Globethics Repository



O triunfo da graça na gênese da teologia de Juan Luis Segundo [The triumph of grace in the genesis of theology in Juan Luis Segundo]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Mateus, Odair Pedroso
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-04 18:28:50
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155685

Cuaderno de Teología
Vol. XVI, Nº 1-2, 1997, p.21-41

O triunfo da graça na gênese da teologia de Juan Luis Segundo

Odair Pedroso Mateus

Para K.

En el plano intelectual y teológico, con él comenzó para mí lo que yo siempre entendí como mi propia "teología de la liberación"...

I. Lovaina, 1953

As palavras que acabamos de ler encontram-se no livro *Teología de la liberación - respuesta al Cardenal Ratzinger,*[1] em que Juan Luis Segundo, vale recordar, procurou demonstrar que não é fácil aproximar a teologia subjacente à "Instrução sobre alguns aspectos da teologia da libertação", tornada pública pela Congregação para a doutrina da fé em setembro de 1984, da teologia subjacente à Constituição *Gaudium et Spes*.

O pronome "ele" designa o jesuíta belga Leopoldo Malevez e, mais precisamente, o curso sobre a teologia da graça que ele ministrou em Lovaina em 1953-1954, primeiro ano dos estudos teológicos de Segundo na seção de expressão francesa da faculdade jesuíta de teologia, estabelecida a partir de 1948 em Eegenhoven-Haverlee.[2]

---

[1] Juan Luis SEGUNDO. **Teología de la liberación:** respuesta al Cardenal Ratzinger. Madrid : Cristiandad, 1985. p. 98-99.

[2] Cf. C. Dumont. L'Enseignement théologique au Collège jésuite de Louvain: Louvain 1838 - Bruxelles 1988. In: **Nouvelle Revue Théologique**, 111 (1989) 556-572.

Três breves digressões relativas à história da teologia da graça - introduzidas sucessivamente pêlos *theologumena initium fidei, natura pura* e *existential* sobrenatural (*übernatürliches Existential*) - poderão nos ajudar tanto a compreender melhor o significado da dívida declarada quanto a delimitar o terreno em que Segundo edificará seu vasto programa de uma "teologia aberta para o leigo adulto" e, assim fazendo, contribuirá decisivamente para a emergência das teologias da libertação.

II. Initium fidei

Se é verdade que, ao afirmar a universalidade do pecado original (cânones 1-3), a necessidade da graça para o cumprimento dos mandamentos (cânones 4-6) e a impossibilidade da implicância (Cânones 7-9), o XVI Concílio de Cártago dá razão a Agostinho contra Pelágio e Celéstio,[3] é verdade também que seus decretos não conseguiram lançar toda a luz - longe disso - sobre a constelação de problemas doutrinários implicados nas relações entre graça e livre arbítrio e suscitados particularmente pelo que setores da historiografia tradicional descrevem como uma certa *hybris* do voluntarismo de cenobitas e anacoretas.

Por isso mesmo, pouco antes de 430, o agostiniano Vitalis procura demonstrar, em oposição ao "Doutor da graça", que o ato por meio do qual homem e mulher dão consentimento às solicitações da benevolência divina decorre não da própria graça, mas da determinação autônoma da vontade. Mais ou menos na mesma época, os monges de Sousse reagem à "maneira enérgica pela qual Agostinho rejeitava todo mérito anterior à graça, descrevendo a fé como um dom absolutamente gratuito de Deus e extraindo desse princípio conseqüências "predestinacionistas".[4]

Cassiano, mestre do ascetismo e, portanto, do combate da vontade contra as paixões, afirma, na mesma época e na mesma linha de argumentação, que há pelo menos um momento do processo salvífico no qual opera tão-somente a liberdade da pessoa: é o momento em que começa sua boa-vontade, prevenida imediatamente, diz ele, pela graça divina. Nos passos de Vicente de Lérins, Fausto de Riez escreve, por sua vez, que "no primeiro momento de nossa justificação, Deus, para nos conferir a graça, não espera nossos atos. Ele se contenta com o fato de estarmos, de moto próprio, à sua busca".[5]

Reação às implicações lógicas e teológicas do agostinismo antipelagiano que procura, por outro lado, demarcar-se do pelagianismo, o que os modernos chamarão de "semi-pelagianismo" procura, assim, fazer valer exclusivamente a boa vontade no início da fé opondo-se, por isso mesmo, à afirmação do aniquilamento do livro arbítrio pelo

[3] G. DUMEIGE (org.). **La Foi catholique**. Paris : Orante, p. 520-526; E. AMANN. Milève (Concile de). In: **Dictionnaire de théologie catholique**. Paris : Letouzey & Ané, 1929. Tomo 10, 2. parte, col. 1752-1758.

[4] E. AMANN. "Semi-pélagiens". In: **Dictionnaire de theéologie catholique**. Tomo 14, 2ª parte, col. 1800.

[5] Id. ibid., col. 1834.

pecado original e pela concupiscência por ele engendrada, à afirmação da subordinação necessária de toda boa vontade meritória à graça de justificação, à afirmação, por fim, da predestinação *ante praevista merita*, solidária, segundo seus adversários - que não estavam errados neste ponto, segundo Karl Rahner - de uma concepção restritiva da vontade salvífica de Deus.

O sínodo provincial mais conhecido como II Concílio de Orange, reunido em 528 ou 529 e considerado, desde o século XVI, como "expressão definitiva da doutrina da Igreja sobre a graça",[6] afirma, de encontro ao "semi-pelagianismo", que a oração pela graça (cânone 3), a vontade de purificação (cânone 4), o aumento e o começo da fé bem como a atração à crença (cânone 5), o pensamento reto com vistas à salvação e à vida eterna (cânone 7) bem como a graça do batismo (cânone 8) não provêem desse "autarquismo restrito", pois o encaminhamento para a fé é, também ele, obra da graça.[7]

Voltemos a Leopoldo Malevez. De acordo com Segundo, o teólogo de Saint-Albert de Lovaina julgava que, no sínodo de Orange, o debate referia-se menos ao voluntarismo ascético desmedido ao qual acabamos de aludir e, mais, ao problema, então muito discutido, da virtude dos pagãos, o que autoriza a conclusão segundo a qual Malevez abordava o começo da fé assistido pela graça menos como instante que como processo inscrito na temporalidade.[8]

III. Natura pura

A linguagem da teologia escolástica pré-conciliar sobre a graça, que se cristaliza ao longo de polêmicas com Baio, Quesnel, Jansênio, com a "religião natural" e com o "racionalismo" - visada pela definição de Barth segundo a qual a teologia católica entende por graça a coincidência "entre uma realidade divina tida como causa e uma realidade ao mesmo tempo divina e criada, tida como efeito dessa causa"[9]- caracteriza-se especialmente pela ênfase crescente conferida à distinção entre criação e redenção, história do mundo e história da salvação, natureza e graça, natureza e sobrenatural, e mesmo natureza pura e sobrenatural.

Depois de ter dedicado os quatro primeiros capítulos de *Surnaturel - études historiques* a uma refutação agostiniana da antropologia agostiniana de Baio e de Jansênio, Henri de Lubac esboça a história da idéia e, mais tarde, do que ele mesmo chamou de "sistema de pura natureza".[10]

---

[6] K. RAHNER e H. VORGRIMLER. Orange. In: **Petit dictionnaire de théologie catholique**. Paris : Seuil, 1970. p. 328.

[7] G. Fritz. Orange (Deuxième concile d'). In: **Dictionnaire de théologie catholique**. Tomo 11, 1ª parte, col. 1087-1103.

[8] Juan Luis SEGUNDO. Op. cit., p. 99-100.

[9] Karl BARTH. **Dogmatique**. v. 1, t. 1, Genebra : Labor et Fides, 1953. p. 66; cf. também H. Mühlen. Doctrine de la grâce. In: R. Van Der GUCHT e H. VORGRIMLER (dir.). **Bilan de la théologie du Xxe siècle.** tomo II, Tournai ; Paris : Casterman, 1970. p. 373; R. WINLING. **La théologie contemporaine (1945-1980)**. Paris : Centurion, 1983. p. 98.

