

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO – UNICAP  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
MESTRADO EM TEOLOGIA

Danilo Ferreira da Silva

**Karl Rahner e a problemática natural-sobrenatural**

Recife  
2017

DANILO FERREIRA DA SILVA

Karl Rahner e a problemática natural-sobrenatural

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia. Área de concentração: Teologia Sistemático-pastoral. Linha de pesquisa: literatura bíblica e teológica: interpretação.

Orientador: Prof. Dr. Francisco de Aquino Júnior

RECIFE

2017

DANILO FERREIRA DA SILVA

KARL RAHNER E A PROBLEMÁTICA NATURAL-SOBRENTAURAL

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia. Área de concentração: Teologia Sistemático-pastoral. Linha de pesquisa: literatura bíblica e teológica: interpretação.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Francisco de Aquino Júnior  
(Orientador)

---

Prof. Dr. Degislando Nóbrega de Lima

---

Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira

RECIFE

2017

## RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo analisar como Karl Rahner aborda a problemática natural-sobrenatural. Para isso, parte-se de uma análise da problemática na história da teologia, sobretudo partir da Idade Média, quando a questão é posta de modo explícita, até a Idade Contemporânea, quando a problemática ressurge devido às publicações de De Lubac. Rahner assume a problemática como um tema central em suas elaborações teológicas. Conceitos como “resto” (referido à natureza pura), “existencial sobrenatural”, “autocomunicação”, entre outros, são conceitos rahnerianos formulados no contexto da problemática natural-sobrenatural. Assim, a análise dessa problemática em Rahner permite uma visão de conjunto da obra do referido autor. O trato do problema da relação homem-Deus, natural-sobrenatural, história profana-história da salvação, etc. por Rahner serviu de aporte para a *teologia da libertação* em suas elaborações, que são feitas já a partir da superação do dualismo entre salvação e história.

Palavras-chave: Rahner, existencial sobrenatural, visão beatífica, ser humano.

## ABSTRACT

The present work aims to analyze how in Karl Rahner the natural-supernatural problematic is approached. For this, it starts from an analysis of the problematic in the History of Theology, from the Middle Ages, when an issue is put explicitly, until a Contemporary Age, when a problematic resurface of the publications of De Lubac. Rahner assumes a problematic as a central theme in his theological elaborations. Concepts such as "rest" (referring to pure nature), "supernatural existential", "self-communication", among others, are Rahnerian concepts formulated without context of the natural-supernatural problematic. Thus, a study of this problematic in Rahner allows an overview of the author's reference work. What is the question of the relation man-God, natural-supernatural, profane history-history of salvation, etc. By Rahner served as a contribution to a theology of liberation in its elaborations, which are made from overcoming the dualism between salvation History.

Key-words: Rahner, existential supernatural, beatific vision, human being.

## Sumário

<b>Introdução.....</b>	<b>08</b>
<b>Capítulo I: A problemática da relação natural-sobrenatural.....</b>	<b>11</b>
1. A história da problemática.....	12
1.1 Antecedentes antigos e Primeira Escolástica.....	12
1.2 Grande Escolástica - Santo Tomás.....	14
1.3 Tempos Modernos – Cayetano e Bayo.....	18
1.4 Época Contemporânea.....	22
1.4.1 Henri De Lubac.....	22
1.4.2 Juan Alfaro.....	27
1.4.3 Romano Guardini.....	29
2. Sistematização da problemática.....	34
2.1 Horizonte teórico.....	34
2.2 <i>Status quaestionis</i> .....	38
<b>Capítulo II: Rahner e a problemática natural-sobrenatural.....</b>	<b>43</b>
1. Análise de textos sobre a problemática natural-sobrenatural.....	44
1.1 “Possibilidade de uma concepção escolástica de graça inciada” (1939) ....	44
1.2 “Natureza e graça” (1950).....	51
1.3 “Relação entre natureza e graça” (1954).....	59
2. Sistematização da posição de Rahner a partir dos textos analisados.....	66
2.1 Teses fundamentais dos textos analisados.....	66
2.1.1 Peculiaridade de cada texto.....	67
2.1.2 Unidade teórico-conceitual.....	68
2.2 Conceito de “existencial sobrenatural” .....	72
2.2.1 Inspiração e pressupostos filosóficos.....	72
a) Concepção antropológica.....	73
b) Heidegger e Kant.....	78
2.2.2 Sentido teológico do termo.....	81
<b>Capítulo III: Relevância da relação natural-sobrenatural na TdL.....</b>	<b>97</b>
1. Superação do dualismo natural-sobrenatural.....	98
1.1 Gustavo Gutiérrez.....	98
1.2 Juan Luis Segundo.....	104

1.3 Ignacio Ellacuría.....	111
2. Ambiguidades e insuficiências.....	117
a) Resquícios de dualismo.....	118
b) Dimensão histórico-social.....	121
c) Perspectiva dos pobres.....	123
<b>Considerações finais.....</b>	<b>126</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>128</b>

## Introdução

Hodiernamente pouco se escuta falar em termos como natural-sobrenatural. Em um primeiro olhar convém se perguntar se é pertinente um trabalho teológico nos tempos atuais tratar de um assunto que não está em evidência no debate teológico. Esse foi um tema muito discutido na primeira metade do século XX na Europa, mas hoje não encontra tanto respaldo na reflexão. Há problemas, contudo, em teologia que são perenes e que sempre tem algo a dizer desde que aquele que se aproxima tenha reta intenção e justiça intelectual para reconhecer o que é crucial para a compreensão não apenas de um tratado teológico, mas para a própria reflexão teológica. Assim, aqui, tratar-se-á de um problema fundamental para o quefazer teológico.

O presente trabalho tem por objetivo apresentar a problemática da relação natural-sobrenatural na obra de Karl Rahner. Com esse objetivo, é apresentado no primeiro capítulo a história da problemática e uma sistematização em seus elementos fundamentais até quando a problemática é assumida por Rahner. O segundo capítulo é propriamente a parte mais importante do presente trabalho, pois apresenta uma análise dos textos fundamentais de Rahner que tratam dessa problemática, bem como a sistematização da posição de Rahner a partir dos textos analisados e a apresentação da tese fundamental de Rahner para a solução da problemática natural-sobrenatural. O terceiro capítulo trata da relevância do aporte rahneriano para a *teologia da libertação* (TdL) e indicar a partir da TdL alguns limites da reflexão de Rahner.

Cada capítulo é estruturado em duas partes fundamentais: uma analítica e outra sistemática. Por analítica entendo a análise de textos que oferecem os elementos fundamentais para a composição do quadro teórico que serve de base para o desenvolvimento sistemático das questões. Por sistemática entendo o trabalho de ordenar e articular as teses fundamentais onde a participação deste que escreve estas linhas é maior, no sentido de incluir-me mais subjetivamente na seleção e interpretação do que seja mais fundamental nos textos analisados.

A compreensão da origem da problemática, seu desenvolvimento e seu *status quaestionis*, quando assumido por Rahner, permite olhar para a história da teologia a partir de um problema específico, a relação natural-sobrenatural, e, assim, capta-se a importância dessa problemática nas elaborações teológicas e mesmo nos

posicionamentos dogmáticos da Igreja. Mas, sobretudo, essa análise histórica permite chegar ao horizonte no qual a referida problemática está situada.

A análise do posicionamento de Rahner sobre a relação natural-sobrenatural permite compreender os conceitos fundamentais utilizados na discussão, bem como perceber a contribuição decisiva que Rahner deu à problemática por meio de sua reflexão que envolve pressupostos filosóficos da filosofia moderna e contemporânea, ainda que não deixe de estar presente nos textos do referido autor um diálogo profícuo com a teologia patrística e, sobretudo, medieval, especialmente um diálogo com santo Tomás de Aquino.

Ao tentar estabelecer um diálogo da teologia rahneriana da graça com a TdL, no último capítulo, o que se quer fazer é uma aproximação do pensamento de Rahner da reflexão teológica latino-americana e, desse modo, perceber como é decisivo para as primeiras elaborações da TdL o confronto com a discussão sobre a relação natural-sobrenatural na teologia. E a partir do aporte rahneriano à TdL se tentou fazer uma abordagem crítica de elementos ambíguos ou insuficientes na elaboração teológica de Karl Rahner.

A natureza dessa discussão é de cunho fortemente filosófico. Por isso, poder-se-ia dizer que este trabalho está situado em um espaço teórico de diálogo entre a filosofia e a teologia, posto que articula os dados da fé com as condições de possibilidades do conhecer e agir humanos. Nesse sentido a filosofia se torna um momento necessário de todo quefazer teológico. Os textos de Rahner são de forte teor filosófico. Tal teor está presente nestas páginas, posto que não poderia ser diferente e ainda mais a problemática aqui abordada da relação do natural e do sobrenatural exige fundamentalmente esse momento filosófico para sua compreensão. Tal é a influencia e importância da filosofia para a teologia que o próprio Rahner pode ser considerando também um filósofo (Cf. OLIVEIRA, 1984, 109), o que torna este texto, em algumas de suas passagens, um pouco mais denso.

Portanto, a discussão sobre a relação natural-sobrenatural é pertinente posto que se encontra na história da teologia, na tradição da Igreja, mas, sobretudo, na reflexão sobre a possibilidade de um encontro dialógico entre Deus e o homem, sem que uma das partes seja suprimida pela outra. Este trabalho é uma tentativa de mostrar uma autêntica relação entre Deus e o homem.

A presente abordagem apresenta, entre outros, o limite de não utilizar os textos de Rahner na língua original, o alemão. Contudo, creio que mesmo com os limites das

traduções não se deveria deixar de pesquisar e produzir algo a cerca de um tema tão relevante na história da teologia, na dogmática católica e no pensamento ocidental.

## Capítulo I

### A problemática da relação natural-sobrenatural

O presente capítulo tem por objetivo apresentar a problemática da relação natural-sobrenatural em seu desenvolvimento histórico até o momento em que a problemática é assumida por Rahner. Para tal objetivo o capítulo foi dividido em dois momentos interligados entre si e complementares. O primeiro momento trata, ainda que de soslaio, a história do problema, ou seja, como a questão foi tratada e quais as contribuições relevantes que cada autor ofereceu para a problemática. O segundo explicita o problema teológico clássico da relação entre natural e sobrenatural de modo sistemático, articulando as ideias fundamentais do primeiro ponto com a finalidade de expor o *status quaestionis*, quando assumido por Rahner.

Procurou-se tratar o tema com o máximo de clareza possível, bem como argumentar com os elementos oferecidos pelos autores e, por fim, evidenciar a relevância dos principais argumentos. Isso com um único objetivo: aproximar-se da problemática da relação natural-sobrenatural com maior clareza, o que facilitará a compreensão de tal problemática na qual Rahner está imiscuído ao elaborar o conceito *existencial sobrenatural*.

A bibliografia utilizada neste capítulo é reduzida, entretantes, suficiente para esclarecer a problemática da relação natural-sobrenatural. Contudo, não será analisada exhaustivamente a problemática por duas razões: não é o objetivo desta dissertação e, este que escreve, não teria a competência para tal. Serão utilizadas referências clássicas no trato da questão, sobretudo, quando se tratar da Idade Contemporânea, salvo Alfaro. Para as partes sobre os antecedentes antigos e Primeira Escolástica, a Grande Escolástica e os tempos Modernos o auxílio será, sobretudo de comentadores. O que de certo modo é uma lacuna, contudo, pela seriedade e rigor conceitual dos comentadores creio que a questão fique exposta de um modo seguro.

A bibliografia em português é escassa. Foi preciso valer-se de textos em espanhol e francês. Para o primeiro ponto do capítulo, o apoio fundamental vem de Ladaria que

oferece a nomenclatura da divisão histórica dos períodos nos quais a problemática é desenvolvida, além de outras contribuições evidenciadas no discorrer do presente texto. Foi citado também Henri De Lubac, Romano Guardini, entre outros. Para o segundo ponto da explanação, que constitui a parte sistemática, foram retomadas as conclusões fundamentais dos autores acima referidos. Contudo, tal retomada e articulação dos elementos fundamentais se deram em uma maior relação com a filosofia para demonstrar o lugar no qual está situada a questão da relação entre o natural e o sobrenatural.

## **1. A história da problemática**

O objetivo desta análise histórica é evidenciar a presença da problemática da relação natural-sobrenatural na reflexão teológica ao longo de sua história. Não é um estudo que tenha grandes pretensões, mas quer mostrar a formulação da problemática e seu desenvolvimento até ser assumida por Rahner no século XX. Antes de qualquer formulação sobre Rahner, é preciso compreender em que consiste essa problemática do natural-sobrenatural e como ela foi desenvolvida ao longo da história.

Assim, faz-se necessário analisar os pressupostos dessa problemática nos antecedentes antigos e na primeira escolástica, para só então chegar ao momento no qual a problemática é abordada de modo explícito pela alta escolástica. Depois se observará o desdobramento dessa questão na história da teologia moderna e, sobretudo, contemporânea.

### **1.1 Antecedentes antigos e primeira escolástica**

Nos primeiros séculos do cristianismo o problema da relação natural-sobrenatural “não foi objeto de reflexão explícita” (LADARIA, 2013, 314). De um modo geral, os padres da Igreja tratam da “natureza do homem e do que a ultrapassa”

(LADARIA, 2013, 314) sem uma radicalização do problema, o que não exclui certa tensão entre o que o homem é, por sua natureza, e o que é chamado a ser, por graça.

Essa tensão é possível de ser identificada de um modo mais claro em santo Agostinho que “reconhece um duplo plano em nossa relação com Deus: o que corresponde à nossa condição de criaturas, em virtude da qual somos servidores, e o que corresponde à filiação por graça” (LADARIA, 2013, 314). Por um lado, a criação que explicita a condição natural do ser humano e, por outro, a graça que nos leva à filiação adotiva e em nada pode ser exigida pelo homem, posto que é puro dom. A tensão, neste caso, reside no fato de que “o homem, finito por natureza, atinge sua plenitude só no Infinito” (LADARIA, 2013, 315). A natureza humana tem um destino que lhe excede em força para alcançar e em natureza para se configurar, que é o destino em Deus. Enquanto condição, o ser humano pode ter as virtudes, entretanto, realizá-las é próprio da graça atuando no fiel (Cf. LADARIA, 2013, 315).

Mas não se torna um problema radical em Agostinho porque “ele não parece ter refletido diretamente sobre uma ordem natural hipotética, diferente da ordem da graça em que o homem se encontra atualmente” (LADARIA, 2013, 315). O homem que Agostinho considera é o homem concreto na atual ordem da salvação realizada por Cristo para o libertar do pecado e fazê-lo participar da sua condição. O homem que recebeu de Deus os “bens naturais, a estrutura de seu ser, a vida, os sentidos, o espírito” (LADARIA, 2013, 315) e que permanecem nele mesmo que enfraquecidos “depois do pecado, quando perdeu a graça” (LADARIA, 2013, 315). Deste modo, tem-se aqui os dons naturais que mesmo com o pecado não foram perdidos e a graça, “a amizade com Deus que o pecado destruiu” (LADARIA, 2013, 316), ou seja, aqui já se tem uma distinção entre natureza e graça.

