possibilita uma introdução a possíveis vias de acesso ao processo renovação do olhar

teológico diante dos quatro advérbios negativos de Calcedónia – aqui situados, não numa ontologia estática, mas numa ontologia aberta e inserida num âmbito salvífico, soteriológico, dinâmico. Estes mesmos advérbios surgem associados e alicerçados a outros registos de linguagem baseados num contexto neotestamentário, que nos parecem mais relacionais e dinâmicos, como o da *novidade permanente na relação*; o de absoluta *alteridade*; o de *intimidade* (radical imanência); ou o de *solidariedade* proexistente.

Para além de todos estes elementos referidos em jeito de síntese, consideramos igualmente que a importância e das implicações deste estudo para a teologia atual se exprimem nas chaves de leitura que esta investigação possibilita, permitindo que esta não valha por si mesma, mas pelas aberturas e pelos possíveis diálogos que ela impulsiona com outros trabalhos, outras esferas da teologia, bem como outras áreas do saber e abordagens do real.

Com efeito, é verdade que o dualismo e o monismo já não são dominantes formalmente na teologia atual na forma como perspectiva a relação entre natural e sobrenatural e o debate, se não estiver já encerrado, já não está, pelo menos, na linha frente das discussões teológicas. No entanto, o estado do mundo e da Igreja nos dias de hoje clama cada vez mais por um olhar renovado diante da questão da relação entre natural e sobrenatural.

Como expressão disso mesmo dentro do mundo académico, emergiu a necessidade de apresentar urgência e a atualidade da problemática no recente Colóquio internacional focado na comemoração dos sessenta anos da publicação de *O mistério do sobrenatural* de Henri de Lubac Denominado *A teologia do sobrenatural de Henri de Lubac* e organizado pela Faculdade de Teologia da Universidade Pontifícia Gregoriana em 28 e 29 de maio de 2025, este colóquio juntou estudiosos que foram convidados a mencionar vários desafios teológicos, pastorais, eclesiais e sociais intimamente relacionados com a teologia da relação natural-sobrenatural explorada por Henri de Lubac.

Sob o ponto de vista da renovação pastoral da Igreja Católica pelo atual movimento sinodal, Thomas Remy apresentou no Colóquio *A teologia do sobrenatural de Henri de Lubac* um conjunto de *Desafios pastorais da teologia do sobrenatural*⁷⁸⁴. Segundo Remy,

⁷⁸⁴ Cf. Thomas Remy, «Enjeux pastoraux de la théologie du Surnaturel», em *Colloque international «La théologie du Surnaturel d'Henri de Lubac»*, celebrado na Pontifícia Università Gregoriana (de 28 a 29 de Março de 2025), disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=qCeUGryLH3U&list=PL0OnbX3C2yovvHtl0YtwZNW-gpKT32j1x&index=6>, acessado a 20 de Junho de 2025.

esta não é uma filosofia abstrata, mas diz respeito diretamente à vida cristã e à sua missão. Neste sentido, Alban Massie na sua exposição *A atualidade da eclesiologia lubaquiana à luz da sua teologia do sobrenatural*⁷⁸⁵ mostra a importância desta para a renovação eclesial no atual contexto de redescoberta mais incisiva da sinodalidade no âmbito católico. Por um lado, ajuda a entender a sinodalidade como expressão eclesial do dinamismo da graça que une e faz cooperar a diversidade dos membros do Corpo de Cristo alertando para os perigos atuais de visões que separam ou fundem natural e sobrenatural. Como exemplos, são referidos o neopelagianismo e nestorianismo eclesiológicos que esquecem a dimensão teândrica da Igreja e que se traduzem num ativismo imanentista e autossuficiente; bem como o monofisismo eclesiológico que esquece a dimensão humana da Igreja e que esta é formada por pecadores em processo de *metanoia*. A redescoberta da teologia da relação entre natural e sobrenatural contribui para a manutenção dinâmica da compreensão teândrica da Igreja – fundamento para uma eclesiologia sinodal fiel à sua vocação.

Já Elie Ayroulet intui dimensões d’*A fecundidade da teologia do sobrenatural para a pregação da Igreja de hoje*⁷⁸⁶, referindo que esta teologia contribui para evitar uma pregação desencarnada, desconectada das realidades humanas reais e não inculturada. Por outro lado, Ayroulet refere que a pregação fortalece a sua dimensão mistagógica num contexto de uma Igreja que está chamada a reaprender a sacramentalidade vital e a vida sacramental da Iniciação Cristã.

Relacionado com esta dimensão, que renovação pode ser dada à sacramentologia a partir desta teologia da relação entre natural e sobrenatural? Se, por revelação, captamos o sobrenatural como sendo proexistente em si e para o natural enquanto *ser para o outro* num movimento de amor, de doação, então que consequências para a sacramentologia atual provoca uma leitura da presença sacramental enquanto realidade que consiste, em primeira instância, no máximo e absoluto ponto desse movimento ativo de *ser-para*? Sendo a presença sacramental o ponto em que o ser-para se torna constante, infinito, total,

⁷⁸⁵ Cf. Alban Massie, «L’actualité de l’ecclésiologie lubacienne au regard de sa théologie du Surnaturel», em *Colloque international «La théologie du Surnaturel d’Henri de Lubac»*, celebrado na Pontificia Università Gregoriana (de 28 a 29 de Março de 2025), disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=uIMlqrHay6Q&list=PL0OnbX3C2yovvHtl0YtwZNW-gpKT32j1x&index=6>, acessado a 20 de Junho de 2025.

⁷⁸⁶ Cf. Elie Ayroulet, «La fécondité de la théologie du surnaturel pour la prédication de l’Eglise aujourd’hui», em *Colloque international «La théologie du Surnaturel d’Henri de Lubac»*, celebrado na Pontificia Università Gregoriana (de 28 a 29 de Março de 2025), disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=uIMlqrHay6Q&list=PL0OnbX3C2yovvHtl0YtwZNW-gpKT32j1x&index=5>, acessado a 20 de Junho de 2025.

que mudanças de linguagem podem ser feitas num ensino que sublinhe o princípio da encarnação, que mostra que o sobrenatural se revela e se realiza no e pelo natural dentro desta lógica agápica, dinâmica e relacional? Que registo de linguagem sacramental pode a Igreja assumir de modo a falar de uma imanência salvífica e pessoal ao invés de uma imanência situada numa ontologia estática e autossuficiente? Que esforços podem ser feitos de modo a falarmos em Igreja de uma presença vital, ativa e real porque diz um movimento de construção de uma intimidade entre divino e humano e entre relacionáveis?

Nesta mesma linha de pensamento, diz José Maria Galván a respeito das consequências da reflexão lubaquiana sobre a relação natural-sobrenatural para a vida da Igreja:

«No fundo, a certeza da razão acompanhada obriga a sair de si e a encontrar o “outro” que funda a possibilidade de companhia. Esta necessidade de transcendência é, definitivamente, um novo descobrimento da questão metafísica, com a qual se trata de assegurar como o que me é transcendente pode ser, por sua vez, destino do meu ser em novidade de vida. Dito de outra forma, há que descobrir o nexó referencial com o transcendente que permita interpretar o eu e o não-eu como realidades relacionais».⁷⁸⁷

Continua José Maria Galván:

«Henri de Lubac não respondeu a estas questões, mas colocou com força inaudita as perguntas, indicou o caminho que o crente deve recorrer para se abrir à resposta e colocou em relação o conteúdo da fé cristã sobre o homem com os enigmas que a modernidade punha [...] A sua intensão pode-se resumir como a construção de uma antropologia calcedoniana, fundada sobre a distinção e a unidade entre natureza e a sobrenatureza».⁷⁸⁸

De facto, anteriormente referiu-se que uma das eventuais vantagens desta investigação diz respeito à sua capacidade de preparar o terreno lógico para se assumir uma linguagem mais dinâmica e relacional na forma como falamos do natural, do sobrenatural e da relação entre ambos. Mas associada a essa preparação encontra-se uma leitura dos sinais dos tempos: o mundo está diferente em muitos aspetos e hoje evidencia-se uma urgência de mudança de registo de uma perspetiva ontológico-metafísica *per se* para uma perspetiva mais salvífica, dinâmica e relacional:

⁷⁸⁷ José Maria Galván, «H. de Lubac: el misterio del hombre en el misterio de Dios», *Anuario Filosófico* 39, n.º 1 (2006): 175.

⁷⁸⁸ Galván, «H. de Lubac», 176.