[10] H. de LUBAC. **Surnaturel - études historiques**. 2. ed., Paris : Desclée, 1991. p. 101-188.

Segundo de Lubac, Cajetan inspirou-se na noção aristotélica de "finalidade proporcional" para formular a idéia de *natura pura*. Ela encerra a tese, baseada na afirmação do caráter não meritório dos dons divinos concedidos ao homem supralapsário, da possibilidade - "pura possibilidade", insistirá Juan Alfaro mais tarde... - da existência de uma criatura desprovida desses dons divinos num estado hipotético anterior ao estado de inocência. Depois de Suarez, essa noção se constituirá, ao longo dos séculos, em base de sistemas teológicas fundados no postulado de uma ordem puramente natural, isto é, de uma finalidade humana autônoma, logicamente anterior e realmente diferente da "visão beatífica" ou, dito de outro modo, da finalidade "sobrenatural".

A terceira parte de *Surnaturel* chama-se "Nas origens da palavra "sobrenatural"". Nela, de Lubac procura mostrar, primeiramente, como os primeiros autores cristãos, sem abandonar o quadro tradicional do dualismo semita que distingue a criatura multiforme, material e espiritual, do criador, único, transcendente,[11] integram à expressão dos mistérios cristãos termos como "celeste", "sobreceleste", "sobrecósmico", "sobreessencial", "subresubstancial", "sobreinteligente", obtidos em particular de cosmologias antigas.[12] Ele procura mostrar, em seguida, como um primeiro sentido da noção tardia de "sobrenatural" entra na linguagem teológica através das expressões "excedentário", "acima da natureza", que convergem, por sua vez, na expressão "miraculoso".[13]

De Lubac indica, por fim, como metáforas bíblicas vestimentárias que exprimiam, segundo a exegese antiga, a condição humana em relação ao pecado e à graça - o homem da parábola do bom samaritano cujas vestes (a graça) são arrancadas pêlos malfeitores, as túnicas de pele que, por ordem de Deus, Adão e Eva devem vestir em razão do pecado - serão subsumidas, posteriormente à guinada teológica aristotélica do século XIII, no termo *superadditus*, utilizado na descrição da relação entre o acidente e a essência, entre a forma e a matéria, entre *habitus* e faculdade, de sorte que esse termo e a noção de sobrenatural se tornarão, mais tarde, não apenas recíprocos, mas, mais que isso, um, o primeiro, se constituirá em definição privilegiada do outro, o segundo.[14]

Tomás de Aquino, conclui de Lubac, "simplifica", "moderniza" uma linguagem teológica que ainda era "plenamente agostiniana"[15] ao consagrar o termo "sobrenatural" para descrever, em sua dupla acepção de miraculoso e transcendente mencionada há pouco, "tudo o que se refere mais ou menos diretamente ao domínio da salvação, ao domínio da revelação e da graça".[16]

---

[11] Id. ibid., p. 331-332.
[12] Id. ibid., p. 329-353.
[13] Id. ibid., p. 353-373.
[14] Id. ibid., p. 376-394.
[15] Id. ibid., p. 398
[16] Id. ibid., p. 400

A linguagem dualista sobre a graça que assim se constitui e se sistematiza - natureza ou *natura pura* e sobrenatural - conheceu uma longevidade admirável. Assim, quando Maurice Blondel e Joseph Maréchal já haviam lançado as bases filosóficas da crítica desse quadro teórico-teológico julgado extrinsecista na aurora da tomada de consciência do problema da secularização, julgado infrapessoal numa época em que triunfam as filosofias da existência, da pessoa e do diálogo, julgado ahistórico e insuficientemente cristocêntrico na época da renovação dos estudos bíblicos e do estratégico retorno às "fontes cristãs", Michel procura resguardar e sublinhar sua importância.

Herdeiro de uma tendência no seio da qual, segundo H. Bouillard, "a sistematização da mensagem cristã se opera em torno da palavra *sobrenatural*",[17] Michel parte do "natural" para encontrar seu correlativo, o "sobrenatural". A natureza, diz ele, "é, em cada ser, sua própria essência na medida em que ela é considerada o princípio primeiro das operações e das paixões que lhe são próprias";[18] o natural é "o que lhe é proporcional, o que é determinado pelas exigências de sua natureza: a condição corporal e espiritual, a inteligência, a passividade, a necessidade de auxílios exteriores indispensáveis à ação, a responsabilidade".[19] A noção de sobrenatural, prossegue Michel, "deve ser obtida a partir da noção de natural".[20] É sobrenatural "o que, relativamente à natureza, transcende seus elementos essenciais, suas atividades e passividades naturais, suas exigências, seu mérito natural, mas de modo algum sua capacidade de obediência e de aperfeiçoamento".[21]

O sobrenatural, sempre segundo Michel, comporta a distinção entre sobrenatural substancial ou incriado, que "é por si mesmo, independentemente de toda elevação a uma ordem superior", e sobrenatural participado ou criado, isto é, "aquele que é eleva uma natureza criada a certa participação da operação e do poder divino".[22] O sobrenatural participado se subdivide, por sua vez, em sobrenatural absoluto ou *simpliciter* e sobrenatural relativo ou por aproximação. O sobrenatural participado ou criado e absoluto é aquele "que marca a elevação de uma natureza criada a uma ordem de vida e de atividade absolutamente superior à ordem de toda natureza criada ou suscetível de ser criada".[23]

Mas que relação existe entre a "disposição das diferentes naturezas criadas", a ordem natural, e a disposição de tudo o que, nelas, supera sua "proporção", isto é a ordem sobrenatural? Segundo Michel, que recorda a esta altura o Silabo de Pio X, o sobrenatural não se opõe ao natural. Ele "o completa e aperfeiçoa, sem que por isso seja

---

[17] H. BOUILLARD. L'idée de surnaturel et le mystère chrétien. In: **L'homme devant Dieu - mélanges offerts au Père Henri de Lubac**. v. 3, Paris : Aubier ; Montaigne, 1964. p. 153

[18] A. MICHEL. Surnaturel. In: **Dictionnaire de théologie catholique**. tomo 14, 2ª parte, col. 2850.

[19] Idem.

[20] Idem.

[21] Id. ibid., col. 2851.

[22] Id. ibid., col. 2852.

[23] Idem.

exigido por ele".[24] Três tipos de relação podem ser estabelecidos entre as duas ordens: de capacidade, em razão da capacidade de obediência da natureza; de conveniência, que implica a idéia de um aperfeiçoamento possível da ordem natural; de aspiração da natureza ao sobrenatural,[25] que não pode ser tomada como exigência estrita nem pode ser identificada ao que Tomás de Aquino chamava desejo natural de conhecer a causa primeira, pois a experiência da nossa indigência nos permite deduzir tão-somente "a existência de uma ordem transcendente".[26]

Na medida em que ela permanece tributária do quadro teórico apresentado por A. Michel, a exposição sobre a doutrina da graça empreendida por Van der Meersch no mesmo *Dictionnaire de théologie catholique* ilustra muito bem, a nosso ver, o pensamento teológico do qual Barth faz a crítica e Henri de Lubac reconstitui a gênese.

Fiel a uma tradição inaugurada pêlos primeiros escolásticos, Van der Meersch privilegia uma acepção particular da graça, definida como "a consequência e o efeito da benevolência" divina,[27] como "um dom sobrenatural (ou o conjunto dos dons sobrenaturais) concedido por Deus a uma criatura dotada de inteligência com vistas à salvação eterna",[28] como "realidade interna ao homem e sobrenatural",[29] resumidamente: como adoção filial.

Essa concepção se refere, se retomarmos a linguagem de Michel, não ao sobrenatural substancial, mas ao sobrenatural criado ou acidental, *simpliciter* ou absoluto; ela se refere não à graça que é o próprio Deus "na medida em que, por seu amor, ele se dá ao homem",[30] isto é, a graça incriada, mas à graça criada ou acidental, quer dizer, "o dom sobrenatural produzido no homem";[31] ela se refere não às graças externas, como a revelação divina, mas às graças internas relativas ao sujeito que as acolhe; ela se refere não à graça de Deus concedida aos anjos e aos primeiros pais, mas à graça habitual ou santificadora e às graças atuais conferidas realmente pelo Cristo redentor ao homem infralapsário.