O Pseudo-Dionísio, na interpretação de Tg 1, 17, que fala do dom valioso e da dádiva perfeita, faz corresponder, respectivamente, o dom valioso “à criação, aos bens que são dados a toda criatura” e a “‘dádiva perfeita’ aplica-se à graça divina” (LADARIA, 2013, 316). Hugo de São Vítor fala dos “bens que Deus destina ao homem: os exteriores e os interiores, os que correspondem ao homem neste mundo e os que lhe foram prometidos como recompensa” (LADARIA, 2013, 316), dando a entender o que é próprio da natureza humana e o que é do âmbito da graça. Com Pedro Lombardo já se explicita a ideia de duas graças: “a da criação em si e a da ajuda espiritual para obter a vida eterna, que não se pode alcançar só com a primeira” (LADARIA, 2013, 317). Há

aqui dois níveis da gratuidade: um que se refere à criação, que é “geral e se aplica a tudo o que é dado gratuitamente e sem mérito” (LADARIA, 2013, 318), e o outro que é mais específico, que é “a capacidade de fazer o bem que leva diretamente ao fim do homem, ou seja, a vida eterna” (LADARIA, 2013, 318). Isso é graça em sentido estrito.

Essa problemática da condição natural do homem e sua destinação divina não tem sua maior tensão em identificar uma dupla ordem da realidade, mas uma única finalidade do ser humano, que é a filiação divina. A sua maior tensão, que se configura mesmo como paradoxo, é posta quando se afirma uma dupla finalidade do homem. A dupla ordem da criação e da salvação já está presente nos padres da Igreja e na primeira escolástica, mas o homem que neles é considerado é este que nós mesmos somos e não um homem ideal, considerado em si mesmo, sem relação vital com a história da salvação. É nesse âmbito da relação entre Deus e o ser humano que o termo *sobrenatural* se explicita. “O conceito e a palavra *sobrenatural*, desde o seu surgimento, abarca a relação de Deus e dos dons que lhe são unicamente próprios para com a realidade fundamental criatural do homem” (MUSCHALER, 1972, 135). Este aspecto relacional é o fundamento da problemática aqui abordada.

## 1.2 Grande escolástica – Santo Tomás

O século XIII é o século no qual a problemática aqui abordada se torna explícita, enquanto relação do natural com o sobrenatural. Esta e outras questões são postas nesse século que é marcado por uma efervescência cultural muito grande, por diversos motivos, mas, sobretudo, pela presença recente das obras de Aristóteles no Ocidente. Pois, “ao abrir-se o século XIII, o Ocidente latino está já de posse de importante literatura aristotélica, neoplatônica e árabe-judia” (LIMA VAZ, 1998, 19). Esse século, em sua fisionomia<sup>1</sup>, é marcado, sobretudo, pela produção teórica, possibilitada pelo

---

<sup>1</sup> O padre Lima Vaz, ao analisar as raízes da modernidade faz um excelente estudo sobre a formação, a fisionomia, roteiros doutrinários, a crise e o subsolo do século XIII (Cf. LIMA VAZ, 2002, 31-93). Uma referência clássica sobre o século XIII em sua formação filosófica é É. Gilson no texto *A filosofia na Idade Média* (GILSON, 2001, 465-734) e no texto *O espírito da filosofia medieval* (GILSON, 2006). Para os aspectos históricos do século XIII, de um modo geral, uma boa bibliografia é *As raízes medievais da Europa* de Jacques Le Goff (Cf. LE GOFF, 2011, 143-219).

encontro da filosofia grega, fundamentalmente o aristotelismo, com o cristianismo. Nos dizeres do medievalista Jacques Le Goff: “Aristóteles foi, de certa maneira, o grande homem das universidades do século XIII e, sobretudo, da universidade parisiense” (LE GOFF, 2011, 175).

As escolas franciscanas e dominicanas dominam os debates nas universidades europeias. A primeira, de cunho neoplatônico e a segunda, de cunho aristotélico, tendo como expoentes, respectivamente, são Boaventura e são Tomás de Aquino. Para o mestre franciscano, “o fim último de toda operação racional é a beatitude perfeita, e a alma foi feita para participar da beatitude, que é o único bem supremo. Ela foi feita capaz de Deus, pois foi feita à sua imagem e semelhança” (LADARIA, 2013, 318). Mas, ao que parece, não há dois fins para o homem. Seu fim é a participação na beatitude (Cf. LADARIA, 2013, 318).

Em São Boaventura o conhecimento de Deus consiste em três graus: o da fé, “que percebe pela inteligência ‘vestígios’ da vida divina nas coisas materiais” (MIRANDA, 2005, 33), o segundo grau que é de “uma maior penetração nos mistérios ao considerar as semelhanças e imagens de Deus nas criaturas espirituais” (MIRANDA, 2005, 33), e, por fim, “o *simplex contuitus*, a saber, um olhar a verdade primeira e suas ideias eternas, que são os princípios últimos de todas as coisas” (MIRANDA, 2005, 33). Este último grau “consiste em tomar consciência da ação imediata da verdade eterna sobre o nosso espírito” (MIRANDA, 2005, 33). Esse conhecimento não é “uma apreensão imediata da essência divina” (MIRANDA, 2005, 33), mas um conhecimento que se dá por meio da percepção do efeito interior da graça na alma humana. A experiência imediata de Deus é sim possível, em São Boaventura, “embora na obscuridade (*in caligine*)” (MIRANDA, 2005, 33), e tem um caráter mais afetivo que intelectual.

É com Santo Tomás que a relação entre natural e sobrenatural é radicalizada na distinção dos conceitos. Segundo Ladaria, em Santo Tomás “às perfeições que correspondem ao homem por natureza acrescentam-se outras que são obra unicamente da graça divina, somente do favor de Deus” (LADARIA, 2013, 319). O homem foi criado por Deus para um fim, mas pelo pecado esse fim não é mais claro, de modo que o homem não pode voltar para uma relação com Deus sem o auxílio da graça. Esta é gratuidade da parte de Deus, que por seus meios, busca reconduzir a criação ao fim que lhe deu desde o princípio. Ser criado já é uma graça. Entretanto, “Deus pode criar ou não criar, mas, se está determinado a criar, deve dotar as coisas com as perfeições

próprias da natureza dela” (LADARIA, 2013, 320). Assim, “a uma natureza concreta corresponde uma finalidade determinada no desígnio de Deus” (LADARIA, 2013, 320) para não colocar uma cisão em Deus entre suas realizações (dar o ser) e sua vontade (querer dar o ser), cisão esta que comprometeria o próprio ser de Deus.

Neste sentido, há uma ordem natural na criação que foi perturbada com a presença do pecado, por isso o ser humano deve esforçar-se agora para cumprir o fim a que Deus o destinou. Entretanto, sem o auxílio da graça isso se torna impossível. Mas mesmo depois do pecado “Deus ‘deve’ dar de algum modo a cada natureza as coisas que lhe são próprias, ele o faz porque deve ser fiel não às coisas, mas, antes, a si mesmo, à sua vontade, segundo a qual as coisas devem ter sido criadas” (LADARIA, 2013, 320). Em Deus não há contradição nem em sentido lato nem também em sentido estrito, posto que vontade “criacional” e o ser do criado não podem está em contradição entre si.

Dessa reflexão surge a distinção entre os bens que são próprios da natureza e os que são puramente dom de Deus. Isso como fruto do conceito de “natureza” refletido não mais na relação vital do homem situado, mas como um conceito abstrato, a partir da grande escolástica (Cf. LADARIA, 2007, 5). “A partir deste momento, o termo ‘sobrenatural’ adquirirá um significado preciso, não se usará para designar o âmbito do divino. O ponto de referência passará a ser o que no homem é ‘natural’, quer dizer, o que é devido a seu ser como criatura” (LADARIA, 2007, 7). Busca-se agora não o homem em suas situações vitais, sua origem histórica, ou seu nascimento, mas a busca é pelo homem “em si”, enquanto pura abstração. É o que entrou para a história da teologia como “natureza pura” (Cf. DE LUBAC, 1946, 101-127). Dons como “a graça santificante e a *gratis data*, a visão de Deus, a imortalidade, etc., se encontram entre os dons sobrenaturais” (LADARIA, 2007, 8), portanto, não são devidos ao homem, que pode ser compreendido sem eles. Se lhe faltassem, em nada lhe alteraria naquilo que ele é por criação.

A graça, nesse sentido, torna-se supérflua, já que o homem pode ser criado sem ser destinado ao fim sobrenatural?

Santo Tomás não diz que Deus poderia ter criado o homem sem o ‘elevar’ à ordem sobrenatural. Mas sua insistência sobre o caráter de esse dom não ser devido faz pensar que a decisão de criar o homem não deva acarretar necessariamente a comunicação das perfeições da ordem sobrenatural (LADARIA, 2013, 320).

Para santo Tomás, o fim absoluto do homem não é outro senão a visão de Deus (*visio beata*), a “ela aspira todo ser humano, com um desejo natural e inato, isto é, com

uma inclinação inscrita em sua natureza” (DE LA PEÑA, 1997, 15). Aliás, toda criatura é destinada a Deus “como a seu fim último” (LADARIA, 2013, 321) e, portanto, tem um fim sobrenatural. Entretanto, no homem, como criatura racional, “esse fim (é visto) de uma maneira especial, ou seja, por sua própria operação, tendo um entendimento de Deus” (LADARIA, 2013, 321-322). É, então, “essa finalidade própria da natureza intelectual (que) suscita o desejo de ver a Deus” (LADARIA, 2013, 322). O intelecto humano não estará satisfeito conhecendo apenas “a essência de algum efeito criado” (STh, Ia-IIae, q.3, a.8), é necessário para sua perfeição que ele alcance a causa primeira, por meio da visão beatífica. Diz Tomás:

Ora, se o intelecto humano, conhecendo a essência de algum efeito criado, não conhece de Deus senão *se ele existe*, sua perfeição ainda não atingiu absolutamente a causa primeira. Permanece ainda nele o desejo natural de investigar a causa. Por isso, ainda não é perfeitamente bem-aventurado, pois, para a perfeita bem-aventurança requer-se que o intelecto atinja a essência mesma da primeira causa. Assim sendo, terá a sua perfeição na união com Deus como seu objeto, e só nisto consiste a bem-aventurança do homem, como acima foi dito (STh, Ia-IIae, q.3, a.8).

Deste modo, para o doutor angélico esse fim é ao mesmo tempo *imane*nte, uma vez que é o desejo mais profundo que o ser humano tem, e, por outro é *transcendente*, posto que a visão a que anseia “não pode ser obtida somente pelo dinamismo desiderativo humano, mas pela graça liberalmente outorgada por Deus em Cristo” (DE LA PEÑA, 1997, 15). O fim do ser humano é, portanto, sobrenatural, e, em sendo assim, só pode ser realizado por um dom sobrenatural e “não pode ser atingindo pelas forças naturais do homem” (LADARIA, 2013, 322).

Para que o ser humano alcance o seu fim perfeito é preciso que Deus o auxilie por sua graça, que “alguma disposição sobrenatural se junte à inteligência para que ela seja elevada a uma tão alta sublimidade, pois o conhecimento acontece quando o objeto conhecido está no conhecedor” (LADARIA, 2013, 322). Isso nos remete diretamente à questão fundamental deste capítulo que versa sobre a condição paradoxal de existir sem poder alcançar o fim com o próprio poder. Pode-se, nesse sentido, questionar: “será que isso não significa uma fraqueza ou uma imperfeição da natureza humana, que não pode, por si só, chegar ao que ela deseja?” (LADARIA, 2013, 323). Se se parte do pressuposto de que todas as criaturas têm como finalidade o próprio Deus, então, não será nem “fraqueza” nem muito menos “imperfeição” o auxílio da graça, mas ao contrário, “somente a natureza humana pode chegar plenamente a esse fim e conseguir o bem perfeito, ainda que tenha necessidade do auxílio divino para isso” (LADARIA, 2013, 323). Assim, o desejo de ver a Deus é o mais profundo desejo que o ser humano tem; sua realização não é impossível posto que o próprio Deus queira que tal desejo seja

realizado. Ainda que “todos os homens desejem a beatitude, não podem conhecer em que ela consiste, e por essa razão eles não desejam, conscientemente, a visão de Deus” (LADARIA, 2013, 323), de modo que apenas pela fé é possível o conhecimento do “fim último do homem” (LADARIA, 2013, 324). E essa fé é também uma graça.

A problemática na alta escolástica (na verdade já em crise) tem uma precisão maior no que se refere às perfeições do homem e ao chamado à visão de Deus. Com o teólogo franciscano Duns Scotus, “fica consolidada a distinção entre as perfeições do homem que, ao lhe serem totalmente dadas, de algum modo lhe correspondem, e o apelo à visão de Deus, diante da qual o homem não pode apresentar exigência alguma” (LADARIA, 2013, 325). Esse desejo da visão de Deus é universal, ainda que por si o homem não possa atingir o bem desejado, nem mesmo conhecê-lo, senão pela revelação e atingi-lo somente pela ação do “princípio ativo sobrenatural” (LADARIA, 2013, 325), e não somente pelo princípio ativo puramente natural. Ainda que o homem tenha Deus por seu fim natural (Cf. LADARIA, 2013, 324), ele só pode atingir esse fim com o dom da graça divina. Aqui se estar diante do mesmo paradoxo de santo Tomás de Aquino.

### **1.3 Tempos modernos – Cayetano e Bayo**

Como se pode ver, mesmo com a argumentação tomista, o paradoxo ainda continua, posto que o desejo *natural* não pode encontrar sua satisfação *naturalmente*.

Essas questões fizeram o cardeal Cayetano (Tomás de Vio, +1534) formular o problema de outro modo, afirmando a “dupla finalidade do homem” (LADARIA, 2013, 328), baseado no fato de que “Deus quis se comunicar de duas maneiras aos seres criados e contingentes: em primeiro lugar, ao criá-los, e, em segundo lugar, ao dar a criatura racional a possibilidade de chegar à visão divina” (LADARIA, 2013, 328). O que origina as duas ordens dos “seres criados, de fato existentes, a ordem da natureza e a da graça” (LADARIA, 2013, 328). De modo que “a ordem natural equivale ao ‘devido’ à criatura [...]; a ordem sobrenatural, ao que nas criaturas está acima do que se lhe deve.” (LADARIA, 2013, 328). Essa dupla ordem é uma tentativa de resguardar a gratuidade da graça e a liberdade da criatura racional.