«Nos nossos dias tudo parece levar a uma mudança de consideração do transcendente: enquanto na modernidade não se podia entender a transcendência mais que um âmbito de domínio objetivo, agora é necessário estabelecer com ela um vínculo *relacional*». ⁷⁸⁹

Já sob o ponto de vista do contributo da teologia da relação natural-sobrenatural para a espiritualidade cristã hodierna, no mesmo colóquio, Elie Ayroulet recorda que, com o aumento do ritmo frenético e imediato do dia a dia do nosso contexto europeu, se tem assistido a traços típicos do dualismo que separa natural e sobrenatural como a fuga da condição humana; e a redução do espiritual ao humano por via do individualismo tão presente em propostas de pseudo espiritualidades ligadas ao desenvolvimento pessoal e a práticas de desvinculação do real concreto. ⁷⁹⁰ Não optando pela via do ataque a estas perspetivas, que beleza e grandeza pode a Igreja sinodal redescobrir na diferença radical da sua espiritualidade inerentemente comunitária? Que outro liberdade e modo de estar na vida podem as comunidades oferecer a um mundo onde cresce o peso e o cansaço dos ecos que exigem uma suposta necessidade de “autossalvação”?

Já Emmanuel Decaux mostra na sua exposição *Henri de Lubac. Um mestre espiritual* ⁷⁹¹, o modo como este teólogo abordou o desejo natural do homem pelo sobrenatural se apresenta fundamental hoje na missão da Igreja.

Se se o humano tem em si um desejo natural de ver a Deus, se o natural é realidade que se cumpre na abertura e por graça, que lugar damos atualmente a uma reflexão antropológica que parta da experiência do *pathos* e da teologia da *carne*? Num contexto de *sociedade do consumo* em que muitas das necessidades humanas mais antigas tem vindo a ganhar resolução e que as pessoas são alvo de constantes aliciamentos e de diversos estímulos emocionais e sensitivos, que olhar pode a Igreja atual dar à dimensão do *desejo* de modo a reconfigurá-lo, curá-lo, corrigi-lo, libertado, transformado pela fé, reorientado pela esperança que situa a história pessoal na História da salvação; e dissipado

⁷⁸⁹ Galván, 175.

⁷⁹⁰ Cf Ayroulet, «La fécondité de la théologie du surnaturel pour la prédication de l’Eglise aujourd’hui».

⁷⁹¹ Cf. Emmanuel Decaux, “Henri de Lubac, Un maître spirituel”, em *Colloque international «La théologie du Surnaturel d’Henri de Lubac»*, celebrado na Pontificia Università Gregoriana (de 28 a 29 de Março de 2025), disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=qCeUGryLH3U&list=PL0OnbX3C2yovvHtl0YtwZNW-gpKT32j1x&index=6>, acedido a 20 de Junho de 2025.

de ilusões pela caridade que renova a pessoa para a união agápica? Já dizia Henri de Lubac:

«Se não estivermos convencidos a priori, por uma visão de fé, de que existe uma certa harmonia pré-estabelecida entre a Revelação de Cristo, tomada na sua plenitude, e a secreta expectativa depositada por Deus nas profundezas do homem de todos os tempos, faltará a audácia apostólica que é a única que tem possibilidade de chegar ao homem do nosso tempo».⁷⁹²

Neste colóquio tão recente organizado pela Faculdade de Teologia da Universidade Pontifícia Gregoriana, tanto Emmanuel Decaux, como Thomas Remy e Elie Ayroulet procuram mostrar que a teologia do sobrenatural evidencia que a missão da Igreja, partindo das experiências humanas atuais como o amor ou a busca de sentido, é apresentar que todas elas apontam para o desejo mais radical do homem que é Deus – o fim último e único da existência de tudo e resposta plena a essa aspiração mais profunda. Neste sentido, que discernimento pode hoje ser cultivado nas reflexões sobre os desejos humanos diante do desejo mais interior de uma *Alteridade na alteridade* que salve? E entre os desejos humanos e as carências emocionais? Que diálogo pode a espiritualidade cristã procurar semear junto das ciências humanas como a psicologia no que diz respeito ao discernimento dos desejos?

Assim, se a missão da Igreja passa por uma curadoria do desejo, como podem os batizados cultivar a inquietação de uma vida em busca? Num mundo onde cada vez mais são frequentes mecanismos de resposta e de resolução de experiências de sofrimento pela supressão de necessidades em sociedades tecnologicamente mais desenvolvidas e posicionadas diante do advento da chamada *Inteligência Artificial (AI)* no quotidiano das populações, que reconfigurações pode a Igreja oferecer com um discurso teológico onde o sobrenatural não se define por via da projeção de ideais a fim de resolver os sofrimentos da humanidade? Como pode hoje o discurso teológico fornecer uma saúde ao mundo ao não situar a questão de Deus, não a partir do sofrimento humano, em primeira instância, mas da dimensão positiva, da experiência da saúde espiritual e do gáudio proporcionado pela Graça Agápica? Num mundo em busca de mecanismos tecnológicos cada vez mais capazes de dar *respostas* em várias sociedades, incluindo a portuguesa, que aberturas pode proporcionar uma teologia focada na *arte de perguntar*? Se a experiência cristã de

⁷⁹² Henri de Lubac, *Carnets du Council*, Vol. 2, apresentado e anotado por L. Figoureux (Paris: Éditions du Cerf, 2007), 141.

Deus se dá pelo acesso à pergunta pela salvação – não pelo enigma ontológico-metafísico (base de várias religiões pagãs alicerçadas na admiração humana diante da grandiosidade do cosmos) – que processos espirituais e reflexivos podem ser desencadeados a partir de uma experiência diante da *Pergunta da Salvação* que se dá como *Resposta* (Autorrevelação de Deus) em forma de *Pergunta* que evita tornar um outro num objeto? Que alternativas podem oferecer as comunidades cristãs ao serem sinal de um olhar diante do *outro* que o assuma com a admiração relacional que assuma como uma *pergunta*, ao invés de tomar o *outro* como uma *resposta* aos nossos anseios e carências emocionais? Num mundo onde a tentação de tornar o *outro* e cada ser humano num *produto* tem ganho força e espaço no dia a dia das gerações do nosso tempo, qual a *diferença cristã* no modo como os aprendizes de discípulos de Jesus se relacionam entre si e com as demais pessoas humanas?

Um outro ponto de vista a ter em conta no que diz respeito à importância e às aberturas dadas pelo tema desta investigação é o ponto de vista ecuménico.

No mesmo colóquio que aqui tem sido mencionado, Simon Icard na sua exposição *Sobrenatural de Henri de Lubac: história e atualidade*⁷⁹³ refere que, mesmo com o contributo da *Declaração Comum sobre a Justificação* de 1999 – tão importante para o diálogo ecuménico e para a unidade da Igreja – se tem vindo a redescobrir em obras de Henri de Lubac como *Surnaturel*, novas formas de retomar a questão da graça tendo em conta a leitura atual dos sinais dos tempos. Na verdade, trata-se de uma questão que está, verdadeiramente, ainda em aberto.

«A assunção da natureza humana pela Pessoa do Verbo que se produz na Encarnação não serve por si só para resolver o problema da relação entre natureza e graça no homem concreto. O paradoxo da finalidade ontológica orientado para o sobrenatural no homem natural continua sem resolução e continua a pedir uma maior reflexão teológica que ilumine verdadeiramente o caminho histórico do homem. Há que agradecer a De Lubac o facto de ter posto com força esta questão e ter recordado a urgência de uma resposta que, ainda que nunca será definitiva, manterá o homem em tensão escatológica até à sua plenitude em Cristo».⁷⁹⁴

⁷⁹³ Cf. Simon Icard, «Surnaturel” d’Henri de Lubac. Histoire et Actualité», em *Colloque international «La théologie du Surnaturel d’Henri de Lubac»*, celebrado na Pontifícia Università Gregoriana (de 28 a 29 de Março de 2025), Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=YHBRFs1FZ0A&list=PL0OnbX3C2yovvHtl0YtwZNW-gpKT32j1x&index=1>, acessado a 20 de Junho de 2025.

⁷⁹⁴ Galván, «H. de Lubac», 176-177.

Por outro lado, a atualidade desta investigação e as chaves de leitura que ela oferece, podem ser analisadas sob o ponto de vista do diálogo inter-religioso.

Dentro da lógica calcedoniana da relação entre natural e sobrenatural, a continuidade e a descontinuidade da fé cristã face a outras religiões diz, por um lado, que a novidade cristã acontece dentro de uma continuidade face a estas experiências religiosas. Neste sentido, acreditamos que a experiência do divino pelo acesso à *Pergunta da Salvação* – a qual se dá como *Resposta* (Autorrevelação de Deus) em forma de *Pergunta situada na Relação* – diz o verdadeiro âmago e a evidência primeira do fenómeno religioso. Assim, é dever da Igreja caminhar no diálogo com outras experiências e comunidades religiosas de forma a que todos possam caminhar em busca de algo que todos – à semelhança da fé cristã – procuram: o respeito ao divino, a fuga face queda pela idolatria, o perigo de tornar o divino num objeto. Perspetivar o divino a partir da *Pergunta* e da *arte de fazer perguntas* emerge como um possível e belo exercício conjunto que coloca todas as experiências e comunidades religiosas em diálogo, e numa igualdade que permite que todos partam de um lugar humilde enquanto buscadores, enquanto gente à escuta do divino. E isto sem que o específico de cada uma seja diluído, e sem que os batizados tenham que abdicar da fé de que é o Deus de Jesus o verdadeiro enquanto Aquele que salva.