O primeiro movimento do texto de Van der Meersch precisa a noção da graça "considerada em geral", enumera as provas de sua existência, justifica sua necessidade e explica sua administração. Os dois outros dizem respeito à essência cuja existência acaba de ser demonstrada, isto é, a graça habitual ou santificadora - que cobre a remissão dos pecados, o novo nascimento, a habitação do Espírito Santo e a participação na vida divina e no Corpo de Cristo - e a graça atual, princípio dos atos pêlos quais "o homem se prepara positivamente para a justificação ou exerce a santidade cristã".[32]

---

[24] Id. ibid., col. 2854.

[25] Id. ibid., col. 2857.

[26] Idem.

[27] J. Van der MEERSCH. Grâce. In: **Dictionnaire de théologie catholique**. Op. cit., tomo 16, 2ª parte, col. 1555.

[28] Id. ibid., col. 1557, 1558, 1636.

[29] Id. ibid., col. 1604.

[30] Id. ibid., col. 1557.

[31] Idem.

[32] Id. ibid., col. 1639.

A existência do primeiro dos dois componentes da essência da graça considerada em geral é atestada pelas Escrituras, pêlos Pais e pêlos escolásticos. Estes últimos, nota Van der Meersch, recorrem em particular ao argumento da finalidade sobrenatural: "o homem é chamado a possuir Deus de modo sobrenatural através da visão beatífica; ora, o homem deve tender a esse fim por meio de seus próprios atos e estes devem ser proporcionais à finalidade a ser alcançada; para que esses atos sejam proporcionais a esse fim, é preciso que eles sejam sobrenaturais; para que eles possam ser sobrenaturais, eles devem provir de um princípio sobrenatural e, em consequência, de uma forma sobrenatural, infundida na alma":[33] a graça habitual, adicionada a uma finalidade que, pelo menos em princípio, é exclusivamente natural.

Passemos à essência do primeiro componente da essência da graça em geral. De acordo com Van der Meersch, a graça habitual ou santificadora é "uma realidade distinta de Deus, criada, infundida na alma e inerente a ela". Ela não é uma substância, mas um acidente de gênero qualitativo, um *habitus entitativus*.[34] Princípio remoto de toda operação salutar, distinto da virtude infundida da caridade, a graça habitual situa-se na essência da alma humana.[35] Esta, por sua vez, é suscetível, em virtude do poder de obediência, de receber de Deus uma forma sobrenatural.[36] Ela é, formalmente, uma participação na natureza divina;[37] ela é, para o homem, semelhante à condição de nova criatura.[38] A graça habitual ou santificadora, conclui Van der Meersch, "não completa a natureza em sua ordem, mas eleva-a intrinsecamente a uma ordem superior de perfeição, eleva-a a uma ordem de atividade situada absolutamente acima da esfera de atividade da criatura..."[39]

Van der Meersch procura oferecer justificativas bíblicas para a afirmação da existência do segundo componente da essência da graça considerada em geral, isto é, a graça atual. Mas acaba admitindo que a doutrina católica sobre esse assunto deve ser buscada "sobretudo nas obras de Santo Agostinho redigidas contra o pelagianismo e nos documentos dos concílios reunidos contra essa heresia", entre os quais o XVI Concílio de Cártago e o chamado II Concílio de Orange.[40]

Abstração feita do concurso julgado necessário da graça atual para a perseverança da pessoa justificada e capaz de triunfar sobre a concupiscência, isso significa postular, como fez o desenvolvimento precedente, que o ato salutar que é a decisão livre pela fé, através da qual intervêm sucessivamente a graça santificadora e a infusão da virtude da caridade, provem, também ele, de uma "influência sobrenatural", de uma "recurso

[33] Id. ibid., col. 1607.
[34] Id. ibid., col. 1609-1610, 1636.
[35] Id. ibid., col. 1611.
[36] Id. ibid., col. 1612.
[37] Id. ibid., col. 1611.
[38] Id. ibid., col. 1611, 1636.
[39] Id. ibid., col. 1612.
[40] Id. ibid., col. 1638.

sobrenatural": a graça atual ou, para usar a linguagem de Trento, graça preveniente. Antes de reconstituir as controvérsias sobre essa graça e sua eficácia, que opuseram particularmente tomistas e molinistas, Van der Meersch afirma que sua essência consiste "em uma influência divina adicionada à energia natural, influência que faz com que o homem conheça o que deve saber, ame e queira o que deve querer para ser salvo".[41]

Voltemos uma vez mais a Malevez. Segundo estima que na medida em que Malevez aproximava a questão do Sínodo de Orange não do problema do voluntarismo monástico desmedido, mas do problema da virtude dos pagãos, e abordava a preparação para a fé não como instante que precede o ato de fé, mas como um encaminhamento inscrito na temporalidade, o teólogo de Lovaina estava habilitado a opor as conclusões de Orange sobre a anterioridade causal da graça no *initium fidei* à doutrina extrinsecista que derivava o sobrenatural do natural, que tratava o conjunto de um e outro como um edifício de dois andares independentes e que tornava coextensivos o domínio da graça, da salvação, e o domínio da expressão institucional da fé cristã.[42]

IV. Existential *sobrenatural*

No horizonte de crise da metafísica e de emergência das ciências e filosofias da vida e do comportamento, da condenação papal dos "erros modernos" e da "crise modernista", mas igualmente no horizonte de um sem-número de polêmicas opondo grosso modo tomistas apoiados por Leão XIII e adeptos de um agostinismo no exílio, jesuítas promotores de uma neo-escolástica digamos progressista e interdisciplinar e dominicanos partidários de um tomismo de estrita observância, assistimos, a partir dos últimos vinte e cinco anos do século XIX, a uma variedade de iniciativas filosóficas e teológicas com implicações antropológicas - entre as quais as de Maurice Blondel, Pierre Rousselot e Joseph Maréchal - empenhadas em corrigir a acepção mais difundida da noção de "poder de obediência", tida como excessivamente neutra e moderna, em favor de termos julgados mais positivos e tradicionais, como "desejo natural".

Essas diferentes iniciativas filosóficas e teológicas culminam, primeiramente, na guinada "antropocêntrica" da teologia fundamental. O centro de gravidade da apologética tradicional, isto é, a atestação da revelação por meio de sinais exteriores como os milagres, desloca-se na direção da ênfase no significado do cristianismo "em relação a uma consciência humana moralmente engajada e historicamente situada".[43] Os sinais, ainda que necessários, nunca são suficientes, escrevia Maurice Blondel em 1893, "é a necessidade interior que é tudo". E acrescentava: "os milagres só são miraculosos aos olhos dos que estão prontos a reconhecer a ação divina nos eventos e atos mais habituais".[44]

---

[41] Id. ibid., col. 1640.

[42] Juan Luis SEGUNDO. Op. cit., p. 99-100.

[43] C. GEFFRÉ. L'histoire récente de la théologie fondamentale. In: **Concilium**, 46 (junho de 1969) p. 17; J. SCHMITZ. La théologie fondamentale. In: R. Van Der GUCHT. Op. cit., p. tomo II, p. 9-51.

[44] Maurice BLONDEL. **L'Action**. Paris : Alcan, 1893. p. 396-397.

Essas iniciativas inspiram, em seguida, como acabamos de notar, o questionamento do quadro teórico do discurso sobre a graça que, formulado à imagem de "dois andares superpostos sem ligação interna", dá lugar à linguagem sobre a dupla vocação da pessoa (Guy de Broglie, Henri de Lubac, Henri Buillard). Tal questionamento culmina, nos termos do segundo desenvolvimento deste artigo, na abordagem da graça criada, habitual e atual, a partir da graça incriada, definida por Rahner como autocomunicação que Deus faz ao humano *existencial*mente predisposto a acolhê-lo. Reconstituamos com mais detalhes o itinerário que acabamos de indicar, começando pela obra pioneira de Maurice Blondel, passando em seguida por Maréchal, de Lubac, Rahner e, finalmente, Malevez.