Cayetano segue Tomás no que se refere ao que “deveria” Deus à sua criatura, que seria “‘devedor’ de sua sabedoria e de sua vontade” (LADARIA, 2013, 328), posto que o querer de Deus não se encontra em contradição com o seu pensar. Logo, ao querer criar, Deus dotará das devidas propriedades a criatura que fora pensada. Isso corresponde à ordem natural das coisas, o que Deus fez por criação, o que é devido ao ser de cada coisa. Entretanto, a participação na vida divina e a visão de Deus na glória (*lumen gloriae*) não são devidas ao ser humano, são fruto da graça. Por isso mesmo, “tanto a graça como a luz da glória ultrapassam a capacidade de seja lá qual for a natureza criada e são ‘sobrenaturais’, no sentido mais estrito” (LADARIA, 2013, 328).

Essas *perfeições sobrenaturais* “são de uma ordem superior à natureza, esta não pode ter em relação a elas a inclinação que tem em relação às perfeições de ordem natural” (LADARIA, 2013, 329), do que se segue que não há um desejo inato de ver a Deus, próprio ou devido à natureza do homem. O desejo inato faz parte da ordem natural, de modo que para Cayetano “uma inclinação natural que não possa ser realizada pelas forças naturais se torna [...] uma contradição” (LADARIA, 2013, 329). Deste modo, “na natureza não se dá um desejo do sobrenatural; não há desejo da visão de Deus porque o apetite do natural não pode ir além do que é capaz de atingir naturalmente” (LADARIA, 2013, 329). Isto não implica, contudo, que a natureza não tenha a capacidade de receber as perfeições sobrenaturais, entretanto, tal capacidade só pode ser compreendida como capacidade *passiva*, como “poder obediencial” (*potentia oboedientialis*) (Cf. LADARIA, 2013, 329), como “capacidade de receber o dom de Deus” (LADARIA, 2013, 329). Mas essa capacidade não exige para si um desejo natural de ver a Deus. Destarte, “há, pois, certa conaturalidade positiva, mas que não é comparável à relação entre o desejo das perfeições naturais e essas mesmas perfeições”, donde decorre que “a simples capacidade de receber, não acompanhada do desejo em relação ao bem sobrenatural, não deve ser necessariamente satisfeita” (LADARIA, 2013, 329), ou seja, não está no âmbito do “dever”, mas no âmbito da graça.

O sobrenatural, nesse sentido, “será interpretado fatalmente como o acrescentado (*super-naturale* = *super-additum*), a saber, como um *acidente* que se agrega a uma *essência* imutável e pacificamente auto-enclausurada” (PEÑA, 1997, 17). O homem poderia ter sido criado sem ser destinado para um fim sobrenatural. Sua realização plena pode ser dada apenas naturalmente, visto que Deus não criaria para o mal. O fim sobrenatural é reservado à graça *extrinsecamente* concebida. Nessa visão, “o homem poderia ter sido criado sem os dons sobrenaturais da justiça original, num estado de

*natureza pura*” (PEÑA, 1997, 17-18). Esse conceito, a partir de Cayetano, assume uma relevância capital, ainda que ele mesmo não tenha usado esses termos (Cf. LADARIA, 2013, 331). Para Cayetano, “a criatura racional pode ser considerada com base em dois pontos de vista: segundo o que ela é em si, absolutamente (*absolute*), e segundo sua ordenação à beatitude” (LADARIA, 2013, 330). É a criatura compreendida em “absoluto”, ou seja, em si mesma, que permitirá a compreensão do ser humano compreendido, não em seu mundo vivido, nas experiências concretas, como um ser histórico, mas compreendido como “natureza pura”. Pensando deste modo, “a definição do homem dada de maneira absoluta (*absolute*), ou seja, isolada de todo contexto, abarca ao mesmo tempo o ser que existe e o que teria podido existir e faz abstração da finalidade concreta que Deus deu ao homem que criou” (LADARIA, 2013, 330). O conceito ganha uma precisão teórica incontestável, mas perde a seiva vital da existência. A diferença fundamental entre Cayetano e o seu mestre Tomás é que este “distinguiu as perfeições ‘devidas’ à natureza das gratuitas” (LADARIA, 2013, 330), mas tal “distinção se observava no único homem existente, que não tinha por finalidade senão a visão de Deus” (LADARIA, 2013, 330). Já Cayetano “fala do homem segundo sua natureza ao fazer abstração do fim que Deus lhe deu” (LADARIA, 2013, 330). Fica claro, portanto, que “essa distinção [...] é introduzida por Cayetano e não por santo Tomás” (LADARIA, 2013, 330) e, ainda, essa “nova posição tem a indubitável vantagem de salvaguardar a gratuidade absoluta do sobrenatural, dissolvendo também o embaraçoso paradoxo de um desejo natural não alcançável naturalmente” (PEÑA, 1997, 17). Mas o modo de solução apresentado ainda precisa ser esclarecido.

Com Cayetano tem-se a solução do paradoxo? Sim. Pois ele nega, como se viu, que o homem tenha um desejo inato de ver a Deus. Com isso, nada se exige de Deus, a gratuidade da graça está garantida. Contudo, o que não fica garantido é a importância dessa mesma graça para o ser que nós mesmos somos, concretos e situados na história. O problema não está solucionado na graça mantida em si mesma, mas no modo de sua relação com o ser humano histórico e não compreendido como natureza pura. A resolução cayetaniana soluciona o paradoxo criando um ser humano compreendido como “natureza absoluta”, ou seja, criando um ser ideal, mas no ser que se é historicamente o paradoxo continua mais pungente do que nunca.

A reação ao pensamento de Cayetano não tarda. Virá de Miguel Bayo, teólogo de Lovaina, para o qual “Deus não poderia criar o homem sem a graça, que é, portanto, devida à natureza, ‘condição natural do homem’ [...], e cuja perda ou ausência

representa uma degeneração da tal natureza” (PEÑA, 1997, 17). A “inocência original de Adão” (LADARIA, 2013, 332) não é obra da graça, mas constitutivo da natureza do homem criado. Por isso, a reflexão de Bayo está alicerçada na *integridade e retidão* “que o homem gozava no paraíso antes do pecado original” (LADARIA, 2013, 332). A essência dessa retidão é a “presença do Espírito Santo” e a “ausência da concupiscência” (LADARIA, 2013, 332). É assim natural que a graça seja devida ao homem, pois é parte da integridade dele o fim sobrenatural, sem o qual Deus não poderia ter criado o homem.

As questões que importam a Bayo são: “Que relação existe entre natureza humana e os dons da justiça original? Eram tais dons devidos (naturais) ou indevidos (sobrenaturais) ao homem?” (PEÑA, 1997, 140). Para ele, “a justiça original era devida ao ser humano, porque, sem seus dons, a natureza seria necessariamente má” (PEÑA, 1997, 140), bem como todos os atos (Cf. FLICK-ALSZEGHY, 1964, 119). Para ressaltar a importância da graça e sua necessidade para a realização do ser humano, Bayo sacrificou o que ele queria ressaltar, tornou a graça devida ao homem e, portanto, tão necessária que se torna *natural* ao homem. Assim, “a intenção de Bayo era boa; sua tese é decididamente má. Segundo ela, com efeito, a graça deixa de ser o que a própria palavra indica, pura gratuidade, para se tornar pura necessidade, ‘o pagamento de uma dívida de justiça’” (PEÑA, 1997,18). Nessa perversão de Bayo, o natural encerra em si o sobrenatural, já que exige a graça para si. O papa Pio V, na bula *Ex omnibus afflictionibus*, de 1º de outubro de 1567, condena 79 proposições de Bayo ou referentes a ele (Cf. DH, 1901-1979).

Bayo com o seu “jurisdicismo” imputa à natureza uma graça que não lhe é devida; a natureza “pode” porque a graça é-lhe constitutiva. Por outro lado, Jansênio ressaltará a impotência da natureza sem a graça “a ponto de a natureza humana ficar quase aniquilada” (LADARIA, 2013, 334). Mas a sua contribuição é menos relevante que a da Bayo, pois “não afeta tanto a questão do sobrenatural como as de Baio.” (LADARIA, 2013, 335). Por isso, agora tratar-se-á das contribuições da teologia contemporânea para o problema da relação entre o natural e o sobrenatural, visto que são de importância capital para a compreensão do debate teológico no século XX.

## 1.4 Época contemporânea

O debate sobre a relação entre o natural e o sobrenatural ressurgiu no século XX por duas razões: “um acurado aprofundamento antropológico e [uma] refontalização bíblica e patrística” da teologia (BOFF, L. 2012, 30). E, no que se refere à relação natural-sobrenatural, compreende-se “que a renovação dos estudos bíblicos e da história da tradição ocorrida na primeira metade deste século tenha provocado a insatisfação em relação às teses que prevaleciam no decurso dos últimos séculos” (LADARIA, 2003, 339). As duas ordens da realidade parecem não se sustentar na tradição mais antiga da Igreja. Uma graça compreendida de forma *extrínseca* ao homem “trás consigo o perigo de fazer de Deus e da vocação sobrenatural algo extrínseco ao ser humano, alguma coisa de que pode abstrair e que não é necessária para o ser homem” (LADARIA, 2003, 339). Se hoje se vê uma autonomia da ordem temporal é porque isso foi sendo gestado no próprio discurso teológico.

Alguns autores se destacam nesse cenário de discussão teológica. Quem causa a retomada do problema da relação natural e sobrenatural é Henri De Lubac (Cf. MORALI, 2006, 11), jesuíta francês, que, por meio de um estudo histórico da noção de sobrenatural, repropõe a tese do “desejo natural de ver a Deus” (LADARIA, 2003, 339), própria de santo Tomás de Aquino. Juan Alfaro elabora uma versão própria da “dialética natureza-graça” (Cf. PEÑA, 1997, 21). Também se destaca Romano Guardini, teólogo alemão de ascendência italiana, por ser um “dos primeiros a dilucidar o horizonte próprio da graça como diálogo entre Deus e o homem” (BOFF, L. 2012, 31). E o próprio Karl Rahner é de fundamental importância na discussão desse período, mas para ele será dedicado o próximo capítulo.

### 1.4.1 Henri De Lubac

Henri De Lubac é, certamente, a maior autoridade do século XX no trato da questão aqui referida, ou seja, da relação entre o natural e o sobrenatural. Não que ele tenha esgotado a questão, o que é impossível, mas é ele quem retoma a problemática no

referido século. Do que seria um estudo histórico sobre o sobrenatural, resultou em uma descoberta sistemática com alcance direto em posicionamentos doutrinários estabelecidos (Cf. LADARIA, 2007, 19). O texto publicado em 1946 por De Lubac *Surnaturel: études historiques* faz um levantamento histórico da noção de sobrenatural. Nesse texto interessa aqui o capítulo V que trata do “sistema da ‘natureza pura’”, bem como, a conclusão do livro, onde fica expresso o posicionamento de De Lubac sobre o desejo natural de ver a Deus. É esta conclusão que causará maior polêmica em sua época, inclusive com o pronunciamento do papa Pio XII na *Humani generis*, em 1950, sobre os que “desvirtuam a verdadeira ‘gratuidade’ da ordem sobrenatural, sustentando que Deus não pode criar seres inteligentes sem ordená-los e chamá-los à visão beatífica” (DH, 3891). Essa advertência atinge De Lubac por este defender o desejo natural da visão de Deus.

De acordo com De Lubac, Bayo e Jansênio interpretaram erroneamente santo Agostinho. Pois os dois hereges sustentam quatro pontos problemáticos: a) “não admitir uma moral puramente racional”; b) “fazer da caridade uma noção ‘dinamista’”; c) “pensar que o pecado original é outra coisa que uma pura subtração da graça deixando a natureza absolutamente ‘intacta’ e devolvendo, por assim dizer, o homem a seu estado natural”; por fim, d) “a alma, por efeito do ato criador, é a imagem do seu autor como as criaturas sem razão são seus vestígios” (DE LUBAC, 1946, 101). Só admitindo que Agostinho pensou assim, como Bayo e Jansênio, é que se pode dizer que estes são discípulos do bispo de Hipona. Esses quatro posicionamentos ainda que atribuídos a santo Agostinho, são formulações dos dois hereges.

Contudo, De Lubac mostra que estas quatro suposições estão alicerçadas em uma ideia que comanda todas elas e “as torna solidárias, formando delas um bloco, certamente, heterodoxo: é a ideia que o estado primitivo de Adão seria um estado natural, neste sentido que o estado de natureza pura, concebido pelos teólogos, seria uma impossibilidade” (DE LUBAC, 1946, 102). O estado natural de Adão inclui sua criação e necessária destinação para o fim sobrenatural. O que incorre na perda da gratuidade da graça. Bayo quer defender o estado originário do primeiro homem e com isso nega a “natureza pura” e nisto consiste o seu erro mestre perante as autoridades eclesiais, pois tal negação poderia “arruinar os fundamentos dos dogmas” (DE LUBAC, 1946, 105).

O erro anacrônico dos teólogos do período de Bayo é achar que o conceito de “natureza pura” é um conceito antigo (Cf. DE LUBAC, 1946, 105). Contudo, De Lubac

mostra que tal conceito não é tão antigo assim. Fora sistematizado por Cayetano com a tentativa de negar o desejo natural de ver a Deus. Mas esse tema da visão da essência divina é muito comum nos séculos XVI e XVII, o que revela que “mais de um século após, no tempo mesmo no Concílio de Trento, a ideia de Cayetano não tinha quase feito progresso” (DE LUBAC, 1946, 107).

Como esse conceito se tornou tão difundido, então? Para De Lubac, “ninguém mais que Suarez terá contribuído na sua difusão” (DE LUBAC, 1946, 117). Suarez, com uma reflexão mais filosófica que teológica, não considerando nem “a gratuidade do sobrenatural” (DE LUBAC, 1946, 113), nem os documentos do magistério. Reflete a partir da ideia de natureza pura sem recorrer à revelação. Para Suarez, o princípio absoluto é que “todos os seres da natureza devem ter um fim que lhe seja proporcionado” (DE LUBAC, 1946, 114), o que já revela uma face da própria noção de natureza pura, pois este procedimento, de uma reflexão que recorre exclusivamente à razão, revela um predomínio da natureza e uma desvalorização do fim sobrenatural. Este já é visto como supérfluo, pois, “em virtude de sua criação, o homem é então feito para uma beatitude de essência natural” (DE LUBAC, 1946, 114). O fim sobrenatural, neste sentido, “só poderá ser acrescentado” (DE LUBAC, 1946, 114), mas não incide diretamente sobre o que o ser humano é. Deste modo, fica vetada a possibilidade de um apetite natural que não tenha um fim puramente natural. Assim, é “impossível que ela (ordem puramente natural) se coloque sobre qualquer coisa de sobrenatural” (DE LUBAC, 1946, 114). O sobrenatural é definitivamente um “andar de cima”, um outro, desvinculado da história.