Por fim, urge olhar para a atualidade e abertura desta dissertação sob o ponto de vista do diálogo com o mundo.

Numa vertente mais social, as quatro coordenadas da relação entre natural e sobrenatural – a novidade permanente: sem mistura; a santidade (absoluta transcendência): sem confusão; a intimidade (radical imanência): sem separação; e a solidariedade (proexistência definitiva): sem divisão – podem ser aplicadas igualmente à unidade comunitária entre os batizados e dos batizados com a humanidade. Num contexto sociopolítico de uma crescente polarização, e, portanto, de cariz dualista, que testemunho pode a Igreja dar com a sua vocação para o cultivo da unidade agápica entre os homens marcada por estas quatro coordenadas relacionais, pessoais e proexistentes?

Sob o ponto de vista do diálogo com o mundo, um outro olhar foi dado por Ilaria Morali, no colóquio *A teologia do sobrenatural de Henri de Lubac*. Esta autora tentou mostrar *A evolução do termo “natureza” e a sua relação com o sobrenatural depois do*

*Vaticano II*⁷⁹⁵ enquanto motivo de atenção teológica e eclesial hodierna, uma vez quem se a questão parece superada na teologia, a ideia de naturalizar o sobrenatural e de assumir a natureza e a existência humanas autossuficientes persiste de modo evidente na prática e no concreto da vida dos homens, cristãos ou não. O que se verificou foi que, se Henri de Lubac alertou em *Le mystère du surnaturel* para o facto de estar a acontecer no seu tempo um movimento que arrogava uma noção de natureza que era a mesma do deísmo e do ateísmo, a partir da segunda metade do século XX o conceito de natureza continuou a expandir-se e a transformar-se. Sendo atualmente evidente um desequilíbrio e uma ambiguidade ainda mais acentuados, urge hoje um renovado olhar e uma redescoberta da abordagem lubaquiana diante da relação entre natural e sobrenatural.

Neste sentido, há que ter em conta a importância da teologia da relação natural-sobrenatural para, por exemplo, o diálogo com o ateísmo.

Efetivamente, a partir do percurso histórico elaborado nesta investigação, é possível verificar que, por de trás de uma visão dualista e separatista da relação entre natural e sobrenatural (expressa dentro do contexto teológico católico, por exemplo, pela teoria da natureza pura), encontra-se a mesma noção fechada e autossuficiente de natureza a partir do qual emerge um paradigma ateísta da realidade.

De facto, se se evidencia uma leitura autossuficiente de natureza e separatista da relação entre natural e sobrenatural de modo simplesmente pontual e excepcional no período patrístico; e de modo crescente, mas não maioritário no decorrer da Idade Média, esta perspectiva tornou-se explícita e predominante quer na teologia católica, quer na teologia protestante, e também em diversas filosofias não-cristãs modernas – às quais se costuma associar uma perspectiva ateísta da realidade – sobretudo a partir da Baixa Idade Média, graças a deficientes interpretações tomistas e, portanto, dentro do contexto da teologia católica.

Nesta linha de raciocínio, ao apresentar os *Desafios pastorais da teologia do sobrenatural*⁷⁹⁶ no colóquio *A teologia do sobrenatural de Henri de Lubac*, Thomas Remy recorda que o ateísmo, mais do que uma rejeição do divino ou da fé, resulta de

⁷⁹⁵ Cf. Ilaria Morali, «L'évolution du mot "nature" et sa relation au surnaturel après Vatican II», em *Colloque international «La théologie du Surnaturel d'Henri de Lubac»*, celebrado na Pontificia Università Gregoriana (de 28 a 29 de Março de 2025), disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=EcY1zEuTnos&list=PL0OnbX3C2yovvHtl0YtwZNW-gpKT32j1x&index=2>, acessado a 20 de Junho de 2025.

⁷⁹⁶ Cf. Remy, «Enjeux pastoraux de la théologie du Surnaturel».

lacunas teológicas e antropológicas que a teologia católica atual procura corrigir. Assim sendo, que pontos de contacto pode e deve a Igreja de hoje estabelecer com perspectivas ateístas? A partir de um revigorado e atualizado modo de ler a relação entre natural e sobrenatural, que contributos pode a Igreja, na sua renovação sinodal, oferecer à reflexão de antropologias não religiosas? Ao invés de um discurso apologético e agressivo, que diálogo pode ser cultivado com o ateísmo de modo interdisciplinar a fim de se reler a realidade do homem e do mundo sob um paradigma mais dinâmico, existencial e concreto sobre o homem real e não a partir de uma noção abstrata de natureza?

Por outro lado, diante de um mundo atual no qual se levantam cada vez mais e com mais força questões antropológicas relativas às consequências da presença da chamada *Inteligência Artificial* (AI) no quotidiano de várias sociedades, incluindo a portuguesa, que proposta pode a Igreja oferecer com a sua antropologia teológica em renovação?

Neste mesmo contexto, que diálogo pode ser impulsionado com a Filosofia da Mente e da Consciência? Se a reflexão teológica é capaz de compreender o que está na base de visões antropológicas dualistas e monistas diz respeito ao modo de compreender o natural, o sobrenatural e a relação entre ambas, que contributos pode a Igreja oferecer ao mostrar a real origem e os perigos de orientações filosóficas quanto à natureza da mente e à sua relação com o corpo e o mundo? Isto em relação às orientações de pendor monista – quer idealista⁷⁹⁷ (onde há somente o mundo de natureza ideal e em que a matéria é aparente), quer fisicalista⁷⁹⁸ (onde há somente o mundo físico ou material e os estados mentais são propriedades criadas por fenómenos neurológicos e físico-químicos). E isto em relação às orientações de pendor dualista – quer substancial⁷⁹⁹ (existem duas realidades autónomas: uma física e outra mental), quer de propriedades⁸⁰⁰ (o universo é de uma única substância, física, mas existem propriedades mentais distintas das físicas).⁸⁰¹

Com efeito, sabendo da importância da maneira como o natural, o sobrenatural e a relação entre ambos são considerados, para uma visão antropológica onde se levanta a questão da relação entre o físico e o não físico, o material e o imaterial, o visível e o

⁷⁹⁷ Como idealismo de Hegel ou de Berkeley.

⁷⁹⁸ Como as teorias de tendência behaviorista/comportamentalista (Carl Hempel); a teoria da identidade mente-corpo (Gilbert Ryle); ou o eliminativismo de Mary e Paul Churchland. Cf. Gilbert Ryle, *Introdução à Psicologia. O Conceito de Espírito* (Lisboa: Moraes Editores, 1970).

⁷⁹⁹ Como as teorias epifenomenistas.

⁸⁰⁰ Como as teorias emergentistas (Michael Silberstein).

⁸⁰¹ Cf. Artur Azul, *Mente e Consciência. Filosofia e Neurociência* (Lisboa: Guerra e Paz, 2019), 36.

invisível, que contributos pode a Igreja dar no diálogo com a filosofia da mente e da consciência, a qual se tem deparado com desafios e questões absolutamente fundamentais para a atualidade? A título de exemplo de uma questão da filosofia da mente ligada à antropologia, tem-se o icónico *hard problem* assim formulado por David Chalmers⁸⁰²: como é possível que processos físicos no cérebro gerem uma experiência subjetiva (os *qualia*)?

O diálogo da teologia da relação natural-sobrenatural com a filosofia da mente tem implicações éticas e antropológicas profundas. Por exemplo, hoje é uma questão vigente a de saber «se a mente consciente tem livre-arbítrio ou vontade livre (“free will”, na expressão em inglês), ou se, pelo contrário, é apenas um epifenómeno, ou seja, algo que assiste ao desenrolar dos fenómenos físicos sem neles poder intervir».⁸⁰³ Como fica a reflexão ética diante desta problemática?

Uma outra implicação tem que ver com a noção de “eu” e de identidade pessoal:

«Ainda uma outra questão muito debatida na filosofia da mente e da consciência é a que tem que ver com o “eu” e a identidade pessoal. Quanto ao “eu”: será que este deve ser considerado uma entidade ontológica por direito próprio ou apenas um pronome pessoal referente a um sujeito corpóreo e, como tal, sem um real estatuto ontológico? Quanto à questão da identidade pessoal: como é que ela é assegurada? Com base no corpo e nos processos cerebrais ou nos processos mentais propriamente ditos ou algo diferente?»⁸⁰⁴

Associada a esta questão em torno do “eu” e da identidade pessoal, está a interrogação de saber se os processos mentais podem estender-se além do cérebro (teorias da extensão da mente). Que implicações antropológicas e espirituais são geradas a partir destas questões num contexto onde o avanço da chamada *Inteligência Artificial* tem suscitado a pergunta de saber se podem tornar-se realidade teorias ligadas às mentes coletivas, à possibilidade do “multiverso mental” pela possibilidade de criação de múltiplas simulações conscientes, entre outros?