O próprio Blondel define seu projeto intelectual em termos de uma tentativa de "assegurar a distinção formal e a união real entre a filosofia, desenvolvida do modo mais normal possível, e o catolicismo definido e vivido segundo suas exigências sobrenaturais do modo mais autêntico possível", de fazer, portanto, "se encontrar, coabitar, cooperar, sem se confundir" essas duas "forças espirituais": uma filosofia "tecnicamente desenvolvida em toda a espontaneidade" e o catolicismo "tomado em seu aspecto propriamente sobrenatural".[45] O instrumento desse projeto é o "feliz atrevimento do qual parece ser indispensável se armar de agora em diante" que será chamado - talvez apesar do próprio Blondel - de "método de imanência":

> *O método de imanência consiste tão-somente em equacionar, na própria consciência, o que parecemos pensar, querer e fazer, e o que fazemos, queremos e pensamos realmente, de modo que nas negações factícias ou nos fins queridos artificialmente sejam ainda encontradas as afirmações profundas e as necessidades irreprimíveis que eles implicam.*[46]

Desse modo, quando a análise blondeliana da expansão real da intenção na forma da ação - "envelope" da inteligência, "núcleo da experiência sensível, do conhecimento científico e da especulação filosófica"[47] - atinge a etapa final, a da "ação supersticiosa" da religião natural,[48] a disparidade conflitiva entre vontade querente (*volonté voulante*) e vontade querida (*volonté voulue*), que nutre a dinâmica do agir, revela-se como incompletude da pessoa e dá origem à admissão do "único necessário".[49]

Doravante, o cumprimento da transcendência encontra-se condicionado por uma escolha, por uma alternativa inexorável: rejeitar ou acolher a oferta de uma vida de ordem superior; responder negativa ou afirmativamente à única vocação sobrenatural. Por que

---

[45] Maurice BLONDEL. Lettre à Paul Archambault. In: Id. **Le problème de la philosophie catholique**. Paris : Bloud & Gay, 1931. p. 5, 6.

[46] Maurice BLONDEL. Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux. In: **Annales de philosophie chrétienne:** nova série. XXXIII (1896) 604-605.

[47] Maurice BLONDEL. **L'action.** p. 42, XXIII.

[48] Id. ibid., p. 305-322.

[49] Id. ibid., p. 339-356.

"única vocação sobrenatural"? Porque o equivalente propriamente teológico da via inédita que Blondel procura inaugurar no âmbito da "filosofia separada" nada mais é que a idéia segundo a qual a noção de *natura pura* não pode ser senão uma idéia-limite indispensável ao discurso sobre a gratuidade da graça. O próprio Blondel admitirá isso anos depois:

Só um erro indiscutível pode levar alguém a raciocinar como se o estado de natureza do descrente, do ignorante, do apóstata fosse o estado de "pura natureza", estado que, sem dúvida, poderia ter existido, mas que não existe, que nunca existiu, e do qual não podemos nem mesmo definir precisamente as condições reais.[50]

A aspiração ao absoluto transcendente que o método blondeliano de imanência procura descobrir na dinâmica da ação, o tomismo de Joseph Maréchal procura pôr em evidência na dinâmica do conhecimento.

Empenhado em "fazer avançar ou renovar algum capítulo da nossa filosofia", o jovem Maréchal estima que "do ponto de vista apologético, as questões vitais estão na psicologia" e que "o estudo de uma ciência positiva [no caso a biologia] poderia se impor como *contrapeso* ao que se pode chamar de a auto-sugestão metafísica".[51]

Em artigo de 1908, intitulado "Sobre o sentimento de presença entre os profanos e os místicos", que seu discípulo e biógrafo Albert Milet considera "a pedra angular de toda a sua obra",[52] Maréchal erige em problema epistemológico a insuficiência de que dariam prova as teorias psicológicas ao intervirem na explicação do julgamento de realidade pressuposto pelo sentimento de presença dissociado de impressão sensorial. Para Maréchal, essas teorias insistem num ponto de partida subjetivo - a percepção, o sentimento, a crença, - ao passo que, segundo Tomás de Aquino, o que se impõe é o percurso inverso, o da anterioridade do conhecimento, realista, afirmativo, objetivo.[53] Pois a inteligência é bem mais que um simples espelho. Faculdade em busca de sua intuição, ela é orientada, "em sua mais íntima profundeza", ao bem, ao verdadeiro, ao Ser absoluto.[54] O absoluto deixou sua marca na tendência profunda da nossa inteligência, escreve Maréchal nessa mesma época. E ele prossegue, não sem recordar a dialética inconclusa e ascendente do querer imanente e do querido no coração da dinâmica do agir segundo Blondel: "assim, essa tendência ultrapassa constantemente as intelecções particulares: o espírito, em virtude de seu dinamismo interno, é impulsionado de intelecção em intelecção, de objeto em objeto; mas enquanto ele gravitar em torno do finito, será vão seu esforço para igualar-se a seu movimento interno..."[55]

[50] Cf. Henri BOUILLARD. L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie. In: **Recherches de science religieuse**, XXXVI(1949) 347-348.

[51] Cf. A. HAYEN. Le Père Joseph Maréchal (1878-1944). In. A. HAYER *et al.*, **Mélanges Joseph Maréchal**. tomo I "Oeuvres", Bruxelas ; Paris : Universelle ; Desclée, 1950. p. 4, 5.

[52] A. MILET. Premiers écrits philosophiques du P. Maréchal. In: A. HAYER. Op. cit., p. 25.

[53] A. HAYER. Op. cit., p. 7.

[54] J. JAVAUX. Maréchal (Joseph). In: **Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique**. Paris : Beauchesne, tomo X, col. 322; A. MILET. Op. cit., p. 29-32.

[55] J. MARÉCHAL. **Études sur la psychologie des mystiques.** Bruges ; Paris : Bayert ; Alcan, 1924. tomo I, p. 129; cf. A. MILET. Op. cit. p. 29.

Essa reabilitação da noção tomista de *desiderium naturale* não se circunscreve aos trabalhos que Maréchal dedicou à psicologia dos místicos. Viga mestra de seu pensamento, ela determina igualmente a última etapa de suas investigações, empenhadas em "repensar o tomismo em função das filosofias modernas" por meio da transposição e integração do método transcendental à epistemologia tomista".[56] Uma longa passagem do terceiro Caderno sobre o ponto de partida da metafísica exprime bem, segundo Malevez, o espírito desse programa ao qual Rahner dará prosseguimento:

Suponhamos que seja possível mostrar que os postulados da razão prática - pelo menos o Absoluto divino - são igualmente "condições de possibilidade" do mais fundamental exercício da razão teórica, quer dizer, da própria função pela qual a razão teórica se dota de um objeto na experiência. Nesse caso, teríamos fundado a realidade objetiva de nossos postulados em uma "necessidade" pertencente ao domínio especulativo. Por outro lado, dada a ausência de conteúdo intuitivo metasensível, eles não nos ofereceriam o conteúdo próprio e direto dos objetos transcendentes dos quais, não obstante, eles nos revelam, em certo sentido, a existência necessária.[57]

Cremos não ser enganoso associar a esse mesmo *leitmotiv* a interrogação suscitada por Maréchal no contexto de um estudo sobre o místico árabe Al Hallâj: "não valeria a pena procurar, com a maior atenção e com uma ciência exata e uma caridade evangélica, as "pedras de espera" que a graça de Deus provavelmente disseminou nesses amplos meios culturais (islamismo, hinduísmo e mesmo o budismo)?".[58]

Voltemos a Henri de Lubac. Sua obra *Surnaturel*, o artigo *Le mistère du surnaturel* e a obra com título idêntico, bem como *Petite catéchèse sur nature et grâce* trilham o caminho filosófico e teológico aberto pelo método de imanência de Blondel e pelo tomismo transcendental de Maréchal.[59] Com efeito, se de Lubac, como vimos no segundo desenvolvimento deste artigo, esboça a história do "Sistema de pura natureza" depois de submeter a uma crítica agostiniana o agostinismo de Baio e de Jansênio, e se ele reconstitui as origens semânticas do termo "sobrenatural" depois de um estudo sobre "espírito e liberdade na tradição teológica", isso não se dá porque a hipótese da *natura pura* foi o primeiro princípio da argumentação que, de Belarmino a Ripalda, opõe-se a ambos os teólogos "heterodoxos" mencionados acima; isso não se dá, tampouco, porque na época moderna o termo "sobrenatural" erige uma barreira contra a "invasão de doutrinas naturalistas" e a "influência exercida até mesmo no seio da teologia pêlos teóricos modernos da "religião natural".[60]

Qual é, então, o programa teológica subjacente à lógica interna de uma das obras mais conhecidas de Henri de Lubac? O autor de *Surnaturel* está convencido, em primeiro

[56] H. MÜHLEN. Op. cit., p. 376.