Nas observações de Suarez, segundo De Lubac, não se atentou para a “diferença essencial que existe entre os seres da natureza, cujo fim é proporcionado em seus limites, e o espírito que é aberto ao infinito” (DE LUBAC, 1946, 117). É essa abertura do espírito ao infinito, mas ao mesmo tempo a impossibilidade de alcançar este infinito que marca o paradoxo do ser humano. O desejo de Deus, neste sentido, constitui o nosso ser paradoxal. Mas para De Lubac a ideia de duas ordens, uma natural e outra sobrenatural, não resolve o paradoxo da existência, pois “a teoria da natureza pura se refere a uma ordem possível das coisas, a partir da qual se desdobram natureza e sobrenatural em duas finalidades paralelas e justapostas” (LADARIA, 2003, 340). No homem existente esses dois fins não podem estar tão separados. Na verdade, “os dois fins coexistem, eles estão ao alcance um do outro, mas o primeiro (criação) é subordinado ao segundo (vida eterna)” (DE LUBAC, 1946, 110). É neste sentido que

“Santo Tomás ainda vê nessa dupla finalidade, não uma dupla orientação possível, mas uma dualidade atual” (DE LUBAC, 1946, 110), ou seja, não são dois andares paralelos e incomunicáveis, mas na ordem atual, ou seja, na existência, essa dupla orientação é coexistente.

A ordem atual, na qual o homem se encontra historicamente situado, não precisa recorrer à ideia de natureza pura, que para De Lubac é uma hipótese inútil e indefensável, posto que especula “com um ser humano irreal [e] não pode servir para iluminar a situação da única humanidade real e historicamente existente” (PEÑA, 1997, 21). A hipótese da natureza pura não resolve o paradoxo porque não chega a ele de modo real, antes de um modo ideal, criando um homem feito à imagem e semelhança de sua própria contradição. Para solucionar o paradoxo é preciso considerar o homem na ordem atual das coisas e não em uma suposição, o que tornaria esse homem uma quimera. A natureza pura favorece o surgimento do “humanismo ateu” e do “secularismo”, uma vez que este conceito defende uma natureza humana autossuficiente, pois desligada da vocação sobrenatural da humanidade. Desta forma, a vocação divina se torna algo *extrínseco* para as pessoas, adicionada a uma natureza fechada em si mesma.

De Lubac não deixa de falar do duplo fim. Como já foi dito, “um é proporcionado por sua natureza criada e que ele pode alcançar por ele mesmo; o outro que excede a toda proporção e que consiste na vida eterna” (DE LUBAC, 1946, 110). Aqui se tem criação e salvação como os dois fins, mas para o nosso autor apenas o “segundo merece o nome de fim verdadeiramente último e só ele ultrapassa o horizonte terrestre” (DE LUBAC, 1946, 110). Pela criação se “expressa o abismo que separa o ser do nada” (LADARIA, 2007, 20) e pela salvação “a distância entre a criatura e a chamada à filiação divina” (LADARIA, 2007, 20). Para Ladaria, a originalidade do pensamento de De Lubac está no fato de que não “há um ‘eu’ prévio a finalidade sobrenatural que Deus me imprime. Também esta finalidade pertence ao meu ‘eu’, determina meu ser, como o determina a criação” (LADARIA, 2007, 20). Isso implica dizer que não há ser humano apenas criado sem ser, já no ato da criação, destinado ao fim sobrenatural. Por isto, o conceito de natureza pura para ele é um conceito inútil e conduz a uma visão puramente naturalista do ser humano. Deus não cria e depois adota a salvação como plano emergencial por uma falha de percurso. A salvação é querida e desejada por Deus desde o instante em que pensa em dar ser ao homem.

Todo ser humano tem esse desejo da visão de Deus por ter sido criado para a salvação, pois a “visão de Deus é o objeto de um apetite de natureza, uma vez que ela é para todo homem, quer ele saiba ou não, o fim real de sua natureza” (DE LUBAC, 1946, 108). É recuperando o paradoxo tomasiano do ser humano como ser espiritual que De Lubac fala do desejo de Deus como o “mais absoluto de todos os desejos” (DE LUBAC, 1946, 484). Tal desejo é necessário e absoluto (Cf. PEÑA, 1997, 19) apesar de ser um dom, como diz o próprio De Lubac: “desejar a comunicação divina como um livre dom, como uma iniciativa gratuita” (LUBAC, 1946, 484). Tal desejo “não atenta contra a transcendência do sobrenatural” e “o homem não pode preenchê-lo por suas próprias forças” (PEÑA, 1997, 19-21). Por isso mesmo que “Deus não pode criar um homem sem este apetite, que se identifica, em última análise, com a condição espiritual humana” (PEÑA, 1997, 20). E é esta condição que constitui o paradoxo humano por este ser ao mesmo tempo “natureza e espírito: ‘a criatura espiritual tem uma relação direta com Deus que lhe vem de sua origem. E isso muda tudo’ (LADARIA, 2003, 340). Sem esse desígnio de atração que Deus tem para o ser humano, desde sua origem, a própria essência do homem ficaria comprometida. A vida espiritual nele se identifica com o chamado sobrenatural feito por Deus desde o primeiro instante da existência.

Esse paradoxo do espírito humano ser criado e ao mesmo tempo chamado à vida de Deus é indissolúvel. Ele é “imagem de Deus, mas tirado do nada” (LUBAC, 1946, 483). Entretanto, “o espírito, com efeito, não deseja Deus como uma presa” (LUBAC, 1946, 483), mas sim “como um dom” (LUBAC, 1946, 483). O espírito não possui um objeto infinito, ele é chamado ao convívio de um Ser pessoal. Não há exigência na relação, mas há real possibilidade desta relação acontecer de fato. O que De Lubac faz de novo, neste caso, é colocar o ponto de partida em Deus que se doa, o que constitui uma “reviravolta da problemática” (LADARIA, 2003, 340), posto que o problema fica insolúvel “se se vai do natural para o sobrenatural; torna-se compreensível se se vai do sobrenatural para o natural” (LADARIA, 2003, 340). Um progresso até o fim sobrenatural que parta da ordem natural tem dois problemas insolúveis. Primeiro, que “se há real progresso até esse fim, então há já um começo de posse, porém esta está por definição excluída” (LADARIA, 2007, 21), já que, pela noção de natureza pura, o fim sobrenatural não pode estar contido, nem em desejo, no natural. E, segundo, se não há progresso até o fim sobrenatural, “não pode se falar de um avanço, já que este não se mede em relação com o ponto de partida, mas com o de chegada” (LADARIA, 2007, 21), ou seja, na impossibilidade do fim não há caminho que leve ao fim sobrenatural e,

deste modo, o caminho não precisa ser procurado. Com isso, o sobrenatural fica relegado a uma categoria desnecessária para a ordem natural.

A natureza do homem é definida pelo chamado à vida sobrenatural e isto constitui o desígnio original de Deus em favor do ser humano. Por isso, “só na fé se supera o paradoxo” (LADARIA, 2007, 21). No homem está o desejo, mas não a realização, que vem por graça. A esta ele se abre por meio da fé. A superação do paradoxo está no fato de que é Deus que, por amor, vem ao encontro do homem e, neste sentido, se a “dualidade [é] insolúvel”, a união com Deus é “indissolúvel” (LUBAC, 1946, 483). O caminho é do sobrenatural para o natural. Deus já fez o homem pensando em sua união com a criatura, e, por tanto, o fez capaz de Si dotando-o do desejo de vê-Lo. Essa inversão do caminho a ser tomado é, segundo Ladaria, a mais original contribuição de De Lubac (Cf. LADARIA, 2007, 20).

#### **1.4.2 Juan Alfaro**

Dos autores contemporâneos o único que não será citado textualmente é Juan Alfaro. Entretanto, na problemática da relação entre natural e sobrenatural, ele é imprescindível na compreensão hodierna dessa questão.

Alfaro, como De Lubac, defende o desejo da visão de Deus. Contudo, não como *absoluto e necessário*, mas como *fático* (Cf. PEÑA, 1997, 21). Deste modo, o desejo da visão de Deus não está no âmbito da ontologia, mas da existência. A destinação do homem à visão beatífica não tem sua origem na “iniciativa criadora, mas [na] vontade divina de autodoação” (PEÑA, 1997, 22), ou seja, a destinação não está em um desejo necessário e absoluto, ao qual Deus ficaria submetido, mas em um desejo e iniciativa de Deus em salvar. Isto garante a “gratuidade do dom (a transcendência do sobrenatural)” (PEÑA, 1997, 22), pois se o homem fosse destinado “*por natureza e incondicionadamente*” (PEÑA, 1997, 22) à visão de Deus, então “os atributos da bondade e da justiça divinas exigiriam que se lhe destinasse, de fato, o fim sobrenatural” (PEÑA, 1997, 22). Isso tornaria a graça devida, perdendo a gratuidade que a constitui como graça.

No entanto, Alfaro sustenta que há um desejo natural de ver a Deus “que coincide com ‘a estrutura ontológica apriorística, *in actu primo*, das faculdades intelecto-volitivas do homem” (PEÑA, 1997, 22), sem, contudo sustentar que este desejo seja absoluto, como De Lubac, “mas ‘condicionado em relação ao seu fim’ e ‘ineficaz’, ou seja, inalcançável pelo dinamismo natural” (PEÑA, 1997, 22). Sem a visão deificante o ser humano permanece em uma situação “permanentemente inconclusa” (PEÑA, 1997, 22), pois a plenitude da existência é a visão de Deus.

Para Alfaro, a graça é transcendente e imanente, “partindo da natureza do homem como ‘espírito finito’” (LADARIA, 2007, 16). Transcendente pela gratuidade da encarnação (gratuidade da graça). Neste sentido, a visão de Deus é a “divinização do homem e pertence à ordem da encarnação” (LADARIA, 2007, 16). E imanente “à luz da autocomunicação de Deus ao homem no grau supremo que tem lugar na encarnação mesma” (LADARIA, 2007, 16). Por isso se deve levar em consideração o aspecto imanente da visão que não pode ser algo accidental, já que é “o único que pode dar ao ser humano sua perfeição definitiva” (LADARIA, 2007, 17). Esse acento cristológico de Alfaro é “seu mérito indubitável” (LADARIA, 2007, 16).

O homem não tem o conhecimento imediato do fim, que é a visão sobrenatural, mas apenas pela revelação. É desse conhecimento que se deduz “a existência no homem de um aspecto ontológico que o faça ‘capaz’ de chegar a ela (visão)” (LADARIA, 2007, 17). Ora, sem o conhecimento inato do fim o ser humano não está obrigado a esse fim. Então, nesse aspecto “puramente natural” como o ser humano pode ser compreendido? Para Alfaro, “a noção de ‘criatura intelectual’ ou seu equivalente, ‘espírito finito’ nos descobre este núcleo inteligível do ser criatural do homem” (LADARIA, 2007, 17). Isso remete diretamente ao paradoxo aqui tratado, pois nessa compreensão de Alfaro há uma “tensão, entre a condição espiritual, que indica a abertura ilimitada ao ser, e a limitação própria da criatura” (LADARIA, 2007, 17) que não alcança a superação desse limite por sua própria força. Destarte, esse ser limitado e finito “sempre se interrogará como Deus é em si mesmo. A essência divina só pode ser conhecida por intuição; com este conhecimento, o entendimento criado adquire a imobilidade perfeita e a plena satisfação” (LADARIA, 2007, 17), o que é possível apenas por “graça, já que para chegarmos a Deus não bastam as forças naturais” (LADARIA, 2007, 17). Isso revela a constante tensão que o ser humano vive entre “ato e potência” (LADARIA, 2007, 17), submetido à lei do progresso sem poder alcançar o fim, que é o conhecimento de Deus, a não ser por analogia (Cf. LADARIA, 2007, 17).

O espírito finito está orientado para o absoluto. Tal orientação é já a “inserção da visão de Deus no ser criatural” (LADARIA, 2007, 18), ainda que o homem por suas forças não o possa satisfazê-lo. Entretanto, isso “não é contraditório com a noção de ‘apetite’; para que se possa falar de ‘apetite’, com sentido, basta que o desejado aperfeiçoe aquele que o alcança; e este é evidentemente o caso da visão de Deus” (LADARIA, 2007, 18). O desejo não é uma “exigência ontológica”, mas “o pressuposto fundamental de dinamismo” da criatura intelectual (LADARIA, 2007, 18).

Neste sentido, o desejo é *condicionado* “quanto ao fim” e *incondicionado* “enquanto é normativo da atividade do espírito” (LADARIA, 2007, 18). Assim, mesmo que não fosse chamado à visão beatífica, o espírito continuaria a mover-se sempre mais buscando uma “felicidade natural”, donde se torna possível pensar em uma “natureza pura” (Cf. LADARIA, 2007, 18). Contudo, deve-se tornar claro que “não há no ser humano duas finalidades” (LADARIA, 2007, 18). Mesmo que o “espírito finito” não se abrisse, pela fé, para a plena realização de seu ser, ele progrediria indefinitivamente, o que seria um “autêntico crescimento”, sem, contudo, alcançar a “plena felicidade” que está na visão de Deus” (LADARIA, 2007, 18).

Para concluir esse ponto, pode-se dizer que em Alfaro há duas fórmulas, uma de imanência e uma de transcendência. A primeira diz que o homem “é inteligível e verificável sem estar destinado, de fato, à visão” beatífica (PEÑA, 1997, 23). A segunda diz que “o homem abriga em seu núcleo mais íntimo uma afinidade inata em relação à visão, um desejo natural dela, que é seu fim *último*; somente se for cumprido este desejo, fica perfeitamente consumado; fora dele, permanece perpetuamente inacabado” (PEÑA, 1997, 23). Mas isso sem negar a possibilidade da felicidade em nível apenas natural, que consistiria no progresso do espírito finito na busca do conhecimento.

### **1.4.3 Romano Guardini**

Interessa Romano Guardini neste capítulo por sua contribuição para a reflexão sobre a graça, pois foi ele “um dos primeiros a delucidar o horizonte próprio da graça como diálogo entre Deus e o homem” (BOFF, L. 2012, 31). Neste capítulo, não será tratada toda a noção de graça de Guardini, contudo, os elementos principais no tocante à relação natural e sobrenatural. De início, pode-se dizer que graça para Romano Guardini é o *encontro* proporcionado por Deus na Revelação que leva o homem à uma relação

*eu-tu*<sup>2</sup>. Dito nas palavras de Guardini, a graça é “tudo o que Deus operou benevolmente no homem, chamando-o, erguendo-o até Ele numa particularíssima relação pessoal, infundindo-lhe uma vitalidade nova, nascida da própria vida divina” (GUARDINI, 1958, 111). A relação que Deus estabelece com homem se dá por meio do encontro na Revelação. Isto “é o que Ele faz, geralmente, não por um contato interior individual mas sob uma forma ‘histórica’, por meio da Revelação. Por ele, Deus veio ao encontro do homem, chamo-o e pô-lo diante de si numa nova relação de *tu e eu*” (GUARDINI, 1958, 111). O homem a ser considerado nessa *relação* não pode ser um ente fictício, mas o ser criado por Deus sua imagem e semelhança.