Uma última chave de leitura a ter em conta diz respeito à ligação entre a teologia da unidade natural-sobrenatural e a teologia da criação. Num momento da história em que o cuidado do planeta clama cada vez mais atenção, importa recordar o que referiu Thomas Remy no discurso já mencionado que toda a violação da integridade humana e da criação adquire uma dimensão espiritual radical, visto que o natural não é uma realidade autónoma separada do sobrenatural, nem o mundo está desligado do espiritual.

⁸⁰² Cf. David Chalmers, *The Conscious Mind* (New York: Oxford University Press, 1996). Cf. David Chalmers, «Consciousness and its Place in Nature», em David Chalmers (Org.), *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings* (New York: Oxford University Press, 2002).

⁸⁰³ Cf. Azul, *Mente e Consciência*, 35.

⁸⁰⁴ Cf. Azul, 365-36.

Assim sendo e diante deste conjunto de desafios e chaves de leitura que esta dissertação abre, urge a necessidade de elaboração de novos trabalhos e investigações que continuem a explorar o impacto da questão da relação entre natural e sobrenatural na teologia e no diálogo com outras áreas do saber.

Esta possibilidade depreende-se também com limitações desta dissertação, a qual se constitui apenas como uma introdução: este trabalho, procura ser, efetivamente, um olhar propedêutico sobre o modo autêntico e original da teologia cristã assumir o natural, o sobrenatural e a relação entre ambos. Neste sentido, muitos outros nomes de teólogos, autores e correntes teológicas poderiam ter sido mencionados. Por exemplo, consideramos um possível trabalho de interesse aquele que explorasse com maior detalhe o impacto do crescimento de um neoplatonismo renovado no início do período renascentista, expresso por exemplo nas obras de Marsílio Ficino ou de Nicolau de Cusa. Sobretudo este último autor influenciou o modo como o natural e o sobrenatural acabariam por ser assumidos na modernidade, quer no contexto intra eclesial, quer extra eclesial. Por outro lado, uma outra proposta de possível interesse seria a de explorar o modo como o natural, o sobrenatural e a sua reflexão foram explorados pela filosofia moderna. O impacto de filósofos (alguns deles com um profundo conhecimento teológico) como Descartes, John Locke, David Hume, Kant, Schelling, Fichte, Hegel, Kierkegaard, Marx entre outros nesta problemática⁸⁰⁵. O conhecimento dos seus contributos e influências permitem uma melhor compreensão sobre o modo como o mundo atual assume consciente e/ou inconscientemente o humano, o divino, a relação entre a subjetividade e a alteridade, etc – o que é do interesse da leitura eclesial dos sinais dos tempos e de um olhar teológico sobre a realidade atual.

Outra possibilidade de futura reflexão em torno do tema desta dissertação diz respeito à Parte II. Em primeiro lugar, outros autores do renovamento teológico século XX reclamariam uma merecida menção neste trabalho. A título de exemplo, temos Hans Urs Von Balthasar e Edward Schillebeeckx ou até Louis-Marie Chauvet. Em segundo lugar, uma reflexão também ela rica seria a que explorasse o impacto da teologia lubaquiana do sobrenatural no II Concílio Vaticano. Em terceiro lugar, muita outra bibliografia ficou de fora neste trabalho: perspetivar o modo como Henri de Lubac explorou a questão noutras obras suas como o *Drama do Humanismo Ateu, Catolicismo,*

⁸⁰⁵ Esta dissertação pede, por exemplo, uma exploração do impacto de filósofos personalistas e existencialistas como Martin Buber, Gabriel Marcel ou Emmanuel Lévinas.

ou até a sua *Pequena catequese sobre a natureza e a graça*, daria uma visão mais integral da sua reflexão – neste trabalho muito circunscrita a *Natural* e sobretudo *O mistério do sobrenatural*.

No que diz respeito a um quarto e último aspeto a ter em conta, importaria explorar o desenvolvimento da problemática da relação entre natural e sobrenatural após o II Concílio Vaticano, tema esse apresentado sinteticamente, por exemplo, por Tibor Bartok no colóquio já referido – *A teologia do sobrenatural de Henri de Lubac*. Com a sua exposição intitulada *As coordenadas da questão, ontem e hoje*⁸⁰⁶ percebe-se que a problemática se soltou da linguagem escolástica e que foi reorientada para um seio cristocêntrico por meio dos contributos de Maurizio Flick, Zoltan Alszeghy e Luis Ladaria, mas também de Ignazio Sanna, Franco Giulio Brambilla ou Bernard Sesboué – contributos estes que mereceriam ser explorados por uma investigação posterior acerca do tema da relação natural-sobrenatural.

Se, por um lado, esta investigação pede continuações da sua reflexão por parte de futuras dissertações, simultaneamente, este trabalho tem um limite que diz respeito à sua longa extensão. Neste sentido, uma síntese do itinerário histórico (Parte I) seria uma oportunidade de melhorar esta investigação de modo a proporcionar uma compreensão mais fácil e direta do fio condutor do desenvolvimento do modo como natural, sobrenatural e a sua relação foi entendida na história.

Todavia, esta investigação permite ao leitor aceder a uma introdução segura ao tema da teologia da relação entre natural e sobrenatural por meio de uma análise histórica mais ampla, mas também por uma análise mais específica e localizada no autor do renascimento teológico do século XX que abordou de modo mais direto a problemática: Henri de Lubac. Por outro lado, mais do que resultados finais face à questão do modo como se assume o natural, o sobrenatural e/na relação de ambos, esta dissertação procura oferecer um ambiente (teo)lógico ao leitor que lhe permita estar aberto ao mundo, ao homem, a Deus e às suas relações com as coordenadas calcedonianas renovadas enquanto chaves de leitura de pendor relacional.

⁸⁰⁶ Cf. Tibor Bartok, «Les coordonnées de la question, hier et aujourd'hui», em *Colloque international «La théologie du Surnaturel d'Henri de Lubac»*, celebrado na Pontificia Università Gregoriana (de 28 a 29 de Março de 2025), disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=YHBRFs1FZ0A&list=PL0OnbX3C2yovvHtl0YtwZNW-gpKT32j1x&index=>, acessado a 20 de Junho de 2025.

BIBLIOGRAFIA

1. OBRAS DE CARÁCTER GERAL

- Beinert, Wolfgang (Ed.). *Diccionario de Teologia Dogmática*. Barcelona: Editorial Herder, 1990.
- Betz, Hans Dieter et al. (Eds.). *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 4ª ed., vol. 6. Tübingen: J.C. B. Mohr, 2003.
- Bouyer, Louis (Ed.). *Dictionnaire théologique*. Tournai: Desclée & Cie., 1963.
- Di Berardino, Angelo (Org.). *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*, Traduzido por Cristina Andrade, 1ª ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- Fahlbusch, Erwin et al. (Eds.). *The encyclopedia of Christianity*, Traduzido por Geoffrey W. Bromiley, 5 vols. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 2001.
- Lacoste, Jean-Yves (Ed.). *Dictionnaire critique de théologie*, 1ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- Pikaza, Xabier. *Gran Diccionario de la Biblia*, 2ª ed. Estella: Editorial Verbo Divino, 2015.

2. FONTES

2.1. Fontes Antigas, Patrísticas e Medievais

- Agostinho de Hipona. *Confissões*. PL 32, 661-868.
- Agostinho de Hipona. *Sobre os costumes da Igreja Católica e sobre os costumes dos Maniqueus*. PL 32, 1309-1378.
- Agostinho de Hipona. *Manual*. PL 40, 951-968.
- Agostinho de Hipona. *Sobre a correção e a graça*. PL 44, 915-960.
- Agostinho de Hipona. *Sobre as diversas questões a Simplicio*. PL 40, 101-148.
- Agostinho de Hipona. *Sobre a natureza e a graça*. PL 44, 217- 292.
- Aristóteles. *Física*. Madrid: Gredos, 1995.
- Boaventura. *Comentário aos quatro livros das Sentenças*. In *Opera Omnia*, vol. II, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae. Quaracchi: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1885.
- Cirilo de Alexandria. *Contra Juliano*. PG 76, 490A-1064B.
- Dídimo de Alexandria. *Sobre a Trindade*. PG 39, 269A-1086B.
- Dionísio Pseudo-Areopagita. *Sobre os nomes divinos*. PG 4, 185A-416B.
- Dionísio Pseudo-Areopagita. *Teologia Mística*. PG 3, 997A-1064A.
- Francisco Suárez. *Sobre o fim último do homem*. Em *Opera Omnia*, vol. 4, 1-372. Paris: Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, 1856.