[57] L. MALEVEZ. Maréchal (Joseph). In: **Dictionnaire de théologie catholique**. Paris : Letouzey ; Arié, 1967. Tables générales, 2ª parte, col. 3095.

[58] Cf. A. HAYEN. Op. cit., p. 15.

[59] M. SALES. Préface. In: H. de LUBAC. Op. cit., p. II; H. de LUBAC. Op. cit., p. 487; H. de LUBAC. **Petite catéchèse sur nature et grâce**. Paris : Fayard, 1980. p. 28-29.

[60] H. de LUBAC. **Surnaturel**. p. 424.

lugar, de que o desenvolvimento sistemático da hipótese da pura natureza só pode culminar na consagração implícita dessas mesmas tendências doutrinárias "heterodoxas" a cuja emergência, originalmente e paradoxalmente, ela devia fazer frente; ele está convencido, em segundo lugar, de que, enquanto correlativo do termo "natural", a noção de "sobrenatural" corre o risco de ser "confundida com a idéia de milagre", com a idéia "da ação de um Deus inventado como tapa-buraco", com a idéia de dons que, ""adicionados" ao homem pelo criador, viriam tirá-lo da finalidade que lhe é própria";[61] ele está convencido, em terceiro lugar, de que na antropologia subjacente a esse sistema de "dois andares sobrepostos, mas sem ligação interna", a capacidade humana de obediência concebida como *mera non repugnancia* (Blondel) ameaça tomar o lugar tanto do *inquietum est cor nostrum*, de que falam as *Confissões*, quanto do *desiderium naturale* do livro III da *Suma contra os gentios*. De Lubac conclui:

O grito de guerra lançado por Ripalda - exterminandus est appetitus innatus! - *iria, portanto, ecoar de maneira cada vez mais ampla. O horizonte desse* Delenda Chartago *transcendia o de uma tese de escola. Ele iria arruinar toda a antiga antropologia. O "desejo de ver a Deus" ou, na linguagem predominante nos dias de hoje, o "desejo do sobrenatural", que, tanto para os escolásticos como para os Pais, havia sido o primeiro princípio explicativo do homem e, com ele, de toda a natureza, esse pivô da filosofia cristã não suportou os golpes que lhe foram desferidos. Os teólogos que deram os golpes fizeram o serviço com uma determinação tanto maior quando estavam como que hipnotizados pêlos perigos a que as doutrinas de Baio expunham a fé, pela incredulidade que grassava por toda parte bem como pela vaga do imanentismo com suas mil formas. (...). Mas quanto mais eles faziam concessões, mais eles deviam fazer. A idéia de "pura natureza" é exigente.*[62]

A intervenção de Karl Rahner na controvérsia sobre o que Garrigou-Lagrange chamou de "nova teologia" (*nouvelle théologie*), controvérsia tornada pública pela tese de Henri Bouillard sobre a conversão e a graça em Tomás de Aquino e por *Surnaturel* de Henri de Lubac, prossegue explicitamente - na linha de uma filosofia da religião definida como "ontologia da capacidade de obediência a uma revelação"[63] e de uma tentativa de superar a oposição entre o primado da graça incriada no Novo Testamento e na Patrística e o primado da graça criada, nos meios escolásticos, a partir dos pressupostos ontológicos da possessão de Deus através da visão beatífica[64] - o programa marechaliano, não raro implícito, de elaboração de uma antropologia transcendental que supõe a comunicação entre Deus e a pessoa em vez procurar demonstrar seu caráter razoável. Fazemos alusão, evidentemente, ao ensaio *De la relation de la nature et de la grâce*[65] (Da relação entre a natureza e a graça), em que Rahner responde ao artigo *Un*

[61] H. de LUBAC. **Petite catéchèse sur nature et grâce.** p. 18, 19.

[62] H. de LUBAC. **Surnaturel**. p. 173-174.

[63] K. RAHNER. **L'homme à l'écoute du Verbe**. Paris : Mame, 1968. 327 p.

[64] K. RAHNER. Pour la notion scolastique de la grâce incréée. In: Id. **Écrits théologiques**. tomo III, 2. ed., Paris ; Bruges : Desclée, 1963. p. 37-69.

chemin pour la détermination du rapport entre la nature et la grâce (Um caminho para a determinação da relação entre a natureza e a graça) - cujo autor preferiu se guardar sob o pesudônimo de "D" - que pode ser tomado como apresentação sumária dos pontos de vista fundamentais da assim chamada "nova teologia".

De acordo com Leopoldo Malevez, D. afirma que o desejo do sobrenatural não é apenas constitutivo do homem histórico, mas também "absoluto", "infrustrável", pois "Deus quer para nós a condição sobrenatural".[66] Mas como ele argumenta simultaneamente em favor do caráter absoluto da tendência e do caráter gratuito de seu objeto?[67] D. sustenta, por um lado, que o caráter absoluto do desejo só se transforma em exigência no contexto de uma concepção da natureza humana que a ontologia essencialista obriga a abordar não como "*noûs* inconcebível se não for como participação sempre gratuita no *Pneûma*", mas "como uma mônada, cortada de sua relação transcendental com seu criador",[68] e, por outro lado, que uma vez que a graça é o dom que Deus faz de sua própria vida, a gratuidade desse dom só pode ser inalienável. Superior à criação em virtude de sua natureza, a graça "permanece indevida (*indebita*) para todas as criaturas, sejam elas as mais elevadas".[69] O desejo dessa graça soberana é absoluto não em razão de seu caráter, mas correlativamente à determinação de seu objeto: o dom sobrenatural não depende mais de nova inciativa divina; ele está efetivamente presente e, por isso, "ele só pode ser cobiçado de modo incondicional".[70]

A leitora ou o leitor certamente já compreenderam. Diferentemente dos que têm a teoria da pura natureza como algo indispensável à reflexão sobre a inexigibilidade do sobrenatural, D. se revela hostil ou, pelo menos, indiferente a ela.[71] Essa teoria, diz ele, só é necessária à expressão da gratuidade do sobrenatural - que, desde a eternidade, afeta a estrutura do ser humano enquanto sua única finalidade real - na medida em que uma concepção antropomórfica da inteligência e da liberdade divinas postula, em Deus, a "existência ideal dos possíveis" e uma indiferença anterior a seu livre desígnio criador.[72]

Além disso, ela "não presta o serviço que dela se espera", pois limita-se a "enunciar a destinação sobrenatural em relação a uma natureza abstrata, hipotética, de um ser fictício", ao passo que a destinatária da manifestação da gratuidade do sobrenatural é a pessoa concreta, ordenada à visão beatífica.[73] Mais ainda: ela não deixa de representar certo perigo para o sobrenatural - pois ao procurar delimitar o conteúdo residual ou hipotético da pura natureza necessariamente a partir da pessoa histórica, vocacionada

---

[65] K. RAHNER. De la relation de la nature et de la grâce. In: Id. **Écrits théologiques**. p. 9-33.

[66] Cf. L. MALEVEZ. La gratuité du surnaturel. In: **Nouvelle Revue Théologique**, LXXV (1953) 563, 569.

[67] Id. ibid., p. 569.

[68] Idem.

[69] Id. ibid., p. 570.

[70] Idem.

[71] Id. ibid., p. 561-562.

[72] Id. ibid., p. 673, 564.

[73] Id. ibid., p. 564-565.