Guardini começa sua exposição sobre a graça situando-a no âmbito da revelação quando diz que a “revelação situa-se numa relação especial com a existência imediata” (GUARDINI, 1958, 86) e é procedente, ou seja, tem como causa a “impenetrável vontade divina” e, por tanto, não pode ser exigida. Deste modo, “não é um grau superior nem uma mais profunda interiorização das possibilidades do mundo. É algo de essencialmente distinto de todas as possibilidades que a esse mundo podem ser atribuídas” (GUARDINI, 1958, 86), é o que se chama de “sobrenatural” (GUARDINI, 1958, 68). Entrementes, não se pode estabelecer uma distinção absoluta entre o Deus revelador e o Criador, pois “o Deus da Revelação é simultaneamente o Criador” (GUARDINI, 1958, 86). Guardini concorda com De Lubac, na medida em que afirma que “o Criador ordenou o mundo para a Revelação, facto essencial que nem o pecado foi capaz de destruir” (GUARDINI, 1958, 86). Ou seja, a ordem não é primeiro cria e depois, de modo emergencial, redime, mas o homem foi pensado por Deus para se relacionar com Ele, por isso foi dotado de espírito, diferentemente dos animais, onde a graça não acontece.

Por esse elemento revelacional, no próprio ato de criar “encontramos (no universo) esboços e vestígios do divino que, tomados em si próprios, não nos permitem deduzir em que consiste o conteúdo da Revelação” (GUARDINI, 1958, 87), mas uma vez revelado no Logos “por quem foi criado tudo quanto se criou” (GUARDINI, 1958, 87), tudo é iluminado, de modo que “a Revelação ilumina todas as coisa do mundo, incapazes por si próprias de dizer a palavra decisiva sobre a verdade dos seres” (GUARDINI, 1958, 87). Assim, a Revelação positiva mostra os elementos da graça que estavam presentes na criação e a própria criação como graça. Mas é preciso que a

---

<sup>2</sup> Em uma dimensão puramente humana, o amor só acontece nessa relação *eu-tu* (Cf. GUARDINI, 1963, 170).

revelação positiva ocorra para que se chegue a tal consciência. Guardini chama esses elementos presentes na criação, que são esclarecidos e desenvolvidos pela revelação positiva, de “primícias da graça” (GUARDINI, 1958, 87). Tais elementos podem ser encontrados na existência imediata, no dia-a-dia, ou no elemento criador como a inspiração e o êxito, ou no encontro, ou nas “horas privilegiadas”, ou mesmo na própria vida humana. Não será objeto de estudo neste trabalho esses elementos, visto que se busca a relação mais direta entre o natural e sobrenatural. Por tanto, analisar-se-á o sentido cristão da graça no referido autor.

A criação é gratuita, “poderia ser muito bem que eu não existisse: poderia ser também que não existisse o mundo” (GUARDINI, 2007, 291-292). O que se aprende pela Revelação é que “Deus, por sua vontade soberana, criou o mundo a partir do nada. Isso equivale a dizer que não é necessário que o mundo exista” (GUARDINI, 1958, 105). Ainda que, uma vez tendo ser, não impossibilita que dentro do mundo haja relações de necessidade. Mas “não é necessário que em si o mundo exista como existe”. Afirmar a necessidade de existência do mundo é, na verdade, “uma vontade existencial fundamental de o converter em absoluto” (GUARDINI, 1958, 106). É dessa vontade que vem o conceito de “natureza” cunhado pelos modernos, para os quais “tudo termina, pois, na Natureza, e tudo encontra nela o seu sentido” (GUARDINI, 1958, 106). Para Guardini, no “pensamento atual se encontra um conceito que, por um lado, é imprescindível, e por outro, é uma perdição: o conceito de natureza, entendendo esta palavra no sentido da Idade Moderna” (GUARDINI, 2007, 291). É a ideia de um natural que se basta por si mesmo, sem precisar recorrer a nada com o qual esteja em relação autêntica. Para a perspectiva da Revelação, “o mundo não é ‘natureza’, mas sim ‘criação’, ‘obra’, não se apoia em si mesmo, provem de um acto divino; e assim, não é necessário, mas um *‘factum’*, um *‘facto’*” (GUARDINI, 1958, 107). A origem do mundo é uma graça e não uma necessidade (Cf. GUARDINI, 1958, 108). O mundo em última análise tem o caráter de “história” e não de “natureza” (GUARDINI, 1958, 107). De história, pois essa é fruto da liberdade e não da necessidade, nesse sentido o mundo é fruto da liberdade de Deus, por isso é, em última análise, histórico!

O ser humano como obra da criação se assemelha ao criado, mas ao mesmo tempo se assemelha ao Criador. Aquela não é como um animal ou uma planta, que são reclusos em si mesmo. O homem “não existe de maneira natural, mas histórica” (GUARDINI, 1958, 109). Afirmar a historicidade do ser humano não é outra coisa senão “que este não pode se realizar unicamente por si mesmo, mas pelo ‘encontro’ com

as coisas” (GUARDINI, 1958, 109). Nesse homem há “dois centros: ele mesmo, a sua essência individual determinada pelo espírito, e a influência exterior” (GUARDINI, 1958, 110). O primeiro é objetivo, e o homem tem domínio sobre ele, ainda que limitado. O segundo pertence ao âmbito da liberdade, “que lhe permite aceitar ou recusar o encontro com o elemento objetivo e realizá-lo reta ou tortuosamente” (GUARDINI, 1958, 110).

A perda do Paraíso revela como o homem usou de sua liberdade. O Paraíso é, nessa perspectiva da graça, “a forma de existência resultante de um encontro perfeito e integral do homem com Deus” (GUARDINI, 1958, 111). O “homem natural”, após a queda, já não é possível; “ao cair, o homem desceu abaixo da simples natureza, convertendo-se num ser inexplicável por qualquer categoria, confuso e semeador de confusão, em rebeldia contra Deus e em contradição consigo mesmo” (GUARDINI, 1958, 112). A “natureza pura” não é possível nesse sentido, não há um fim puramente natural, o que resta é o mais baixo, é a degeneração do ser.

Ante este homem caído, Deus não fica impassível, mas “entra pessoalmente na história” (GUARDINI, 1958, 112), pois “Cristo toma sobre si o pecado e o destino do homem” (GUARDINI, 1958, 112) e o faz para convidar o ser humano “a regressar à sua intimidade e dá-lhe o impulso necessário para isso” (GUARDINI, 1958, 112). O homem encontra-se diante de uma nova e graciosa atitude de Deus, a qual ele pode responder por meio da obediência e assim ser perdoado e é criado nele uma vida nova, ou pode desobedecer. Vê-se aqui que a graça não depende do homem. “O amor divino tem o seu móbil unicamente em si mesmo” (GUARDINI, 1958, 112) e é, portanto, “uma pura iniciativa que precede todo o ser e todo o direito. O amor de Deus é criador e estabelece o homem no seu ser e no seu sentido” (GUARDINI, 1958, 112-113). A graça não é um direito do homem.

Nesse ponto da reflexão se levanta o problema de um radicalismo teológico, segundo o qual “seria necessário suprimir o homem e deixar Deus apenas com o seu próprio amor” (GUARDINI, 1958, 113). Mas para Guardini “o sentido da criação reside no fato de que o homem só existindo por Deus existe realmente com um verdadeiro ser e em sentido próprio. É esse homem que Deus ama” (GUARDINI, 1958, 113). O homem é um outro com quem Deus estabelece uma relação efetiva e digna nos moldes do eu-tu. Ele eleva o ser humano e para isso se abaixa para elevá-lo a partir de dentro no mistério da encarnação. Isso não está na dimensão da necessidade, mas da graça de Deus. A graça é, portanto, a “relação através da qual Deus levanta o homem”

(GUARDINI, 1958, 114) para participar de sua vida divina. E esta vida se torna no homem uma fonte “que brota no próprio indivíduo que a bebe, permanecendo sempre como um ‘dom’” (GUARDINI, 1958, 115). Ela não é “natural”, mas necessária para que o homem alcance a sua “última plenitude” (GUARDINI, 1958, 116).

A graça traz em si os dois elementos necessários para que o conceito “seja completo” (GUARDINI, 1958, 116), a saber, “que ela seja um puro favor, um puro dom” e “que unicamente por ela o homem chegue a realizar-se segundo a ideia definitiva de Deus” (GUARDINI, 1958, 116). O todo da questão precisa dos dois elementos articulados para que o mesmo não evanesça. Esses dois elementos guardam em si o *favor* que garante a gratuidade da graça e a *necessidade* para o homem, o que resguarda a graça de não se tornar supérflua. Entretanto, como se dá a relação? Tal “relação com Deus que se designa por ‘graça’” (GUARDINI, 1963, 205) é um paradoxo, “algo que é pura dádiva revela-se ao mesmo tempo, ou, melhor, por aí mesmo, como a mais íntima propriedade daquele que é seu beneficiário” (GUARDINI, 1963, 205).

Para Guardini, de um lado, “graça não é simples sobreposição de alguma coisa cuja posse ou ausência deixaria intacto o caráter genuíno da existência humana querida por Deus” (GUARDINI, 1958, 116) como se o homem tivesse uma “natureza pura” podendo chegar ao seu fim unicamente por si mesmo, sem uma relação com o sobrenatural, que seria um acréscimo, nobre e belo, porém desnecessário e, por tanto, inútil. De outro lado, a graça não é “uma das condições da essência imediata do homem, porque emana da absoluta liberdade de Deus” (GUARDINI, 1958, 116) e, assim, não é devida ao homem. Essa dualidade da graça é para Guardini uma antinomia, mas não uma contradição, é um mistério, “mas não um absurdo” (GUARDINI, 1958, 116). Pode ser conhecido unicamente pela Revelação e “seguro apenas pela fé” (GUARDINI, 1958, 116). Não há outro meio, ainda que essa contradição seja sentida na existência.

Deus quer um outrem com quem possa estabelecer um *encontro* autêntico, por meio de uma relação de doação. O “homem natural”, em si, sem relação, não existe. É um conceito que pode ser mantido para relações e distinções determinadas, mas não para uma relação pessoal. O homem capaz de tal relação é chamado a ela. A suprema realização depende diretamente dessa relação com Deus e ela só é possível porque Deus vem ao encontro do ser humano em sua Revelação. Guardini supera o paradoxo ao definir a graça como encontro que depende de uma dupla liberdade, de Deus que cria e

se revela e do homem que aceita ou renega o conteúdo da revelação. Mas se o homem aceita, cria-se um novo estado nele que não é devido, mas o realiza plenamente.

## 2. Sistematização da problemática

Tendo analisado a história da problemática da relação entre o natural e o sobrenatural, ainda que de modo sucinto, convém agora abordar de modo sistemático os principais argumentos que ajudam a compreender melhor o paradoxo presente na referida relação. Como recurso metodológico, ajuda a relação dialética da *identidade* e *diferença*. Há uma *identidade* do problema abordado nos autores que é a relação entre a condição de criatura do ser humano e sua destinação última, seu fim. Mas, ao mesmo tempo, há uma *diferença* nas abordagens diversas feitas ao longo da história. Contudo, ficará claro no discorrer desta sistematização que a *identidade* se torna *diferente* quando a *diferença* das abordagens introduz novos elementos na discussão que por si só modificam o problema. Antes, entretanto, de analisar os autores citados a partir da dialética da identidade na diferença, é preciso vislumbrar o horizonte teórico no qual a problemática se dá.

### 2.1 Horizonte teórico<sup>3</sup>

A emergência da problemática da relação entre o natural e o sobrenatural, em sua forma extrema, só se torna possível uma vez que o paradigma grego do cosmocentrismo antigo é superado (Cf. LIMA VAZ, 1998, 41-49). Este paradigma está

---

<sup>3</sup> O texto fundamental para a apresentação deste tópico é o de Lima Vaz, *Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem* (LIMA VAZ, 1998, 34-70). A perspectiva de Lima Vaz é contrária ao do tomismo transcendental, que lê Tomás em uma perspectiva antropocêntrica, da qual Karl Rahner e J. B Metz são importantes representantes (Cf. LIMA VAZ, 1998, 64ss). Então se impõe a questão das razões pelas quais adotar um texto em perspectiva oposta a de Rahner em um trabalho sobre Rahner. O objetivo primeiro deste tópico não é trabalhar as correntes de análise do pensamento tomasiano hodiernamente, mas apenas demonstrar como a possibilidade de um fim último do homem fica impossibilitado diante de uma cosmovisão grega, bem como perceber como o cristianismo se situa perante a cosmovisão antiga ressignificando-a a partir de dentro por meio da elaboração teológica de santo Tomás. Deste modo, o texto de Lima Vaz mostra a tensão existente entre a cosmocentrismo antigo e o teocentrismo cristão e a impossibilidade de um fim último do homem, como contemplação de Deus, em uma compreensão aristotélica, posto que excederia a natureza do ser humano. O texto de Lima Vaz é tomado aqui para mostrar o horizonte teórico que possibilita o surgimento da problemática natural-sobrenatural com a superação do paradigma cosmocêntrico antigo.

alicerçado em duas vertentes que chegam ao século XIII e são ressignificadas por santo Tomás, a saber, o aristotelismo e o neoplatonismo (Cf. LIMA VAZ, 1998, 43).

Para o neoplatonismo, a realidade é pensada como *universo*, enquanto totalidade do real e que *procede* e *retorna* ao Princípio originante, por meio da *emanação*<sup>4</sup>. A realidade *participa* desse Princípio, no grau da necessidade<sup>5</sup>, uma vez que tal Princípio não é dotado de vontade. Nessa compreensão, *emanar* é terminantemente diferente de *criar*. A ideia de *criação* “somente torna-se possível através de uma leitura cristã, como no caso dos escritos pseudo-dionisianos e do próprio santo Tomás” (LIMA VAZ, 1998, 45). Há aqui uma oposição radical entre “a necessidade imanente ao cosmos e a liberdade absoluta do Deus absolutamente transcendente” (LIMA VAZ, 1998, 45).

O aristotelismo é caracterizado pela “visão estática das ‘naturezas’ fechadas no círculo lógico de suas definições: seja que tal círculo se reproduza num círculo eterno de gerações e corrupções [...], seja que permaneça sempre igual a si mesmo” (LIMA VAZ, 1998, 46). O princípio da ciência aristotélica repousa sob a certeza de que a “demonstração perfeita se faz pela causalidade imanente da natureza mesma ou da forma e sua primazia sobre a demonstração da causalidade extrínseca” (LIMA VAZ, 1998, 46). Neste sentido, não há lugar para uma beatitude final do homem, porque o *fim* não corresponde à *natureza* do homem, esta não pode extrapolar os limites do próprio ser humano.