- Gabriel Biel. *Coleção ou Epítome sobre o Mestre das Sentenças*. Edição fac-símile da edição de Tübingen de 1501, reimpressa em 1965. Disponível em Internet Archive. Acesso 25 julho 2025.
- Gregório de Nazianzo. *Discurso Sexto*. PG 35, 721A-752A.
- Guilherme de Ockham. *Escrito sobre o Primeiro Livro das Sentenças*. Opera Theologica, III. St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute, 1977.
- João Duns Escoto. *Ordenação*. Disponível em <https://www.aristotelophile.com/Books/Translations/Ordinatio%20I.pdf>. Acesso 25 julho 2025.
- João Duns Escoto. *Questões Livres*. Em Deus e Criaturas: As questões *Quodlibetal*. Traduzido por Allan B. Wolter e Felix Alluntis. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- Leôncio de Bizâncio. *Contra Nestorianos e Eutiquianos*. PG 86, 1267A-1396A
- Máximo o Confessor. *Exposição das orações dominicais*. PG 90, 871A-910C.
- Máximo o Confessor. *Questões a Talássio*. PG 90, 243A-786B.
- Orígenes de Alexandria. *Contra Celso*. PG 11, 651A-1632C.
- Pedro Lombardo. *Sentenças*. II. Traduzido por Giulio Silano. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2008.
- Platão. *A República*. Traduzido por Maria Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- Severino Boécio. *Livro sobre a pessoa e as duas naturezas*, PL 64, 1337A-1354D.
- Tomás de Aquino. *Sobre o Livro da Metafísica de Aristóteles*. Traduzido por John P. Rowan. Notre Dame, IND: Dumb Ox, 1995.
- Tomás de Aquino. *Suma de Teologia*. Vol. III. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2001.

2.2. Obras de Henri de Lubac

- De Lubac, Henri. *Carnets du concile*, t.2. Paris: Les Éditions du Cerf, 2007.
- De Lubac, Henri. *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Traduzido por Juan Costa. Madrid: Ediciones Encuentro, 1991.
- De Lubac, Henri. *Diálogo sobre el Vaticano II*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1985.
- De Lubac, Henri. *El misterio de lo sobrenatural*, Traduzido por por O. Porcel & A. Tomás. Madrid: Ediciones Encuentro, 1991.
- De Lubac, Henri. *Le mystère du surnaturel, Œuvres complètes*, XII. Paris: Les Éditions du Cerf, 2009.
- De Lubac, Henri. *Meditación Sobre la Iglesia*, Traduzido por Lázaro Sanz. Madrid: Ediciones Encuentro, 2011.
- De Lubac, Henri. *Memoria en torno a mis escritos*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2000.
- De Lubac, Henri. *Paradoxos*. Novara: L'Azione, 1959.
- De Lubac, Henri. *Petite catéchèse sur Nature et Grace*. Paris: Communio Fayard, 1980.
- De Lubac, Henri. *Surnaturel. Études historiques*. Paris: Desclée, 1991.

3. OBRAS SOBRE HENRI DE LUBAC E A PROBLEMÁTICA DO SOBRENATURAL

- Álvarez, Carlos. *Henri de Lubac et Michel de Certeau. Le débat entre théologie et sciences humaines en regard de la mystique et de l'histoire (1940-1986)*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2024.
- Berzosa Martínez, Raúl. «“Deseo natural” en Santo Tomás según Henri de Lubac. Un capítulo básico en la renovación de la antropología teológica». *Burgense* 35, n.º 2 (1994): 505-517.
- Braine, David. «The Debate Between Henri de Lubac and His Critics». *Nova et Vetera* 6 (2008): 543-390.
- Chantraine, Georges. «Henri de Lubac. Pourquoi ses Oeuvres nous parlent?». *Nouvelle Revue Théologique* 121, n.º 4 (1999): 612-629.
- Chantraine, Georges. «Paradoxe et mystère. Logique théologique chez Henri de Lubac», *Nouvelle Revue Théologique* 115, n.º4 (1993): 543-559.
- Dung, François-Xavier. *La foi au Dieu des chrétiens, gage d'un authentique humanisme. Henri de Lubac face à l'humanisme athée*. Paris: Desclée de Brouwer, 2010.
- Feingold, Lawrence. *The Natural Desire to See God According to St. Thomas Aquinas and His Interpreters*. Roma: Ave Maria University Press, 2001
- Franco, Victor. «“A Eucaristia faz a Igreja” segundo a Meditação sobre a Igreja de Henri de Lubac». *Humanística e Teologia* 22 (2001): 353-365.
- Galván, José Maria. «H. de Lubac: el misterio del hombre en el misterio de Dios». *Anuario Filosófico* 39, n.º 1 (2006): 163-178.
- García Guillén, Domingo. «Conocer a Dios en su Imagen. Una lectura de Henri de Lubac». *Scripta Theologica* 49, n.º 2 (2017): 371-402.
- Gomes, Victor. «O paradoxo do desejo de Deus no pensamento de Henri de Lubac». *Didaskalia* 32 (2002): 99-138.
- Gomes, Vítor. *Cristianismo e Humanismo. O itinerário teológico de Henri de Lubac*. Porto: Universidade Católica Portuguesa, 2006.
- Healy, Nicholas. «Henri de Lubac on Nature and Grace», *Communio International Catholic Review* 35, n.º 4 (2008):
- Hütter, Reinhard. «*Desiderium Naturale Visionis Dei-Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas*: Some Observations about Lawrence Feingold's and John Milbank's Recent Interventions in the Debate over Natural Desire to See God». *Nova et Vetera* 5 (2007): 81-73.
- Izquierdo, César. «El teólogo y su teología: Henri de Lubac y “surnaturel” (1946)». *Revista Espanhola de Teologia* 64 (2004): 483-510.
- Ladaria, Luis. «Naturaleza y gracia en Henri de Lubac». *Compostellanum* 39, n.º 1-2 (1994): 141-144.
- Lemaire, Marie-Gabrielle. «Henri de Lubac dans la théologie contemporaine (1991-2016). Fécondité et actualité d'une pensée». *Gregorianum* 97, n.º 1, 2016: 7-28.

- Madrigal Terrazas, Santiago. «Henri de Lubac y el Concilio Vaticano II: Releyendo sus *Carnets du Concile* (I)». *Estudios Eclesiásticos* 85, n.º 332 (2010): 73-117.
- Mansini, Guy. «Henri de Lubac, the Natural Desire to See God, and Pure Nature». *Gregorianum* 83, n.º 1 (2002): 89-109.
- Mayer, Rupert Johannes. «Man Is Inclined to His Last End by Nature, though He Cannot Reach It by Nature but Only by Grace. The Principle of the Debate about Nature and Grace in Thomas Aquinas, Thomism and Henri de Lubac. A Response to Lawrence Feingold». *Angelicum* 88, n.º 4 (2011): 887-939.
- Mitchell, Jason. *Aquinas's Theology of Grace: Metaphysics and the New Perspective*. Charlotte: Spirit of Wisdom Press, 2024.
- Moloney, Raymond. «De Lubac and Lonergan on the Supernatural». *Theological Studies* 69 (2008): 509-527.
- Moralia, Llaria. *Henri de Lubac*, Traduzido por José Francisco Domínguez García. Madrid: San Pablo, 2006.
- Mulcahy, Bernard. *Aquinas's Notion of Pure Nature and Christian Integralism of Henri de Lubac: Not Everything is Grace*. New York: Theology and Religion, 2011.
- Neufeld, Karl. «Unmittelbarkeit von Schöpfer und Geschöpf: Surnaturel - Bezug zur Welt und *Radikale Orthodoxie*». *Gregorianum* 97, n.º 1 (2016): 51-78.
- Russo, Antonio. *Henri de Lubac: Teologia e Dogma nella storia*. Roma: Edizioni Stadium, 1990.
- Vermigli, Francesco. «Cinquant'anni fa “Le mystère du Surnaturel” di de Lubac: coorditane storico-teologiche di uno “chef-d'oeuvre”». *Vivens Homo* 26, n.º 1 (2015): 245-270.
- Von Balthasar, Hans Urs. *Henri de Lubac. La obra orgánica de una vida*, Traduzido por Antonio-Gabriel Rosón Alonso. Madrid: Ediciones Encuentro, 1989.

4. OUTROS SUBSÍDIOS

- Abreu, Adélio. «II Concílio do Vaticano. Hermenêuticas e visões historiográficas». *Humanística e Teologia* 36, n. 1 (2015): 147-152.
- Alfaro, Juan. *Hacia una teología del progreso humano*. Barcelona: Editorial Herder, 1969.
- Azul, Artur. *Mente e Consciência. Filosofia e Neurociência*. Lisboa: Guerra e Paz, 2019.
- Blondel, Maurice. *L'Action*. Paris: 1893, edição anastática, 1950.
- Bouillard, Henri. *Blondel et le christianisme*. Paris: Editions du Seuil, 1961.
- Boulnois, Olivier. «Nature». Em *Dictionnaire critique de théologie*, ed. Jean-Yves Lacoste, 1ª ed., 786-787. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- Boulnois, Olivier. «Surnaturel». Em *Dictionnaire critique de théologie*, ed. Jean-Yves Lacoste, 1ª ed., 1112-1116. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- Bouyer, Louis. «Grâce». Em *Dictionnaire théologique*, ed. Louis Bouyer, 284-292. Tournai: Desclée & Cie., 1963.