à graça, ela corre o risco de atribuir àquela o que concerne somente à relação da pessoa com esta[74] - e para a natureza humana, pois ela assegura sua consistência somente no plano do possível e, além disso, ao abordá-la monadicamente, ela a esmaga "sob o peso de um sobrenatural que lhe é estrangeiro": uma ordem de valores "só pode ditar um dever ao espírito se representa, para ele, a condição de um aperfeiçoamento substancial possível".[75]

Karl Rahner partilha com D. a insistência na importância de se situar o desígnio salvífico divino no ponto de partida da reflexão sobre a relação entre a natureza e o sobrenatural.[76] Ele adere ao diagnóstico de "extrinsecismo" que a "nova teologia" lançou contra a "doutrina média da graça dos últimos séculos",[77] uma vez que nela, a seu ver, a pessoa é subsumida num "conceito de natureza unilateralmente orientado segundo a natureza das coisas infra-humanas" e a graça é compreendida "como simples superestrutura (...) edificada sobre a natureza por um livre decreto de Deus", de modo que "a relação que mantêm uma com a outra não é mais intensa que a relação de ausência de contradição (de uma "capacidade de obediência" entendida de modo puramente negativo)".[78]

Além de manifestar seu acordo com D., Karl Rahner sublinha o caráter problemático do modelo natureza/sobrenatural (a) no plano religioso, (b) no plano de seus pressupostos implícitos, (c) no plano de suas implicações ontológicas. (a) A pessoa implicada nesse modelo corre o risco, diz ele, "de compreender a si mesma apenas como simples natureza e de agir em coerência com essa compreensão", experimentando, desse modo, a elevação interior a que Deus a chama "como uma transformação imposta à força por algo para o qual ela não é feita".[79] Por outro lado, (b) não é possível delimitar uma noção de "pura natureza" por meio da supressão da significação antropológica da vocação à comunhão sobrenatural potencialmente ativa antes mesmo que intervenha a graça "habitual", entre outras razões porque "o caráter experimental da graça e o caráter experimental da graça enquanto graça não são a mesma coisa".[80]

Ao explicitar os "pressupostos ontológicos" do modelo natureza-infrapessoal/graça-superestrutural (c), Rahner atribui ao pressuposto ontológico da visão beatífica - já aplicado à graça "incriada", à captação da aptidão permanente ao Deus do amor pessoal - um status comparável ao dos componentes existenciais (no sentido de *Existential*) da estrutura do *Dasein* heideggeriano:

---

[74] Id. ibid., p. 566.
[75] Id. ibid., p. 566.
[76] Id. ibid., p. 573.
[77] K. RAHNER. Op. cit., p. 10-12, 15, 16.
[78] Id. ibid., p. 11, 10, 16.
[79] Id. ibid., p. 12-13.
[80] Id. ibid., p. 13.

Não é de modo algum evidente que, quando a graça que ainda não é de justificação alcança o homem despertado para a liberdade, seu poder obrigatório de destinar a um fim sobrenatural consista tão-somente em um decreto de Deus ainda exterior ao homem. Mesmo não sendo possível compreender tal destinação obrigatória no constitutivo da natureza humana enquanto tal, quem pode provar que ela só pode ser interior ao homem enquanto graça justificante, que um existencial interior sobrenatural do homem adulto não possa existir senão na graça de justificação já apropriada na fé e na caridade? O que Deus decreta para o homem não deve antes ser, por isso mesmo, um constitutivo interno de sua essência concreta, mesmo não sendo um constitutivo de sua natureza?[81]

Não obstante, se não resta dúvida que o autor da célebre fórmula que procura "explicar por que a natureza tem afinidade com a graça" a partir do dado revelado do desígnio divino de salvação universal partilha e até mesmo funda - claro, negativamente - a reação da "nova teologia" à doutrina neoescolástica da graça, é igualmente certo que ele se insurge decididamente contra o que ele julga ser, a nosso ver, uma certa naturalização da redenção.

Rahner não vê como - e nesse ponto preciso *Humani generis* não o condena - a afirmação do *desiderium naturale* da ordenação interior e incondicional à graça e à visão beatífica de Deus, concebido como constitutivo da natureza humana, de sorte que a noção de *natura pura* torna-se impensável e irrealizável - pode ser conciliada com o axioma do caráter indevido, gratuito, sobrenatural, portanto, da graça, da finalidade sobrenatural.[82]

Se é verdade que, diferentemente do modo segundo o qual de Lubac procura questionar a concepção neoescolástica de "capacidade de obediência", Rahner reabilita o "desejo natural do sobrenatural" sob a forma de um *Existential* sobrenatural, sem por isso abrir mão da hipótese da *natura pura*, é igualmente indubitável que o dualismo natureza/graça, que ele procura acentuar no plano transcendental, revela-se consideravelmente mitigado quando seu pensamento se situa no plano da experiência.

Ainda que seja possível e necessário distinguir teoricamente entre natureza e graça, há, entretanto, entre essas duas ordens que coexistem na unidade do ser humano, se considerarmos o desenvolvimento da vida real, uma dependência recíproca, não sendo possível salvar ou proteger uma sem a outra.[83]

Por isso mesmo, Rahner introduz o princípio ontológico da "unidade plural" ou ainda a "dialética ontológica unidade-pluralidade" na explicação das relações que mantêm a ordem da redenção e a ordem da criação. Ralidades há, escreve Rahner, cuja unidade real e indivisa contém elementos distintos uns dos outros, forjados para que, por meio da alteridade, essas realidades continuem sendo elas próprias.[84] A ordem da criação, que

[81] Id. ibid., p. 15.
[82] Id. ibid., p. 17-21.
[83] K. RAHNER. **Mission et grâce**. Paris : Mame, 1962. p. 187-188.
[84] Id. ibid., p. 70-72.

compreende a humanidade e a história, foi concebida por Deus - isto é, foi concebida para a ordem da redenção, se nos lembramos de que Rahner deriva as graças habituais e atual da graça incriada - como unidade real cujos elementos, interdependentes, são ordenados hierarquicamente ao ato supremo da obra divina: a encarnação.[85] Uma vez que a ordem da criação é "banhada pela graça", todas as coisas naturais encerram um "sentido sobrenatural", são "ordenadas", abertas desde dentro pela graça, de sorte que só se realizam plenamente na medida em que inserem-se "no mundo da graça e da redenção".[86]

Contudo, no seio do devir, a "unidade plural" que descreve a relação entre redenção e criação, a "gramática" de sua expressão, só é definitivamente conquistada, só é "inscrita na contextura do mundo", a partir de uma perspectiva escatológica. "Ela é uma unidade a se realizar e seu cumprimento é confiado ao homem".[87] A história da liberdade é, portanto, a mediação privilegiada do advento da reconciliação real entre redenção e criação ou, dito de outro modo, do cumprimento da história da salvação.

Vandervelde, Lehmann e Mühlen já observaram que no tronco da afirmação transcendental e categorial da afinidade entre natureza e graça mediatizada pelo *Existential* sobrenatural é enxertada uma nova maneira de conceber o vínculo que une a história universal da salvação e da revelação (que subsume a história cristã específica da revelação mas que, *ipso facto*, não se esgota nela) e a história do mundo, a história da liberdade. Ainda que ambas as noções não sejam mutuamente substituíveis - pois a história da salvação é também história da perdição, da falta, do não a Deus[88] -, elas visam, mesmo assim, "realidades" materialmente coextensivas.

Onde quer que a história humana é dirigida ou padecida em liberdade, advém igualmente uma história de salvação e de perdição. Ela não se limita, poranto, a advir apenas quando essa história se cumpre sob uma forma religiosa explícita...[89]

Que a criação seja orientada para a encarnação, que a preocupação com a personalização seja marcada pela autocomunicação de Deus, que história da salvação e história do mundo sejam materialmente coextensivas: eis aí algumas teses teológicas que, valorizadas ou, se prefere, revalorizadas ao longo dos desenvolvimentos mais recentes da teologia da graça são suscetíveis, como já notaram de passagem Tollu, Muller e Gelpi, de serem integradas a uma cosmovisão evolucionista,[90] como a que Segundo, aliás, desenvolverá mais tarde.