De um modo geral, o cosmocentrismo pagão defende um universo eterno, seja na necessidade da processão e do retorno do neoplatonismo, seja “no ciclo eterno das naturezas” do aristotelismo (LIMA VAZ, 1998, 48). Ambos serão superados “com a contingência de uma história *real*, cujo sentido ou inteligibilidade se manifesta na singularidade do evento único da Encarnação” (LIMA VAZ, 1998, 48). Para o cosmocentrismo antigo, o horizonte de compreensão é *cósmico*, enquanto no teocentrismo cristão é *histórico*, pois o mundo é *criação* e não natureza (Cf. GUARDINI, 1958, 107; DE LUBAC, 2006, 93-94). Afirmar o caráter histórico do mundo é não torná-lo absoluto, donde decorre que não é necessário que o mundo exista, mas ele surge *ex nihilo*, como puro dom (Cf. GUARDINI, 1958, 105-106). Só com o advento da reflexão cristã sobre o fim do homem e a condição de criaturalidade do

---

<sup>4</sup> No que se refere ao conceito de *emanação*, Lima Vaz, ao nosso ver, é mais preciso que o grande Gilson, que apresenta a criação como um modo segundo o qual o ser emana da causa universal (Cf. GILSON, 2001, 662)

<sup>5</sup> Sobre o estatuto ontológico da *participação*, que aparece como o terceiro estágio no itinerário metafísico na esfera do *esse relativo*, designado como estágio ontológico formal (Cf. LIMA VAZ, 2002, 171-191).

mundo é que a noção de história tornar-se-á evidente e carregada de um sentido autêntico.

Há deste modo, duas posições distintas, cosmocentrismo grego e teocentrismo cristão, aparentemente inconciliáveis, pois o cosmocentrismo grego defende a ideia de que “a beatitude, ou *eudaimonía*, somente pode ser pensada para o homem dentro do círculo que traça as fronteiras de sua ‘natureza’ ou na ascensão que o reconduz ao Princípio” (LIMA VAZ, 1998, 39). Já no teocentrismo cristão, “a liberdade cristã irá definir-se como situação do homem pecador nas peripécias de uma história ou de um drama em que sua livre decisão se abre ou deve abrir-se ao acolhimento do dom divino”, portanto, “não mais um mundo de ideias que eleva o contemplante à perfeição da sua eternidade, mas um amor pessoal que vem ao encontro do homem pelos próprios caminhos da história” (LIMA VAZ, 1998, 39).

Santo Tomás assume as duas correntes do cosmocentrismo antigo e o teocentrismo cristão e em sua mente genial formula o problema de uma beatitude final do homem, pois “a única beatitude perfeita e verdadeiramente digna deste nome reside, para o homem, na visão da divina essência depois desta vida, cuja possibilidade e cuja realidade nos são dadas a conhecer pela revelação” (LIMA VAZ, 1998, 49), e não em uma beatitude que se restrinja a contemplar as “essências na calma eternidade da sua ordem objetiva” (LIMA VAZ, 1998, 39). Assim, fica exposto o paradoxo fundamental da beatitude em Tomás, que é ter por fim o que não faz parte da natureza humana. Para o aristotelismo, a deleitação do homem deve ser buscada no ser homem e não em querer ser o que a natureza não lhe permite, de modo que “toda a inquietude da busca de um outro bem deve cessar” (LIMA VAZ, 1998, 50). Santo Tomás não anula a possibilidade de uma beatitude real, a partir de um soberano bem relativo. No dizer de Étienne Gilson,

conhecer e dominar as suas paixões, extirpar de si os vícios, adquirir e conservar as virtudes, procurar a felicidade na operação mais elevada e mais perfeita do homem, isto é, na consideração da verdade pelo exercício das ciências especulativas é a beatitude real, embora imperfeita, a que podemos pretender neste mundo (GILSON, 2001, 669).

Enquanto, para Aristóteles “a perfeição do bem é relativa ao homem, para santo Tomás ela é absoluta. É Deus mesmo como fim último – e único – da criatura racional” (LIMA VAZ, 1998, 50). A beatitude última é, nesse sentido, “a perfeição final da natureza na sua integralidade” (LIMA VAZ, 1998, 50). Mas tal perfeição só pode vir de um Bem perfeito<sup>6</sup> que não seja relativo ao homem, mas que seja perfeito e suficiente em

---

<sup>6</sup> Na especificação dos conceitos de essência e existência, Lima Vaz oferece uma distinção preciosa sobre como esses dois conceitos estão articulados, respectivamente, nos dois polos metafísicos do *Esse*

si mesmo (Cf. LIMA VAZ, 1998, 50). Por isso mesmo que o homem recebe essa beatitude como um dom do Bem perfeito, o que “implica por parte do homem uma ‘humildade ontológica’” (LIMA VAZ, 1998, 50), já que não lhe é devida a participação nesse Bem perfeito.

Contudo, se põe duas possibilidades para santo Tomás. Primeiro, assumir a *história*, em seu caráter de não necessidade e em suas peripécias, como um elemento extrínseco ao pensamento grego e imposto a partir de fora dessa cosmovisão, ou, segundo, assumir o pensamento grego, sobretudo a metafísica aristotélica, e a ressignificar a partir de dentro. Esse enfrentamento é necessário, posto que o “cosmocentrismo antigo é de natureza essencialmente *teológica*”, pois em seu caráter de totalidade “tem como predicado fundamental a divindade” (LIMA VAZ, 1998, 42). Santo Tomás irá pelo segundo caminho.

Para solucionar o problema da possibilidade da *história*, própria do teocentrismo cristão, frente ao necessitarismo da cosmovisão grega, segundo Lima Vaz, Santo Tomás defende que “a unidade fontal do ser como ato de existir (o *ipsum esse subsistens*) é que permite afirmar do ato de existir como tal” (LIMA VAZ, 1998, 57). Ou seja, “a metafísica do ato de existir (*esse*) constitui, reconhecidamente, a perspectiva original que separa o pensamento de santo Tomás das metafísicas antigas de inspiração cosmocêntrica” (LIMA VAZ, 1998, 57). A afirmação da primazia do ato de existir (*esse*), em santo Tomás, possibilita

uma lógica ou um *pensamento* absolutos de ser e, igualmente, prenuncia o aparecimento do problema maior em filosofia moderna: o problema de uma história *pensada* (no seio da qual a ‘natureza’ se mostra como *téchne* ou horizonte histórico de realização da razão do homem) em oposição à *representação* a-histórica da *physis* como ordem imutável *ab aeterno*, que dominava a filosofia antiga (LIMA VAZ, 1998, 58).

Com a primazia absoluta do ato de existir, santo Tomás rompe com os esquemas das essências que interpreta o cosmos como “um todo auto-suficiente” (LIMA VAZ, 1998, 59) e deste modo, supera os limites dessa visão cosmocêntrica.

O fundamento de toda a sua concepção torna-se, com efeito, a identidade original do Absoluto, plenitude do existir, que se autodiferencia *ad intra* (processões trinitárias) e que mantém, na diferença *ad extra* (criação), a identidade do movimento *real* ou

---

*Absoluto* e do *esse relativo*. Querendo “fundamentar racionalmente tanto a *união* quanto a separação dessas duas figuras do *esse*” ele esclarece que “semelhante exigência somente pode ser satisfeita se for afirmada no *Esse* infinito a *identidade* entre *essência* e o *esse*, no seio da qual manifesta-se a *diferença* entre Inteligência e Liberdade; e no ser finito, por sua vez, a *diferença* entre a *essência* e o *esse*, na *identidade* concreta com que o ser finito participa da exemplaridade da Ideia infinita (estrutura de Verdade do ser finito) e da gratuidade da Liberdade infinita (estrutura da Bondade do ser finito)” (LIMA VAZ, 2002, 163).

*histórico* da criatura racional no retorno ao seu Princípio ou no caminho para a beatitude final (LIMA VAZ, 1998, 59).

O problema da beatitude como fim último do homem adquire um sentido cristão nessa perspectiva sustentada por santo Tomás, posto que a beatitude para o neoplatonismo seria ao retorno ao princípio, para o aristotelismo seria a operação perfeita da natureza racional, já para o Doutor angélico, a beatitude consiste na visão da divina essência depois desta vida (*viseo beatífica*) (Cf. LIMA VAZ, 1998, 49). Como afirma o próprio Tomás,

Resta, portanto, que a felicidade última do homem consiste na contemplação da sabedoria, segundo a consideração das coisas divinas. Disso também se evidencia por via de indução o que por razões foi provado, que a felicidade última do homem não consiste senão na contemplação de Deus (S. contra os gentios, III, cap. 37).

A *fé* permite a clareza do fim da natureza intelectual que é a beatitude. Sem a fé o ser humano fica preso ao acaso e a contingência expressando o *relativismo* do fim ou o mero cumprimento de um destino pautado na ordem do cosmos. Pela fé cristã, há um fim na ordem histórica da existência, de modo que “a economia histórica da salvação obriga a introduzir nesse movimento de tendência ao fim um elemento de disposição – de livre opção – em face a um objeto *in quo ratio ultimi finis invenitur* que deve transcender de fato às fronteiras do universo” e isto com o objetivo de “aceitar a visão imediata da essência divina como único fim para todos os homens” (LIMA VAZ, 1998, 51). A natureza do homem pode ser compreendida no ciclo fechado do neoplatonismo ou do aristotelismo, mas a noção de fim, em sentido estrito, não como eterno retorno, só é possível com o advento do teocentrismo cristão.

## **2.2 Status quaestionis**

Essa querela da afirmação de um fim do ser humano para além do que lhe é devido por natureza está presente nos padres na história da teologia, como foi visto, de modo sucinto, no primeiro ponto do presente capítulo. De um modo geral, os padres da Igreja tratam de dois polos que constituem o problema, que é a condição de criatura e a sua plenitude em Cristo (Cf. LADARIA, 2013, 313). Há aqui uma clara distinção entre o que o homem é por condição, ser criado, e o que é chamado a ser em Cristo. Tal chamado só é conhecido pela revelação explícita, ainda que as sementes do Verbo estejam presentes na reflexão filosófica (PL 13, 3-5). Com Agostinho, a identidade do problema é constituída de um duplo plano, o da condição de criaturas, que torna o ser

humano servidor em sua relação assimétrica com o Criador, e da filiação por graça, que nos torna partícipes da natureza divina (LADARIA, 2013, 314).

O Pseudo-Dionísio, refletindo sobre a carta de Tiago, identifica-se na problemática de um duplo plano, mas como “dom valioso” que é a criação e como “dádiva perfeita” que é a graça divina (LADARIA, 2013, 316). Com Hugo de São Vítor, o duplo plano é mantido, mas em um aspecto relacional entre Deus e o homem, na questão dos bens que Deus destina aos homens, como bens exteriores e bens interiores. Neste sentido, mantém-se a identidade do problema de um duplo plano, mas com um acento mais teândrico que criacional. Pedro Lombardo distingue duas graças, uma que é a criação e outra que é a ajuda espiritual para o ser humano, esta seria a graça em sentido estrito e técnico (LADARIA, 2013, 317).

São Boaventura olha para o homem e identifica nele um elemento natural, que é a *operação racional*, e outro que é por graça, ou seja, a *beatitude perfeita* (LADARIA, 2013, 318). Nessa abordagem de São Boaventura se muda não apenas a diferença da abordagem, mas a identidade do problema, ou talvez, radicaliza-se o que já vinha sendo gestado na patrística e na primeira escolástica. Isto porque, em São Boaventura, o problema é deslocado e reconfigurado, pois não está mais centrado na *dupla ordem* da criação e da graça, mas no *fim* que o homem pode alcançar pela operação racional e pela beatitude perfeita. Esse caminho é seguido por santo Tomás que radicaliza o problema falando das perfeições no homem que são por *natureza* e as que são por *graça*. As primeiras perfeições são devidas às criaturas e têm subjacente a ideia de uma finalidade da natureza intelectual. As segundas perfeições são indevidas, pois são um puro dom. O desejo da visão beatífica é parte integrante da natureza racional do homem, uma vez que o intelecto humano não se satisfaz com o conhecimento de um efeito criado, mas busca naturalmente investigar a causa do efeito, de modo que, para a perfeita bem-aventurança, “requer-se que o intelecto atinja a essência mesma da causa primeira” (STh, Ia-IIae, q.3, a.8). Para Tomás, o ser humano concreto, por seu ser racional e por sua operação da mesma natureza, deseja ver a Deus. Duns Scotus também afirma, por um lado, o desejo da visão, mas enquanto um apelo de Deus, e, por outro lado, as perfeições próprias do homem. Sedimentando essa distinção (LADARIA, 2013, 325).

Com Cayetano mais uma vez a identidade do problema é alterada pela diferença na abordagem. Aqui, além da dupla ordem, há uma dupla finalidade para o homem, uma natural e outra sobrenatural (Cf. LADARIA, 2013, 328). Esta posição de Cayetano, que foi assumida pela reflexão teológica posterior, será veementemente combatida por De

Lubac. Aliás, logo após essa formulação de uma dupla finalidade, tem-se a reação de Bayo que tenta salvaguardar a importância da graça para o ser humano, mas o faz da pior forma possível: tornando-a devida ao homem, o que constitui uma negação do caráter de gratuidade da graça. A graça, para Bayo, é tão fundamental ao homem que é devida a ele. Isto é uma contradição evidente.

De fato, é com De Lubac que a identidade do problema da relação entre natureza e graça, natural e sobrenatural, é retomada em seu estudo histórico acerca do sobrenatural. Entretanto, a *identidade* da problemática é rerepresentada ao século XX a partir da *diferença* na qual se encontrava no século XIII, com a rerepresentação da ideia tomásica do desejo natural de ver a Deus. Isso não se deu de um modo tranquilo, pois da pesquisa histórica de De Lubac se chegou às afirmações dogmáticas sobre o tratado da graça. O posicionamento de Pio XII é um exemplo da importância do tema para doutrina católica (Cf. DH 3891).

Entretanto, a questão da relação entre o natural e sobrenatural está posta novamente e é assumida pelos maiores nomes da teologia católica do século XX (De Lubac, Alfaro, Guardini, Von Balthasar, Ratzinger, Auer, Rahner, entre outros). Neste capítulo, foram vistas as posições teóricas de três deles: De Lubac, Alfaro e Guardini. No que se refere à relação natural-sobrenatural, eles *convergem* em seis ideias: negam a existência de uma natureza pura, afirmam a condição espiritual do homem (não compreendido como os outros seres criados), afirmam que a criação é para a salvação e não o contrário, há um fim único do homem e não uma dupla finalidade, o conhecimento desse fim se dá por revelação e, como última coincidência, o alcance desse fim é dom de Deus.

Há, contudo, no debate sobre a relação natureza-graça pontos de *divergência* entre esses autores. Para De Lubac, o desejo da visão é absoluto e necessário, já para Alfaro não, este entende que o desejo da visão beatífica é dado como estrutura ontológica apriorística. No que se refere à hipótese de “natureza pura”, De Lubac a rejeita completamente como inútil e desnecessária (Cf. DE LUBAC, 2006, 100), já Alfaro a assume como possibilidade teórica. Guardini fala não de uma “natureza pura” mas de uma natureza “degenerada” por perder a graça.