- Campi, Emidio. *Protestantesimo nei Secoli: Fonti e Documenti, I: Cinquecento e Seicento*. Torino: Claudiana, 1991.
- Castelao, Pedro. «Antropología Teológica». Em *La lógica de la fé. Manual de Teología Dogmática*, ed. Ángel Cordovilla, 171-274. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013.
- Chalmers, David (Org.). *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Chalmers, David. «Consciousness and its Place in Nature». Em *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, org. David Chalmers. New York: Oxford University Press, 2002.
- Chalmers, David. *The Conscious Mind*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Cordovilla, Ángel (Ed.). *La lógica de la fé. Manual de Teología Dogmática*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013.
- Cordovilla, Ángel. *El misterio de Dios trinitario. Dios-con-nosotros*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012.
- Couto, António., *Como uma dádiva. Caminhos de Antropologia Bíblica*, 2ª ed. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2006.
- Faber, Eva-Maria. «Grâce». Em *Dictionnaire critique de théologie*, ed. Jean-Yves Lacoste, 1ª ed., 499-504. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- Fahlbusch, Erwin. «Grace». Em *The encyclopedia of Christianity*, ed. Erwin Fahlbusch et al., Traduzido por Geoffrey W. Bromiley, vol. 2, 450-451. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 2001.
- Ganoczy, Alexandre. «Naturaleza». Em *Diccionario de Teología Dogmática*, ed. Wolfgang Beinert, 487-489. Barcelona: Editorial Herder, 1990.
- Gasparro, Giulia Sfamini. «Dualismo». Em *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*, org. Angelo Di Berardino, Traduzido por Cristina Andrade, 1ª ed., 435-436. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- González de Cardedal, Olegario. *Cristología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017.
- Gregersen, Niels Henrik. «Natur». Em *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, ed. Hans Dieter Betz et al., 4ª ed., vol. 6, 96-103. Tübingen: J.C. B. Mohr, 2003.
- Illanes, José Luis e J Saranyana, Josep-Ignasi, *Historia de la Teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017.
- Kraus, Georg. «Gracia». Em *Diccionario de Teología Dogmática*, ed. Wolfgang Beinert, 307-316. Barcelona: Editorial Herder, 1990.
- Ladaria, Luis. *El Dios Vivo y Verdadero. El misterio de la Trinidad*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2010.
- Ladaria, Luis. *Teología del pecado original y de la gracia. Antropología teológica especial*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- Lameri, Angelo e Nardin, Roberto. *Sacramentaria Fundamentale*. Brescia: Queriniana 2020.

- Lilla, Salvatore. «Cosmo». Em *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*, org. Angelo Di Berardino, Traduzido por Cristina Andrade, 1ª ed., 349-350. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- Martina, Giacomo. *História da Igreja de Lutero a nossos dias*, I. São Paulo: Loyola, 1995.
- Martínez Sierra, Alejandro. *Antropología teológica fundamental*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- Mehedintu, Viorel. «Grace. 2. Orthodox Teaching». Em *The encyclopedia of Christianity*, ed. Erwin Fahlbusch et al., Traduzido por Geoffrey W. Bromiley, vol. 2, 452-455. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 2001.
- Mondin, Battista. *Os grandes teólogos do século XX: Teologia contemporânea*. São Paulo: Paulus, 2003.
- Pikaza, Xabier. «Dios». Em *Gran Diccionario de la Biblia*, 2ª ed., 325-326. Estella: Editorial Verbo Divino, 2015.
- Rahner, Karl. *Escritos de Teología I*. Madrid: Taurus: 1963.
- Reale, Giovanni e Antiseri, Dario. *História da Filosofia 2*, Traduzido por Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005.
- Reale, Giovanni. *História da filosofia antiga, 2*, Traduzido por Henrique Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1994.
- Reale, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão. Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas”*, Traduzido por Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- Rieger, Reinhold. «Gnade/Gnade Gottes. IV Kirchengeschichtlich». Em *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, ed. Hans Dieter Betz et al., 4ª ed., vol. 3, 1027-1032. Tübingen: J.C. B. Mohr, 2003.
- Roloff, Jürgen. «Grace. 1. Bible». Em *The encyclopedia of Christianity*, ed. Erwin Fahlbusch et al., Traduzido por Geoffrey W. Bromiley, vol. 2, 451-452. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 2001.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *La pascua de la creación. Escatología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *Teología de la creación*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1988.
- Ryle, Gilbert. *Introdução à Psicologia. O Conceito de Espírito*. Lisboa: Moraes Editores, 1970.
- Sänger, Dieter. «Gnade/Gnade Gottes. III. Neuestestament». Em *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, ed. Hans Dieter Betz et al., 4ª ed., vol. 3, 1025-1027. Tübingen: J.C. B. Mohr, 2003.
- Schoberth, Wolfgang. «Nature». Em *The encyclopedia of christianity*, ed. Erwin Fahlbusch et al., Traduzido por Geoffrey W. Bromiley, vol. 3, 711-713. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 2003.
- Simonetti, Manlio. «Calcedónia». Em *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*, org. Angelo Di Berardino. Traduzido por Cristina Andrade, 1ª ed., 246-247. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

- Simonetti, Manlio. «Monofisitas». Em *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*, org. Angelo Di Berardino. Traduzido por Cristina Andrade, 1ª ed., 956-959. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- Spieckermann, Hermann. «Gnade/Gnade Gottes. II. Alttestament». Em *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, ed. Hans Dieter Betz et al., 4ª ed., vol. 3, 1024-1025. Tübingen: J.C. B. Mohr, 2003.
- Stead, Christopher. «Ousia». Em *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*, org. Angelo Di Berardino. Traduzido por Cristina Andrade, 1ª ed., 1055-1056. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- Studer, Basilio. «Criação». Em *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*, org. Angelo Di Berardino. Traduzido por Cristina Andrade, 1ª ed., 353-354. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- Studer, Basilio. «Graça». Em *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*, org. Angelo Di Berardino. Traduzido por Cristina Andrade, 1ª ed., 638-642. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- Wagner, Harald. «Grace». Em *The encyclopedia of Christianity*, ed. Erwin Fahlbusch et al. Traduzido por Geoffrey W. Bromiley, vol. 2, 455-457. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 2001.

5. RECURSOS DIGITAIS

- Aquino, Tomás. *Suma contra os Gentios* III. Disponível em <https://www.corpusthomicum.org/scg3001.html>. Repositório digital mantido pela Universität Freiburg. Acedido em 28 julho de 2025.
- Ayroulet, Elie. «La fécondité de la théologie du surnaturel pour la prédication de l’Eglise aujourd’hui». Em *Colloque international «La théologie du Surnaturel d’Henri de Lubac»*, celebrado na Pontificia Università Gregoriana (de 28 a 29 de Março de 2025). Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=uIMlqrHay6Q&list=PL0OnbX3C2yovvHt10YtwZnw-gpKT32j1x&index=5>. Acedido a 20 de Junho de 2025.
- Bartok, Tibor. «Les coordonnées de la question, hier et aujourd’hui». Em *Colloque international «La théologie du Surnaturel d’Henri de Lubac»*, celebrado na Pontificia Università Gregoriana (de 28 a 29 de Março de 2025). Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=YHBRFs1FZ0A&list=PL0OnbX3C2yovvHt10YtwZnw-gpKT32j1x&index=>. Acedido a 20 de Junho de 2025.
- Decaux, Emmanuel. «Henri de Lubac, Un maître spirituel». Em *Colloque international «La théologie du Surnaturel d’Henri de Lubac»*, celebrado na Pontificia Università Gregoriana (de 28 a 29 de Março de 2025). Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=qCeUGryLH3U&list=PL0OnbX3C2yovvHt10YtwZnw-gpKT32j1x&index=6>. Acedido a 20 de Junho de 2025.
- Icard, Simon. «“Surnaturel” d’Henri de Lubac. Histoire et Actualité». Em *Colloque international «La théologie du Surnaturel d’Henri de Lubac»*, celebrado na Pontificia Università Gregoriana (de 28 a 29 de Março de 2025). Disponível em

<https://www.youtube.com/watch?v=YHBRFs1FZ0A&list=PL0OnbX3C2yovvHt10YtwZnW-gpKT32j1x&index=1>. Acedido a 20 de Junho de 2025.

Massie, Alban. «L'actualité de l'ecclésiologie lubacienne au regard de sa théologie du Surnaturel», em *Colloque international «La théologie du Surnaturel d'Henri de Lubac»*, celebrado na Pontificia Università Gregoriana (de 28 a 29 de Março de 2025).