---

[85] Id. ibid., p. 72-77.

[86] Id. ibid., p. 77-78.

[87] Id. ibid., p. 82.

[88] K. RAHNER. **Traité fondamental de la foi**. Paris : Centurion, 1983. p. 168.

[89] Id. ibid., p. 170; ver também: G. VANDERVELDE. The grammar of grace: Karl Rahner as a watershed in contemporary theology. In: **Theological Studies**, 49 (1988) 384; K. LEHMANN. Karl Rahner. In: R. Van Der GUCHT. Op. cit. p. 864; H. MÜHLEN. Op. cit., p. 384.

[90] K. RAHNER. **Mission et grâce**. p. X, 60; D. L. GELPI. **Life and Light**. New York : Sheed and Ward, 1966. p. 39-47; K. RAHNER. **Traité fondamental de la foi**. p. 205-220.

Voltemos pela terceira vez a Malevez, agora para tentar apresentar pelo menos os contornos de sua posição sobre os debates em torno do *desiderium naturale* e da inexigibilidade do sobrenatural.

Nem o processo movido por de Lubac contra o sistema concebido por Cajetan e vulgarizado por Suarez, nem tampouco a intervenção de Rahner na controvérsia sobre a "nova teologia", deixaram indiferente o teólogo por meio do qual Segundo fará seus certos "achados" da guinada da teologia da graça e os integrará, mais tarde, ao exame dos "problemas da Igreja na América Latina", à formação teológica do laicato, aos debates sobre o método da teologia da libertação e mesmo ao esboço de uma antropologia que deveria ser a "boa maneira" de se aceder ao "círculo hermenêutico" do qual a "praxis" da mulher e do homem cristãos adultos não poderia fazer abstração.

O ensaio "L'esprit et le désir de Dieu"[91] procura, num primeiro momento, situar no tempo a argumentação histórica que de Lubac emprega de modo não-cronológico, a fim de caucionar, recorrendo à patrística e a Tomás de Aquino, o programa de substituição da abordagem das relações entre natureza e graça instruída pela noção de "capacidade de obediência" pelo abordagem das relações entre o espírito e Deus instruída pela noção de desejo inato, ineficaz e incondicionado da visão de Deus.

Recordemos que, segundo de Lubac, essa abordagem não teria suscitado o problema da gratuidade do sobrenatural e, menos ainda, teria imposto o recurso a essa nova "espada de Salomão" que é a hipótese da "pura natureza", se alguns comentadores do Doutor angélico não tivessem integrado irrefletidamente à linguagem teológica uma acepção do termo "natureza" na qual o aristotelismo deixou sua marca.

Para Malevez, ao adotar a interpretação segundo a qual os Pais da Igreja tinham a vocação à possessão de Deus por algo constitutivo e consideravam essa doutrina como verdade de tradição, de Lubac "poderia ter majorado, em seu benefício, o testemunho do pensamento patrístico"[92] bem como o do pensamento tomista: "nenhum dos teólogos recentes que admitem na natureza um desejo de ver a Deus (...) lê - ou ousa ler - em Santo Tomás apenas a afirmação de um desejo condicionado".[93] Pois se o desejo de Deus não é eficaz nem ontologicamente idêntico à graça - identificação que poderia, aliás, ser integrada a um sistema de pura natureza -, então "é impossível concebê-lo como absoluto".[94] E Malevez pergunta: "O Padre de Lubac não foi muito longe na divinização do nosso desejo?" A concepção do ser espiritual que ele "qualifica pejorativamente de aristotélica" é muito moderna. Os "filósofos recentes" valorizam-na à sua maneira e esse ponto de vista "tem sua justeza e sua verdade". Não há dúvida, prossegue ele, de que

na medida em que o espírito é criatura, seu ser e sua vida dependem do ser de seu autor; mas enquanto espiritual e livre, ele se sèpara dele e, de algum modo, o enfrenta. Isso porque, efetivamente, Deus lhe comunica, com a dom da liberdade, algo

[91] L. MALEVEZ. L'esprit et le désir de Dieu. In: **Nouvelle Revue Théologique,** XLIX (1947) 3-31.
[92] Id. ibid., p. 9.
[93] Idem.
[94] Id. ibid., p. 24-26.

de sua essência de absoluto e o torna participante de seu privilégio de independência soberana.[95]

Por que de Lubac teria ido "muito longe na divinização do nosso desejo" e "majorado, em seu benefício, o testemunho da patrística"? Rahner, de encontro à "nova teologia", apega-se à hipótese da *natura pura* em nome da gratuidade da graça. Malevez, de encontro a *Surnaturel*, não faz outra coisa, em nome da liberdade do homem moderno e da mulher moderna.

Para Malevez, se em lugar de um sistema que se impõe, em última análise, em detrimento da proximidade divina, de Lubac propõe tão-somente um sistema incapaz de conferir à liberdade toda a sua significação, isso se deve ao fato de ele tomar em consideração apenas uma das duas formas possíveis da hipótese da *natura pura*.

1. Além da afirmação consensual segundo a qual o ""espírito criado" - esse espírito que sabemos, pela fé, ser destinado à visão beatífica de Deus - poderia existir sem essa orientação efetiva, contingente e adicionada",[96] numerosos são os que, na linha de Catejan e Suarez, definem a relação entre natureza e graça com base na noção de "capacidade de obediência". Eles afirmam que, nesta vida, a finalidade do espírito criado "seria medida rigorosamente por suas forças"; seu interesse em Deus seria mediado pela possessão do mundo e sua destinação efetiva à visão beatífica seria contingente, condicionada por uma segunda liberalidade do criador.[97] Com isso, eles consumam o divórcio entre natureza e graça e fazem uma contribuição nada desprezível à laicização e à secularização.[98]

2. Outros, em menor número - dos quais Rousselot e Maréchal seriam os representantes mais recentes -, abordam o vínculo entre natureza e graça em termos de "aspiração inata", ainda que ineficaz e condicionada, na medida em que sustentam que, embora capaz de existir sem jamais receber o dom do sobrenatural, o espírito, no mais profundo de seu ser, deseja-o de modo condicionado na forma da força motriz de sua vida e do fim supremo que o inclina a objetos que lhe são conaturais.[99]

Malevez julga que a segunda forma da hipótese da *natura pura* "parece merecer a preferência".[100] Ele pode, por isso, partilhar com de Lubac a convicção segundo a qual "a etapa da pura natureza foi inevitavelmente superada pela plenitude do amor criador".[101]

O mestre de Juan Luis Segundo aproveitou a oportunidade da publicação do ensaio "Un chemin pour la détermination du rapport entre la nature et la grâce", do autor anônimo "D", da reação de Rahner a esse ensaio bem como do estudo que von Balthasar

[95] Id. ibid., p. 27.
[96] Id. ibid., p. 11; ver também: L. MALEVEZ. La gratuité du surnaturel. Op. cit., p. 563.
[97] L. MALEVEZ. L'esprit et le désir de Dieu. Op. cit. p. 11-12, 16, 17, 18.
[98] Id. ibid., p. 11-12, 16, 17, 18.
[99] Id. ibid., p. 12, 16, 28; Id. La gratuité du surnaturel. p. 562-563, 567.
[100] L. MALEVEZ. L'esprit et le désir de Dieu. p. 28, nota 15.
[101] Id. ibid., p. 31; H. de LUBAC. Le mystère du surnaturel. p. 121.

dedicou ao pensamento de Barth para explicitar melhor seu ponto de vista sobre as questões suscitadas pela "nova teologia".[102] Estamos em 1953, ano em que *Humani generis* adverte os teólogos que se insurgem contra a hipótese da *natura pura*, mas também ano em que Segundo compõe a audiência das lições sobre a doutrina da graça ministradas por Malevez em Lovaina.