De fato, aqui nas divergências pode-se perceber que a divergência radical é a que trata da questão do desejo da visão, que se resume em se esse desejo é ou não constituinte da natureza humana. Mesmo que Alfaro seja do posicionamento contrário, no sentido apresentado por De Lubac, ele fala de uma estrutura apriorística, mas não

apresenta uma formulação de como se constitui tal condição. De Lubac não vê tal necessidade posto que considere o desejo inato da visão de Deus no homem concreto, uma vez que no ato de criar Deus já o destinou a esse fim. Contudo, essa graça devida, não leva a superação do paradoxo. E mesmo que se aceite a ponderação feita por Alfaro de uma estrutura apriorística, ainda falta especificar o que esta significa, como se relaciona com a graça e até que ponto pode-se afirmar que é graça.

Traçar esse percurso no nível sistemático é fundamental para que se tenha uma compreensão clara da ideia predominante e assim elaborar de forma sintética o que está em jogo na história da problemática da relação natural-sobrenatural. Deste modo, convém apresentar a conclusão fundamental de cada período da elaboração da problemática. A Patrística entende que o homem foi feito à imagem de Deus e é chamado em Cristo à plenitude da vida. A Escolástica tem clareza de que existem duas ordens da realidade: a natural e a sobrenatural, mas o fim do ser humano é único. A Idade Moderna mantém as duas ordens, da natureza e sobrenatureza, mas o ser humano tem igualmente dois fins: um natural e outro sobrenatural, com isso a gratuidade da graça estaria salvaguardada. E a época contemporânea fala de duas ordens, mas em harmonia, sem confusão, afirmando com veemência que o fim do ser humano é único.

Dessa forma, retomando sistematicamente os conceitos fundamentais da problemática natural-sobrenatural, percebeu-se a *identidade* da problemática e a *diferença* das abordagens. Enquanto *identidade* há dois elementos que estão presentes nas discussões que é a *condição* de ser humano criado e sua *destinação* ao fim sobrenatural. A dificuldade não se encontra em afirmar a criaturalidade do ser humano, mas em afirmar que é *destinado* a um fim que não depende dele. Isto porque a revelação cristã afirma que aquele que cria é dotado de vontade e estabelece um fim para o homem. Esse fim é um chamado à visão beatífica à qual o ser humano não pode chegar por seus próprios esforços. Isso implica uma mudança de natureza? Esse chamado a ser deificado não entra na ordem do *dever* posto que não esteja dado como parte da criação, nem mesmo como consequência de um movimento puramente ascendente da história até um fim sobrenatural. Tal fim do ser humano é indevido e está fora das vicissitudes e contingências da história. O platonismo e o aristotelismo estão na lógica da necessidade, já a destinação última, em uma perspectiva cristã, se dá na lógica da gratuidade.

Assim, a diferença nas abordagens se dá especificamente no *modo* como a destinação se realiza. Tal *modo*, para se alcançar o fim último do ser humano, pode ser por *processão* e *retorno*, como no platonismo; ou por *essências* compreendidas em si

mesmas no ciclo das gerações e corrupções (ambas são da ordem do necessário), como no aristotelismo; ou pela graça de um Deus que é dotado de vontade e, portanto, se relaciona pessoalmente com o ser humano naturalmente desejoso de unir-se com o divino.

Desse modo, o fim que é a beatitude, não é resultado de um plano emergencial de Deus para socorrer o homem mergulhado no pecado, mas o fim já fora pensado no princípio, de modo que *fim* e *princípio* estão unidos no único plano de Deus que é salvar a humanidade. Esta não tem dois fins, um natural e outro sobrenatural, um atingido por suas capacidades e outro por doação, um por mérito e outro por graça. Seu fim é único. Com isso anula-se um dos polos? Não, pois a criação (natural) é em si mesma pensada para um fim que é a salvação (sobrenatural). A unidade teológica se dá em um Deus pessoal que abraça o tempo e a eternidade. Ele é o princípio e o fim de todas as coisas, o alfa e o ômega. Nesse sentido, o tempo é a eternidade “historicizada” e a eternidade é o tempo divinizado.

Contudo, levantam-se muitas questões nessa nova perspectiva aberta pela teologia contemporânea que busca superar a duplicidade do fim do ser humano. Como se pode perceber esse fim na própria constituição do homem? Caso isso não seja esclarecido torna-se a cair no extrinsecismo que a teologia contemporânea quer a todo custo evitar. Ou ainda o que é essa estrutura apriorística que possibilita a relação do ser humano com Deus, que Alfaro começa desenvolver mais não nomeia? Se o homem foi criado para a salvação ele deve ter uma capacidade, uma potencialidade para que tal salvação aconteça e essa capacidade não pode ser mera passividade no homem, mas princípio ativo de salvação. Como é que isto se dá não está dito por hora e consiste na maior contribuição de Rahner para essa discussão. *Condição* e *destinação* ainda são questões abertas neste trabalho.

Mas aqui não é o lugar de tratar das perspectivas rahnerianas. Para a análise da posição de Rahner será dedicado o próximo capítulo. Desde já, contudo, percebe-se que as relações entre o natural e sobrenatural constituem um problema fundamentalmente teórico, bem como um problema arraigado nas fibras mais íntimas do nosso ser, aliás, dizem a finalidade do nosso ser que é a visão beatífica. Rahner tem o seu caminho para se acercar dessa problemática.

## Capítulo II

### Rahner e a problemática natural-sobrenatural

Neste segundo capítulo, tendo já apresentado um breve histórico e uma sucinta sistematização da problemática da relação natural-sobrenatural, cabe agora analisar a compreensão rahneriana da relação natural-sobrenatural e identificar sua maior contribuição para a problemática aqui analisada. Para isso, dois momentos são necessários, a saber, analisar três textos de Rahner nos quais a problemática da relação natural-sobrenatural é abordada de modo explícito: *Possibilidade de uma concepção escolástica da graça incriada* (1939), *Natureza e graça* (1950) e, por fim, *Relação entre natureza e graça* (1954)<sup>7</sup> (RAHNER, 1970) e apresentar as teses fundamentais de Rahner sobre a relação natural-sobrenatural e demonstrar como está implicada na formulação do conceito *existencial sobrenatural*.

Com relação à bibliografia para este capítulo, serão utilizados para a primeira parte os textos que acima estão referidos. Para a segunda parte, a sistemática, outro texto de fundamental importância será o *Curso fundamental da fé* (RAHNER, 2004), no qual o *existencial sobrenatural* encontra-se conceitualmente definido com clareza e maturidade. Nesta segunda parte, será importante a contribuição de diversos autores em suas análises da obra de Rahner e, sobretudo, da noção de *existencial sobrenatural*. Dentre tais comentadores, destacam-se: H. Vorgrimler e K-H. Weger alunos e colaboradores diretos de Rahner.

---

<sup>7</sup> Esses três escritos estão traduzidos para o português pelas edições paulinas (RAHNER, 1970, 5-99). Utilizei essa tradução para as citações, entretanto a ordem dos textos não segue essa tradução, mas uma sequência cronológica, de acordo com o indicado na tradução espanhola das obras de Rahner, *Escritos de teología*, (RAHNER, 2000, 13-14, vol. I).

## **1. Análise de textos sobre a problemática natural-sobrenatural**

O objetivo deste primeiro ponto é analisar os escritos de Rahner onde a problemática da relação natural-sobrenatural é tratada de modo explícito. Em outros escritos esta problemática é abordada, ainda que não em primeiro plano, como “Sobre el concepto teológico de concupiscência” (RAHNER, 2000, 349-383), “Sobre la experiencia de la gracia” (RAHNER, 2002a, 97-100), “Existencia sacerdotal” (RAHNER, 2002a, 251-274), “Controversia sobre la justificación” (RAHNER, 2002b, 223-257), “Filosofía y teología” (RAHNER, 2007, 83-93), “La unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana” (RAHNER, 2007, 169-193), “Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo” (RAHNER, 2007, 249-267), entre outros. Contudo, estes são de uma importância relativa para a compreensão da problemática da relação natural-sobrenatural, e por isso não serão aqui estudados de modo mais específico.

Os três textos seguintes são fundamentais para compreender o desenvolvimento histórico da relação entre natureza e graça, bem como para a formulação do conceito de *existencial sobrenatural*. Por isso, deve-se deter com mais afinco sobre eles.

### **1.1 “Possibilidade de uma concepção escolástica de graça incriada” (1939)**

Neste primeiro escrito analisado, Rahner apresenta o problema (Cf. RAHNER, 1970, 6), “alguns pressupostos” (RAHNER, 1970, 13) e por fim as “tentativas de solução” (RAHNER, 1970, 23) sobre a possibilidade de uma concepção escolástica de graça incriada. O objetivo geral do escrito é interrogar-se “apenas se, com os elementos conceituais que se encontram na teologia escolástica, pode-se determinar a essência da graça incriada, mais exatamente do que se fez até agora” (RAHNER, 1970, 5).

Na explanação sobre o problema (Cf. RAHNER, 1970, 6-12), Rahner apresenta três pontos de reflexão sobre a graça: o primeiro sobre a graça tal como é compreendida “nas fontes imediatas da revelação” (RAHNER, 1970, 6), o segundo sobre a graça “na especulação escolástica” (RAHNER, 1970, 11) e o terceiro é uma exposição clara sobre o “ponto exato da questão” (RAHNER, 1970, 12). Nestes três pontos, o objetivo é tornar evidente o problema da compreensão da graça incriada em momentos distintos da reflexão eclesial.

## 1. *Problema*

### a) *A graça, nas fontes imediatas da revelação*<sup>8</sup>

Segundo Rahner, nas fontes imediatas da revelação, que consistem nas Escrituras e na Patrística, a graça incriada é vista de um modo similar, ainda que tenha as nuances próprias de cada teologia. Para a teologia paulina, a graça incriada é um dom, uma habitação, um impulso que justificam o ser humano (Cf. RAHNER, 1970, 6). Para teologia joanina, a graça é percebida como posse da vida, geração de Deus, existência em Deus, posse do germe de Deus, da unção, do amor e testemunho de Deus (Cf. RAHNER, 1970, 9). Para os padres gregos, a graça é uma comunicação substancial de Deus ao homem justo (Cf. RAHNER, 1970, 9).

### b) *A graça, na especulação escolástica*

Já na especulação escolástica, a graça incriada seria a “autocomunicação de Deus ao homem, inabitação do Espírito” (RAHNER, 1970, 12). Entretanto, para tal “autocomunicação” seria necessária a graça criada que seria o “fundamento dessa comunicação” (RAHNER, 1970, 12). Sendo assim, o ponto exato do problema é que na “Escritura e na Patrística, a graça criada é *consequência* da comunicação de Deus ao homem justificado” (RAHNER, 1970, 12), enquanto na Escolástica “a graça criada é fundamento dessa comunicação” (RAHNER, 1970, 12). O que oferece uma oposição clara das concepções.

A autocomunicação de Deus se dá na relação entre Deus e o homem e não pode ser diferente. Surge um problema em tal relação, pois ela “só se pode conceber como fundada numa transformação entitativa do próprio homem” (RAHNER, 1970, 11) e isso seria a graça criada (Cf. RAHNER, 1970, 11) que tem

assim um duplo aspecto: é o fundamento ontológico e formal da participação analógica e sobrenatural na natureza divina mediante a assimilação entitativa do homem à espiritualidade e santidade de Deus – *consortium formale* – e é o fundamento de uma relação especial – união, habitação – entre o homem e o próprio Deus – *consortium terminativum*. (RAHNER, 1970, 11-12).

### c) *O ponto exato da questão*

Temos nessa exposição do problema uma compreensão da graça incriada como inabitação, entretanto, na diferença, visto que a graça criada, para a Escritura e para a Patrística, é *consequência* da graça incriada, já para a Escolástica é *fundamento*.

## 2. *Alguns pressupostos*

### a) *A relação da graça habitual (tomada no seu conjunto, sem distinguir entre graça criada e graça incriada) com a visão beatífica de Deus.*

---

<sup>8</sup> Mantere os subtítulos da edição aqui utilizada para tornar o texto mais compreensível.

Na análise dos pressupostos, o questionamento que se levanta é como é possível a “relação da graça habitual (tomada no seu conjunto, sem distinguir entre graça criada e graça incriada) e a visão beatífica de Deus” (RAHNER, 1970, 13). Nesse sentido, a Escolástica admite uma relação entre a graça e os pressupostos ontológicos da *visão beatífica*. Deste modo, a graça seria o “fundamento ontológico” (RAHNER, 1970, 13) da vida sobrenatural e o “princípio entitativo íntimo – ao menos parcial – da visão de Deus.” (RAHNER, 1970, 13). Isto em relação ao homem. Partindo de Deus, “a sobrenaturalidade intrínseca da graça é, por exemplo, deduzida e caracterizada pela sobrenaturalidade da visão de Deus.” (RAHNER, 1970, 13). O que se está questionando aqui é se a graça é algo dado sobrenaturalmente sem ter o que ver com a estrutura íntima do ser humano ou se há uma correspondência entre a graça e a glória, entendida como a visão beatífica. Esta é um acréscimo à natureza, o que se configura como uma união hipostática, ou há um princípio íntimo no homem que corresponde a esta visão de Deus? Neste último caso, como garantir a gratuidade da graça? Assim, “a natureza íntima da graça, na sua totalidade, nesta vida, deve, pois, ser definida, com mais exatidão, pela natureza dos pressupostos ontológicos da visão imediata de Deus.” (RAHNER, 1970, 14).

*b) Sobre a ontologia da visão beatífica*

Para o questionamento do que é a visão beatífica em sua essência e de seus pressupostos, precisa-se “de modo decisivo, do conceito da natureza do conhecimento, em geral” (RAHNER, 1970, 14). Para isso, Rahner recorre à metafísica de santo Tomás que defende que na visão imediata a “própria essência divina faz às vezes da *species impressa* no espírito criado” (RAHNER, 1970, 14-15). Por *species* se entende a “presença de um ser a si mesmo” (RAHNER, 1970, 15), seria a clareza interior. Deste modo compreendida, é possível buscar a *species* da faculdade cognitiva? Ou seja, uma clareza interior sobre a própria faculdade de conhecer, um pensamento reflexo? A própria faculdade cognitiva refletindo sobre a estrutura cognoscitiva. Tem-se desse modo “uma determinação ontológica do cognoscente, enquanto uma realidade própria” (RAHNER, 1970, 15). Esta determinação, por um lado, *precede* o conhecimento (consciência) e, por outro, *participa* da consciência (Cf. RAHNER, 1970, 15-16). Aqui, a *species* “é o efeito de um objeto distinto do cognoscente e assimila assim entitativamente o cognoscente ao conhecido” (RAHNER, 1970, 16). Já no conhecimento *a posteriori*, a *species* seria uma “realidade ôntica do próprio cognoscente, pela qual cognoscente e conhecido são verdadeiramente ‘a mesma coisa’”

(RAHNER, 1970, 16). É, então, um conceito ambivalente, pois envolve tanto a capacidade de conhecer quanto a realidade conhecida.