Disponível em

<https://www.youtube.com/watch?v=uIMIqrHay6Q&list=PL0OnbX3C2yovvHt10YtwZnW-gpKT32j1x&index=6>. Acedido a 20 de Junho de 2025.

Morali, Ilaria. «L'évolution du mot "nature" et sa relation au surnaturel après Vatican II». Em *Colloque international «La théologie du Surnaturel d'Henri de Lubac»*, celebrado na Pontificia Università Gregoriana (de 28 a 29 de Março de 2025).

Disponível em

<https://www.youtube.com/watch?v=EcY1zEuTnos&list=PL0OnbX3C2yovvHt10YtwZnW-gpKT32j1x&index=2>. Acedido a 20 de Junho de 2025.

Remy, Thomas. «Enjeux pastoraux de la théologie du Surnaturel». Em *Colloque international «La théologie du Surnaturel d'Henri de Lubac»*, celebrado na Pontificia Università Gregoriana (de 28 a 29 de Março de 2025). Disponível em

<https://www.youtube.com/watch?v=qCeUGryLH3U&list=PL0OnbX3C2yovvHt10YtwZnW-gpKT32j1x&index=6>. Acedido a 20 de Junho de 2025.

ANEXOS

ANEXO 1

Este anexo diz respeito às obras de Henri de Lubac.

O homem diante de Deus

- 1) *Sur les chemins de dieu* (+3 artigos)
- 2) *Le drame de l'humanisme athée* (+ 1 artigo)
- 3) *Proudhon et le christianisme*
- 4) *La révélation divine*, com acrescento de *D'athéisme et sens de l'homme. une double requête de Gaudium et Spes* et *d'affrontements mystiques* (+1 escrito não publicado)

A fé cristã

- 5) *La foi chrétienne. Essai sur la structure du symbole des apotres* (+ 5 artigos)
- 6) *Mystique et mystère chrétien* (novo título): *recherches dans la foi. Trois études sur Origène, Saint Anselme et la philosophie chrétienne*, com acrescento de *Morale et mystique dans la tradition chrétienne* (escrito não publicado) e *Du fondement théologique des missions* (+ 6 artigos)

Igreja

- 7) *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (+5 artigos não publicados)
- 8) *Méditation sur l'église* (+ 4 artigos + 1 escrito não publicado)
- 9) *Paradoxe et mystère de l'église*, com acrescento de *L'église dans la crise actuelle* (+14 artigos)
- 10) *Les églises particulières dans l'église universelle*, com acrescento de *La maternité de l'église* (+10 artigos)

Sobrenatural

- 11) *Surnaturel. Études historiques*
- 12) *Le mystère du surnaturel*
- 13) *Augustinisme et théologie moderne*
- 14) *Esprit et liberté dans la tradition théologique* (novo título) (escrito não publicado em francês), acrescentado de *De petite catéchèse sur nature et grace* (+2 artigos + 1 não publicado)

Escritura e Eucaristia

- 15) *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'église au moyen âge. Étude historique* (+ 4 artigos)
- 16) *Histoire et esprit. L'intelligence de l'écriture d'après Origène* (+ 3 artigos)
- 17) *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture* (I)
- 18) *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture* (II) (+ 2 artigos)
- 19) *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture* (III)
- 20) *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture* (IV) (+1 artigo)

Budismo

- 21) *Aspects du bouddhisme. I. Christ et Bouddha. II. Amida* (+1 artigo)
- 22) *La rencontre du bouddhisme et de l'occident*

Teilhard de Chardin

- 23) *La pensée religieuse du p. Teilhard de Chardin*
- 24) *La prière du p. Teilhard de Chardin, com acrescento de Teilhard missionnaire et apologiste* (+7 artigos)
- 25) *L'éternel féminin. Étude sur un texte de Teilhard de Chardin, com acrescento de Teilhard et notre temps* (+ 1 artigo)
- 26) *Teilhard posthume. Réflexions et souvenirs, com acrescento de Blondel - Teilhard de Chardin, correspondência 1919* (+ 1 artigo)

Monografias

- 27) *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. I. de Joachim à Schelling*
- 28) *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. II. de Saint-Simon à nos jours*
- 29) *Pic de la Mirandole. Études et discussions*
- 30) (com Jean Bastaire) *Claudiel et Péguy*

Diversos

- 31) *Paradoxes (novo título): paradoxes, com acrescento de Nouveaux paradoxes et 'Autres paradoxes* (+ 4 artigos+ 1 escrito não publicado)

- 32) *Figures* (nouveau titre): *images de L'abbé Monchanin*, com acrescento de *L'abbé Monchanin et le père Teilhard de Chardin et de Trois jésuites nous parlent: Yves de Montcheuil, Charles Nicolet, Jean Zupan* (+21 artigos)
- 33) *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* (+ 2 artigos)
- 34) *Résistance chrétienne au nazisme libre* (novo título): *Résistance chrétienne à l'antisemitisme. Souvenirs 1940-1944*, com acrescento de *Fondement theologique des missions* (+ 17 artigos)
- 35) *Théologies d'occasion* (+1 artigos)
- 36) *Écrits de Jeunesse* (novo título): *mémoire sur mes vingt premières années* (póstumo), com acrescento de *Des articles du bulletin de la société Brune Tière, d'Esquisse* (não publicado), *Des articles de quod libeta et d'études de l'étudiant en théologie* (2 artigos e 6 não publicados)

Correspondências

- 37) *Maurice Blondel - Auguste Valensin I*, Correspondência 1899-1912
- 38) *Maurice Blondel - Auguste Valensin II*, Correspondência 1899-1912 (sequência)
- 39) *Maurice Blondel - Auguste Valensin III*, Correspondência 1912-1947
- 40) *Maurice Blondel - Johannes Wehrlé I*, Correspondência 1885-1938
- 41) *Maurice Blondel - Johannes Wehrlé II*, Correspondência 1885-1938 (sequência)
- 42) *Gabriel Marcel - Gaston Fessard*, Correspondência 1934-1971 (editado com Marie Rougier e Michel Sales)
- 43) *Pierre Teilhard de Chardin I, Lettres d'Égypte 1905-1908*
- 44) *Pierre Teilhard de Chardin II, Lettres d'Hastings et de Paris 1908-1914*
- 45) *Pierre Teilhard de Chardin III, Lettres intimes à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac, André Razier 1919-1955*
- 46) *Auguste Valensin, Textes et documents inédits* (apresentados com Marie Rougier)
- 47) *Lettres de monsieur Étienne Gilson*

ANEXO 2

Este anexo diz respeito às referências que Henri de Lubac faz n' *O mistério do sobrenatural* a autores que influenciaram a reflexão acerca da relação entre natural e sobrenatural.

Os números indicados referem-se à página da obra onde eles aparecem (segundo a edição usada nesta investigação). Os que se encontram entre parêntesis correspondem ao número de nota: é sinal que o nome do autor não aparece no corpo de texto, mas sim em nota de rodapé.

Os números em negrito dizem respeito às referências diretas aos autores no corpo de texto da obra.

AGOSTINHO (Santo) – 25, 34 (2), **38-39**, **41-46**, 53, **61-62**, 63 (5), 65 (6), 70, 72 (2), 78, 84, **92-94**, 108, 113 (3), 115, 116 (2), 121, 124 (2,3), **129-131**, 137, 140, **146-147**, 148 (2,4), 161, 162 (4), 167 (2), 169 (2), 170 (1), 171, 172 (4,5), 173 (1,5), 174 (4), 182 (5), 197 (5), 205 (1), 208 (1), **212-213**, 216, 223, 226, 249 (1), 260 (2), 261, 265 (4), 268 (3), 272 (3), **275-277**, 281 (2), 283 (5), 284, 286, 288 (4,5), 289 (4), 290.

AVERRÓIS – **158-159**, 254

AVICENA – 69

BAIO – 50, 73, **125-126**, 127 (1), 152 (3), 232.