Com von Balthasar e contra "D", Malevez afirma que a idéia de *natura pura* "não pode deixar de operar como regulador da nossa reflexão sobre as realidades da graça".[103] Diferentemente de von Balthasar, que a postula somente "do ponto de vista de uma teologia da criatura", Malevez julga-a igualmente aceitável do ponto de vista de Deus. Ela está em Deus "como possibilidade de existência". Mas não designa um reino de possiblidades distinto da existência absoluta que as funda, nem a vontade divina entendida como liberdade de indiferença, menos ainda a precedência do ser possível em relação ao ser real. Ela designa a distância que separa o poder criador divino de suas concepções efetivas, analisada à luz do dado revelado segundo o qual a ordem sobrenatural é gratuita "de uma gratuidade diferente da gratuidade da criação" para uma natureza determinável sem ela.[104]

Com Rahner e com "D", Malevez julga pertinente abrir a teologia do sobrenatural "trazendo à memória o desígnio divino que, de fato, inspirou o gesto criador".[105] Quer isso dizer que será necessário aceitar seu correlativo antropológico, isto é, o *existential* sobrenatural, o desejo absoluto, o eros em busca do agape divino? Diferentemente de Rahner, Malevez prefere falar de um desejo "relativamente absoluto": absoluto enquanto correlativo do decreto que define a finalidade única de todas as pessoas tomadas coletivamente; mas "relativamente absoluto" uma vez condicionado, em sua ralização individual, "pelo dom gratuito da graça de santificação".[106]

Quanto à questão de saber em que essa disposição subjetiva anterior a todo exercício da vontade se distingue da graça de santificação, Malevez responde que o *existential* sobrenatural "precede a presença especial de Deus inaugurada pelo dom da justificação", ao passo que a graça habitual, *inchoatio gloriae*, é "consecutiva a essa presença": ela é uma inclinação "que funda, no sujeito, um direito à obtenção de seu objeto, que confere a seus atos uma eficácia sobrenatural, que os constitui em várias etapas progressivas rumo ao reino".[107]

Esse desejo relativamente absoluto, uma vez que anterior à intervenção da graça habitual, e ineficaz, uma vez que "os atos que executaríamos exclusivamente sob sua moção não nos aproximariam de seu objeto", é um desejo constitutivo e essencial ou gratuito e adicionado? Dada a impossibilidade de se pensar a gratuidade ignorando que

[102] L. MALEVEZ, La gratuité du surnaturel. p. 561-586, 673-689.
[103] Id. ibid., p. 673.
[104] Id. ibid., p. 674-675.
[105] Id. ibid., p. 675.
[106] Id. ibid., p. 678, 681.
[107] Id. ibid., p. 680-681.

"tudo poderia ter sido diferente", isto é, "que a revelação do sobrenatural contém virtualmente em si mesma a afirmação da possibilidade na pura natureza",[108] segue-se, diz Malevez, que esse *existential* que transforma a natureza à maneira de um "acidente que alcança nossa própria essência" pode não ser componente do espírito.[109] Ora, se o *existential* subrenatural é adicionado e não constitutivo, surge a questão de saber como ele é enxertado numa natureza suscetível de ser concebida sem ele. Pois diferentemente de Rahner, par quem o conceito de pura natureza "não é senão um conceito formal",[110] Malevez, como já foi mencionado, julga que ainda que difícil, a determinação das virtualidades próprias à pura natureza "não é absolutamente impossível".

Por intermédio da análise transcendental das condições a priori do nosso pensamento, escreve ele na linha de Marechal, estamos em condição de construir "uma ciência, talvez parcial, mas certa, do espírito, do nosso espírito, ou, melhor ainda, do sujeito sensitivo-racional de conhecimento".[111] Não resta dúvida que o espírito que analisa é previamente orientado à finalidade sobrenatural; não resta dúvida que o objeto de análise é o espírito tal qual ele é efetivamente. Não obstante, o princípio de identidade é um axioma da demonstração transcendental. Não poderíamos tomar essa norma de pensamento por algo tributário do *existential* sobrenatural. Do mesmo modo que não é possível atribuir-lhe, no objeto, elementos ou características que denunciam a marca do sujeito sensitivo-racional em sua constituição essencial: as condições gerais de espaço e tempo, a objetivação do objeto, a universalidade e a necessidade que o distinguem.

Para Malevez, conceber a possibilidade de uma ciência desse tipo significa suscitar novamente o problema da disposição prévia da pura natureza a acolher a orientação ao sobrenatural. Ele conclui:

O ensaio D. e os que estão ligados a ele chamaram felizmente nossa atenção para alguns pontos bem negligenciados pela antiga problemática (por exemplo, a existência de uma orientação ao sobrenatural distinta, na natureza histórica, da graça de santificação), mas eles não invalidaram o esforço nem os resultados dos teólogos que foram seus predecessores mais imediatos.[112]

Uma vez que ele se inscreve no programa teológico-filosófico inaugurado por Maréchal, o ponto de vista que se desprende dessas reflexões sobre o *capax Dei*, núcleo do horizonte formal da teologia católica contemporânea, consagra o questionamento, e mesmo a superação, do modelo das relações entre natureza e graça instruídas pela noção de "simples não repugnância": não há graça sem uma natureza efetivamente chamada à graça; não há visão de Deus sem desejo outorgado de ver a Deus; não há sobrenatural sem um *existential* que lhe seja correlativo, pois "a etapa da pura natureza foi indubitavelmente superada pela plenitude do amor criador". Ele não tenciona, entretan-

[108] Id. ibid., p. 676, 682, 683, 688.
[109] Id. ibid., p. 685, 683.
[110] Id. ibid., p. 685.
[111] Id. ibid., p. 687.
[112] Id. ibid., p. 689.

to, substituir a antropologia que acaba fazendo do absoluto um "excesso" estrangeiro à natureza humana por uma antropologia que faz dele um constitutivo mais íntimo na medida em que sua acolhida seja inversamente proporcional ao exercício da liberdade.

Desse modo, a objeção ao modo como de Lubac interpreta o status ontológico e doutrinário do desejo de Deus no pensamento patrístico e tomista, a recordação das duas formas da teoria da pura natureza bem como a tomada de posição a favor da segunda, decorrem, cremos, menos do simples rigor historiográfico ou da prudência imposta pelo momento em que o magistério eclesiástico intervém no debate em questão, que de um questionamento do esquema de "distinção de planos" associado não a um novo encantamento do mundo, mas a uma apreciação teológica da liberdade subjacente, por exemplo, à descristianização.

Esse ponto de vista torna possível uma leitura teológica da virtude dos "pagãos" que não vincula seu status teológico à intervenção exterior da graça atual. A busca de liberdade pessoal (pensemos no Berdiaeff de Segundo) ou de liberdade política (pensemos nas teologias da libertação) ou, resumindo, a história do mundo não pode, portanto, deixar de ser um *initium fidei*. Compreendemos, assim, por que Segundo pôde escrever sobre Malevez que "*en el plano intelectual y teológico, con él comenzó para mí lo que yo siempre entendí como mi propia "teología de la liberación"*...[113]

[113] Juan Luis SEGUNDO. Op. cit., p. 98-99.

ATLAS erials

Copyright and Use:

As an ATLAS user, you may print, download, or send articles for individual use according to fair use as defined by U.S. and international copyright law and as otherwise authorized under your respective ATLAS subscriber agreement.

No content may be copied or emailed to multiple sites or publicly posted without the copyright holder(s)' express written permission. Any use, decompiling, reproduction, or distribution of this journal in excess of fair use provisions may be a violation of copyright law.

This journal is made available to you through the ATLAS collection with permission from the copyright holder(s). The copyright holder for an entire issue of a journal typically is the journal owner, who also may own the copyright in each article. However, for certain articles, the author of the article may maintain the copyright in the article. Please contact the copyright holder(s) to request permission to use an article or specific work for any use not covered by the fair use provisions of the copyright laws or covered by your respective ATLAS subscriber agreement. For information regarding the copyright holder(s), please refer to the copyright information in the journal, if available, or contact ATLA to request contact information for the copyright holder(s).

About ATLAS:

The ATLA Serials (ATLAS®) collection contains electronic versions of previously published religion and theology journals reproduced with permission. The ATLAS collection is owned and managed by the American Theological Library Association (ATLA) and received initial funding from Lilly Endowment Inc.

The design and final form of this electronic document is the property of the American Theological Library Association.