PIERRE BAYLE– 282 (2)

BOAVENTURA (São) – 13 (1), 38 (5), 42 (2), 54 (2), **69-70**, 94, 113 (2), **116-117**, 118 (3,4), 120 (4), **123-124**, 125 (2), **131-132**, 133 (4), 139, 143, 146 (8), 148, 149 (5), 153, 156 (2), 173 (5), 176, 180, 181 (2), 194 (2), 197 (4), **200-201**, 223, **225-226**, 245, 253, **266-267**, 268 (2), 269, 272 (1), 282 (2), 287 (2), 288 (5)

BOÉCIO – 149 (3), 158, 188

CAETANO – **26-31**, 49, 50 (3), 52, 64 (3), 98 (5), **99-101**, 117 (6), 176 (4,5), 179, **182-193**, **196-198**, 263, **268-269**, 272 (5), 290

DIONÍSIO, o Cartuxo – 123, 153 (4), **183-184**, 185 (5), 192 (2), 207

DESCARTES – 213, 223, 284

DUNS ESCOTO – 101, 116, *118 (1)*, 129, *146 (6)*, 151, 181, *185 (1)*, 187, *189 (3)*, 196, 197, 201, *239 (6)*, 242, 244, **261-262**, 270, *272 (5)*, *273 (1)*

HUME – *214 (2)*

LEIBNIZ – 50, *91 (1)*, *241 (2)*, *254 (3)*, *282 (2,3)*, 283, *285 (1)*

MALEBRANCHE – 41, 213, *219 (3)*

MARCIÃO – 210

MARX – 203

NICOLAU de CUSA – 183, **215-216**, 250

PASCAL – *37 (4)*, 50, 123, 210, *220 (2)*

PLATÃO – 139, 157, *275 (5)*, 277, 279, *285 (8)*

SUAREZ – 26, *64 (2)*, **65-66**, **97-98**, **100-101**, *182 (4)*, 185, *186 (3)*, *188 (5)*, 189, 192, *193 (2)*, **241-245**

TOMÁS de AQUINO – **13-14** (Prefácio), *17 (2)*, *20 (4)*, *21 (3)*, 23, **25-33**, *35 (2)*, **38-39**, **45-50**, *52 (2)*, **53-59**, **61-63**, 70, *72 (2)*, *76(3)*, *77 (1)*, **82-83**, 85, **87-89**, *91 (1,2)*, **94-96**, **99-102**, *107 (1)*, *110 (1)*, *111 (2)*, 112, **116-121**, 123, *124 (3)*, 127, *129 (3)*, 133, **135-137**, **139-141**, **142-143**, **146-149**, **151-153**, 155, 158, *161 (6)*, **169-170**, *171 (4)*, *174 (6)*, **175-177**, **179-186**, **189-203**, **205-206**, 209, 214, 216, 219, 221, **223-226**, **232-236**, **238-247**, **253-255**, **258-259**, 263, **267-272**, *273 (1)*, *274 (1)*, *279 (6)*, *280 (5)*, 284, 286, *288 (5)*, 290.

ANEXO 3

Este anexo diz respeito ao número de vezes que cada autor que influenciou a reflexão acerca da relação entre natural e sobrenatural é citado por Henri de Lubac em cada capítulo da obra *O mistério do sobrenatural*.

A seguir ao nome de cada autor encontra-se um número que corresponde ao número de vezes que é citado esse nome no capítulo respetivo.

Os números a negrito e entre parêntesis retos referem-se às páginas da obra onde estão presentes e concentradas as referências diretas ao nome de cada autor.

Capítulo I – *Flux et reflux théologiques* [19-40]

Agostinho - 3 [38-39]

Boaventura - 2

Caetano – 2 [26-31]

Pascal - 1

Suárez - 1

Tomás de Aquino – 8 [25-33] [38-39]

Capítulo II – *Une hypothèse insuffisante* [41-60]

Agostinho – 2 [41-46]

Baius - 1

Boaventura - 2

Caetano - 3

Leibniz - 1

Malebranche - 1

Pascal - 1

Tomás de Aquino – 4 [45-50] [53-59]

Capítulo III – *Les deux pentes de l'hypothèse* [61-78]

Agostinho – 6 [61-62]
Avicena - 1
Baius - 1
Boaventura – 1 [69-70]
Caetano - 1
Suárez – 2 [65-66]
Tomás de Aquino – 5 [61-63]

Capítulo IV – Pour une gratuité réelle [79-103]

Agostinho – 2 [92-94]
Boaventura - 1
Caetano – 2 [99-101]
Duns Escoto - 1
Leibniz - 1
Suárez – 2 [97-98] [100-101]
Tomás de Aquino – 6 [82-83] [87-89] [94-96] [99-102]

Capítulo V – Le «donum perfectum» [105-133]

Agostinho – 7 [129-131]
Baius – 2 [125-126]
Boaventura – 8 [116-117] [123-124] [131-132]
Caetano - 1
Dionísio, o Cartuxo - 1
Duns Escoto - 3
Pascal - 1
Tomás de Aquino – 10 [116-121]

Capítulo VI – Paradoxe chrétien de l'homme [135-153]

Agostinho – 4 [146-147]

Baius - 1
Boaventura - 6
Boécio - 1
Dionísio, o Cartuxo - 1
Duns Escoto – 2
Platão - 1
Tomás de Aquino – 5 [135-137] [139-141] [142-143] [146-149] [151-153]

Capítulo VII – *Le paradoxe ignoré des Gentils* [155-177]

Agostinho - 9
Averróis – 1 [158-159]
Boaventura - 3
Boécio - 1
Caetano - 1
Platão - 1
Tomás de Aquino – 7 [169-170] [175-177]

Capítulo VIII – *Le paradoxe nié par le bon sens* [179-208]

Agostinho - 4
Boaventura – 5 [200-201]
Boécio - 1
Caetano – 3 [182-193] [196-198]
Dionísio, o Cartuxo – 4 [183-184]
Duns Escoto - 7
Marx - 1
Nicolau de Cusa - 1
Suárez - 7
Tomás de Aquino – 3 [179-186] [189-203] [205-206]

Capítulo IX – *Le paradoxe surmonté dans la foi* [209-229]

Agostinho – 4 [212-213]

Boaventura – 2 [225-226]
Descartes - 2
Hume - 1
Malebranche - 2
Marcião - 1
Nicolau de Cusa – 1 [215-216]
Pascal - 2
Tomás de Aquino – 6 [223-226]

Capítulo X – *D'une «finalité sans fin»* [231-255]

Agostinho - 1
Averróis - 1
Baio - 1
Boaventura - 2
Duns Escoto - 3
Leibniz - 2
Nicolau de Cusa - 1
Suárez – 1 [241-245]
Tomás de Aquino – 3 [232-236] [238-247] [253-255]

Capítulo XI – *Le désir inconnu* [257-272]

Agostinho - 5
Boaventura – 4 [266-267]
Caetano – 3 [268-269]
Duns Escoto – 3 [261-262]
Tomás de Aquino – 3 [258-259] [267-272]

Capítulo XII – *L'appel de l'Amour* [273-291]

Agostinho – 8 [275-277]
Bayle, Pierre - 1
Boaventura - 3
Caetano - 1

Descartes - 1

Duns Escoto - 1

Leibniz - 3

Platão - 4

Tomás de Aquino - 8

ANEXO 4

Este anexo corresponde a uma tabela que procura mostrar o número de vezes que cada autor que influenciou a reflexão acerca da relação entre natural e sobrenatural é citado por Henri de Lubac em cada capítulo da obra *O mistério do sobrenatural*.

Na primeira coluna encontram-se os nomes dos autores e na primeira linha encontram-se os números dos capítulos de *O mistério do sobrenatural*.

| CAPÍTULOS | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 | 11 | 12 |
|------------------------|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|
| Agostinho | 3 | 2 | 6 | 2 | 7 | 4 | 9 | 4 | 4 | 1 | 5 | 8 |
| Averróis | --- | --- | --- | --- | --- | --- | 1 | --- | --- | 1 | --- | --- |
| Avicena | --- | --- | 1 | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
| Baio | --- | 1 | 1 | --- | 2 | 1 | --- | --- | --- | 1 | --- | --- |
| Bayle | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | 1 |
| Boaventura | 2 | 2 | 1 | 1 | 8 | 6 | 3 | 5 | 2 | 2 | 4 | 3 |
| Boécio | --- | --- | --- | --- | --- | 1 | 1 | 1 | --- | --- | --- | --- |
| Caetano | 2 | 3 | 1 | 2 | 1 | --- | 1 | 3 | --- | --- | 3 | 1 |
| Dionísio, o Cartuxo | --- | --- | --- | --- | 1 | 1 | --- | 4 | --- | --- | --- | --- |
| Descartes | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | 2 | --- | --- | 1 |
| Duns Escoto | --- | --- | --- | 1 | 3 | 2 | --- | 7 | --- | 3 | 3 | 1 |
| David Hume | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | 1 | --- | --- | --- |
| Leibniz | --- | 1 | --- | 1 | --- | --- | --- | --- | --- | 2 | --- | 3 |
| Malebranche | --- | 1 | --- | --- | --- | --- | --- | --- | 2 | --- | --- | --- |
| Marcião | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | 1 | --- | --- | --- |
| Marx | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | 1 | --- | --- | --- | --- |
| Nicolau de Cusa | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | 1 | 1 | 1 | --- | --- |
| Pascal | 1 | 1 | --- | --- | 1 | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
| Platão | --- | --- | --- | --- | --- | 1 | 1 | --- | 2 | --- | --- | 4 |
| Francisco Suarez | 1 | --- | 2 | 2 | --- | --- | --- | 7 | --- | 1 | --- | --- |

| | | | | | | | | | | | | |
|-----------------|---|---|---|---|----|---|---|---|---|---|---|---|
| Tomás de Aquino | 8 | 4 | 5 | 6 | 10 | 5 | 7 | 3 | 6 | 3 | 3 | 8 |
|-----------------|---|---|---|---|----|---|---|---|---|---|---|---|