Desse modo, na visão beatífica, “a própria essência divina faz as vezes da *species*” (RAHNER, 1970, 16), ou seja, a essência divina é equivalente à *species*. Por isso esta não pode esta fundamentada na *species creata* (Cf. RAHNER, 1970, 17). “A essência divina faz às vezes da *species* criada do espírito finito” (RAHNER, 1970, 17). Isso fundamenta uma relação real entre essência divina e espírito finito, sem que haja uma mudança accidental, real ou absoluta de uma das partes, entre criatura e Deus. Não há tal mudança na criatura porque “como mudança proveniente do exterior” de forma alguma “pode ser fundamento de uma relação radicalmente e essencialmente nova” (RAHNER, 1970, 17). E da parte de Deus não há tal mudança porque ele é “absoluta transcendência e imutabilidade” (RAHNER, 1970, 17).

A relação entre Deus e a criatura circunscreve, de um lado, o mistério sobrenatural e, do outro, “as condições puramente racionais” (RAHNER, 1970, 17) e de “causalidade formal (um participar da ratio ou forma), isto é, uma relação que se torna o princípio ontológico do conhecimento finito” (RAHNER, 1970, 18) e não de “causa eficiente (um por fora da causa)” (RAHNER, 1970, 18). Esse princípio de causalidade formal<sup>9</sup> na criatura é o que salvaguarda a absoluta transcendência e imutabilidade de

---

<sup>9</sup> No que se refere à teoria das causas, Rahner se inspira em Aristóteles e em santo Tomás de Aquino. Para Aristóteles, o conhecimento é adquirido pelo conhecimento das causas primeiras (Cf. Metafísica, A2, 983a, 20). Segundo ele, são quatro estas causas: formal, material, eficiente e final (Cf. Metafísica, A2, 983a, 25-30). A causa formal é a “substância e a essência” posto que “o porquê das coisas se reduz, em última análise, à forma e o primeiro porquê é, justamente, uma causa e um princípio” (Metafísica, A2, 983a, 25). A causa material é a que diz respeito à “matéria e o substrato” (Metafísica, A2, 983a, 30); “alguns, com efeito, falam do princípio como matéria, quer o afirmem como corpóreo quer como incorpóreo” (Metafísica, A2, 988a, 20). A causa eficiente é “o princípio do movimento” (Metafísica, A2, 983a, 30). E, por fim, a causa final diz respeito ao “fim e [ao] bem: de fato, este é o fim da geração e de todo movimento” (Metafísica, A2, 983a, 30). Santo Tomás entende como Aristóteles as causas (Cf. *Com. à Met.* V. I, liv. I, liç. 11). Contudo, ao tratar na *Suma Teológica* sobre a processão das criaturas, santo Tomás afirma que “Deus é a causa exemplar primeira de todas as coisas” (*STh II.* q. 44, a. 3). O que vem a ser uma causa exemplar? Assim, “para ter clareza nisso é preciso considerar que um exemplar é necessário à produção de uma coisa para que o efeito assuma determinada forma” (*STh II.* q. 44, a. 3). Esses exemplares podem ser concebidos exteriormente ou interiormente pela mente. “Essas determinações das formas deve ser atribuída, como a seu primeiro princípio, à sabedoria divina, que pensou a ordem do universo consistente na disposição diferenciada das coisas. Portanto, é preciso dizer que na sabedoria divina estão as razões de todas as coisas, que acima chamamos de *ideias*, isto é, formas exemplares existentes na mente divina” (*STh II.* q. 44, a. 3). Deus como “causa exemplar” não é apenas como causa formal, enquanto ideia subsistente formalmente, mas como o existente por si que em sua sabedoria trás todos os “exemplares” de tudo o que ele criou. O sentido das coisas, segundo essa causalidade em santo Tomás, não está simplesmente nas coisas e nem simplesmente no pensamento, mas na própria sabedoria divina, de modo que para alcançar o sentido pleno de todas as coisas só unindo-se a Deus, como fim último do homem, por meio da visão beatífica. Por meio dessa causalidade exemplar se percebe que o universo é um pensamento pensado pela sabedoria divina. A necessidade causal fica submetida à vontade divina, ou seja, as causas aristotélicas que estão no âmbito do necessário, em santo Tomás passam a ser necessárias (enquanto sistema lógico de causa e efeito), mas uma necessidade

Deus, caso a criatura reaja de novo sobre o ser de Deus, ou seja, caso a criatura seja assumida na visão beatífica. Aqui se dá a possibilidade da glorificação do homem por meio da graça não como um constitutivo acidental e desnecessário, mas formalmente possível e como tal já presente na criatura que conhece (Cf. RAHNER, 1970, 19).

Nessa tentativa de resguardar a “absoluta transcendência, intangibilidade e liberdade de Deus” (RAHNER, 1970, 19), “pode-se dizer, com razão, que o ser de Deus exerce, na visão divina, uma causalidade *quase-formal*”<sup>10</sup> (RAHNER, 1970, 19). É essa causalidade divina, formal, “que leva o espírito humano, enquanto cognoscente – e só enquanto tal – à sua mais alta perfeição” (RAHNER, 1970, 20), o que não torna a graça inútil.

A última questão na análise dos pressupostos da concepção escolástica de graça incriada é a relação existente entre causalidade formal de Deus sobre o espírito e a luz da glória. Para Rahner, esta última é o “*dispositivo* do espírito para a recepção da causalidade *formal* do ser inteligível de Deus sobre o espírito” (RAHNER, 1970, 21). Essa disposição última tem causa material e causa formal. A primeira porque “precede logicamente a forma” (RAHNER, 1970, 22), isto como *realidade*. E a segunda enquanto disposição intrínseca existente (Cf. RAHNER, 1970, 22), isto como *possibilidade*.

### 3. Tentativa de solução

A parte final do escrito trata das “tentativas de solução” (RAHNER, 1970, 23-38) e está subdividida em quatro pontos onde o objetivo de Rahner é buscar uma solução para o problema referido acima da graça criada como *consequência* ou como *fundamento* da graça incriada, mas “sem abandonar o modo de pensar da escolástica” (RAHNER, 1970, 23) que consiste em uma característica do pensamento rahneriano.

#### a) A solução da questão em si mesma

O primeiro ponto é uma tentativa de solucionar a questão em si mesma. Rahner afirma que “Deus comunica-se a si mesmo, com a própria essência ao homem em graça, mediante uma causalidade *formal*, de modo que essa comunicação não é simplesmente a *consequência* de uma ação produzida pela graça criada” (RAHNER, 1970, 23). Destarte, “pode-se pensar, com a Escritura e os Padres” (RAHNER, 1970, 24) que a graça incriada precede a graça criada, e “como [na Escolástica] a graça criada precede a

---

relativa à liberdade divina que faz com que os exemplos, que trás na mente, se tornem existentes materiais. Rahner fala de outras causas (p. ex. causa quase-formal), na perspectiva de reformulação de categorias causais e amplia ainda mais o esquema das quatro causas aristotélicas.

<sup>10</sup> Grifo nosso.

última disposição material” (RAHNER, 1970, 14). Assim, a graça incriada, que já foi dada, mesmo que esteja oculta e em desenvolvimento, “só pode ser definida pela visão” (RAHNER, 1970, 24). Isto porque em primeiro lugar a visão, enquanto realizada na causalidade formal, não é consequência da graça criada; em segundo lugar, o homem, mesmo sem fé, está de certo modo unido a Deus no “conhecimento e no amor” (RAHNER, 1970, 25), tanto na terra como na visão beatífica; e, em terceiro lugar, “essa união ontológica [...] é dada como pressuposto da visão” (RAHNER, 1970, 25).

*b) Ressonâncias dessa concepção entre os teólogos*

No segundo ponto, Rahner analisa as definições dessa concepção da graça incriada entre os teólogos. Para Alexandre de Ales, ela seria uma “*perfectio complens* do estado de graça” (RAHNER, 1970, 27). Para são Boaventura, deve-se “conceber a graça criada a partir da graça incriada” (RAHNER, 1970, 27), posto que é mais certa e mais fundamentada que a graça criada (Cf. RAHNER, 1970, 27). Santo Tomás entende que a graça criada “está para a incriada como ‘dispositio’ ‘ex parte recipientis vel materiae’” (RAHNER, 1970, 27-28) e “chama uma vez o Espírito Santo ‘causa formalis inhaerens’ da nossa filiação divina” (RAHNER, 1970, 28). Para Léssio e Scheeben, “(...) ambas as teorias acenam para um paralelismo que existe, do ponto de vista ontológico, entre a união hipostática e a graça incriada, já no estado de peregrinação” (RAHNER, 1970, 29). Franzelin “considera a *communicatio Dei ipsius per modum causae formalis* a característica de um dom sobrenatural e a encontra na união hipostática, na visão beatífica e na graça da justificação” (RAHNER, 1970, 27). Já Galtier “reconhece válido ainda hoje e exato, não só historicamente, mas também, teoricamente, o princípio: *praesentia divina non est mera consequentia seu effectus iustificationis quae sit per solam gratiam*” (RAHNER, 1970, 29). Dumont e Martinez “pronunciam-se a favor de uma prioridade da comunicação da graça incriada, sem aprofundar mais a questão de saber como conceber mais precisamente o ‘*donum increatum*’” (RAHNER, 1970, 30). Pio XII, na *Mystici Corporis*,

chama a atenção sobre os dois pontos de onde partimos: o reconhecimento de que, na relação entre Deus e o homem, há uma categoria diferente da categoria da causalidade eficiente e o reconhecimento de que se deve levar em conta a doutrina da visão beatífica para definir a essência da graça (RAHNER, 1970, 30).

Em síntese, no que se refere à ressonância entre os teólogos, a graça incriada (*perfectio complens, dispositio*, etc.) é vista como condição da graça criada.

*c) Dificuldades*

O terceiro ponto onde Rahner trata das dificuldades diz respeito às “questões que resultam da aplicação desse conceito (causalidade formal) à habitação de Deus, à graça incriada” (RAHNER, 1970, 31). Se na Escolástica a luz da glória se identifica com a *disposição* para a graça incriada, analogamente, “a criada aparece, sob esse aspecto, como causa materialis (dispositio ultima) para a causalidade formal que Deus exerce na comunicação do seu ser próprio à criatura, mediante a graça” (RAHNER, 1970, 31-32). Neste caso, a graça criada seria um dispositivo da graça incriada do tipo “*formal* entitativa e sobrenatural do espírito humano” (RAHNER, 1970, 33). De modo que essa disposição formal “torna o homem apto a receber o dom substancial da essência divina, na visão futura” (RAHNER, 1970, 33), fazendo-o participar da natureza divina.

*d) Uma consequência (da solução proposta)*

No último ponto do escrito, Rahner expõe a consequência da solução que fora proposta. Para clarear a questão, pode-se perguntar: a graça incriada é puro efeito da graça criada? Todo o artigo de Rahner é exatamente para demonstrar o contrário. Contudo, é possível aplicar o conceito de *causalidade quase-formal*, próprio do homem em graça, a Deus e à sua essência e portanto mostra-lo como pertencente “também às três Pessoas divinas, na sua distinção pessoal”? (RAHNER, 1970, 35) Há aqui o risco de “quando uma Pessoa divina, enquanto tal, diversamente das outras duas, tem uma relação particular com uma realidade criada, tal relação só pode ser uma união hipostática, como acontece com Cristo” (RAHNER, 1970, 35). Contudo, se na visão beatífica, a compreensão se dá de um modo real e sem mediações (Cf. RAHNER, 1970, 36), ou seja, sem que haja a “mediação de outro objeto conhecido” (RAHNER, 1970, 36) no que é comunicado “ao espírito cognoscente em uma causalidade quase-formal, à maneira de ‘species impressa’, em prioridade ontológica ao conhecimento como tal, então isso vale também das três pessoas, nas suas respectivas propriedades pessoais” (RAHNER, 1970, 36). A questão aqui tratada é que a visão beatífica só é possível se houver “uma causalidade quase-formal própria sobre o espírito criado, causalidade que torna possível a esse espírito possuir essas divinas pessoas, de uma maneira consciente e imediata” (RAHNER, 1970, 36). Caso contrário, “as Pessoas divinas não são contempladas imediatamente como tais, na visão beatífica” (RAHNER, 1970, 36).

Nessa visão de Deus, o que se dá não é uma apropriação, o que se configuraria como uma união hipostática entre cada uma das pessoas divinas e a criatura, mas uma “relação própria” (RAHNER, 1970, 37). Para Rahner, a teoria da Escolástica sobre a graça

oferece a possibilidade de definir a relação do homem em graça, como não apropriada às Pessoas divinas, sem que seja violado o princípio da unidade da causalidade eficiente, na ação *ad extra* do Deus trinitário e sem que a união e a habitação das três Pessoas divinas se transformem em união hipostática (RAHNER, 1970, 38).

Nesse escrito de Rahner sobre a concepção escolástica da graça incriada, são tratados temas importantíssimos na elaboração de sua teologia da graça. Com uma argumentação que articula a ideia de graça incriada na Escritura e na Patrística como *fundamento* da graça criada, Rahner mostra como a teologia medieval elaborou uma reflexão onde a graça incriada aparece como consequência da graça criada, mas mesmo assim esta concepção não pode ser abandonada, posto que é por meio dela que se pode chegar a formulação dos pressupostos ontológicos da visão beatífica. A graça aparece como um fundamento ontológico para o conhecimento de Deus em si mesmo. De modo que, por meio de uma causalidade quase-formal, Deus cria o homem com a capacidade para a visão dele. Se fosse por meio de uma causalidade eficiente, a ação de Deus sobre o homem seria constituída de um caráter de negação do ser próprio do homem, anulando-o e tornando-o outro ser ontologicamente distinto. Por meio de uma causalidade puramente formal, a relação entre Deus e o homem seria de caráter co-eterno. Na causalidade quase-formal é Deus se autodoando a sua criatura, o que configura a graça, “ mediante uma causalidade *formal*, de modo que essa comunicação não é simplesmente a *consequência* de uma ação produzida pela graça criada” (RAHNER, 1970, 23). Rahner suprassume a contradição do princípio do texto que opõe a visão da Escritura e da Patrística, que vêem a graça incriada como *fundamento* da graça criada, e a visão da Escolástica, onde a graça incriada é *consequência* da graça criada. A suprassunção se dá pelo fato de que não é uma coisa *ou* outra, mas uma coisa *e* outra. A graça incriada é fundamento ontológico, enquanto princípio constitutivo do ser humano, mas também consequência, visto que, enquanto princípio constitutivo indevido é igualmente a graça criada que no ser humano tende ao fim último que é a visão beatífica.

## 1.2 “Natureza e graça” (1950)

Este segundo escrito de Rahner, *Natureza e graça*, é o único dos três que não tem uma divisão interna em subtítulos, ainda que esteja muito bem dividido na exposição e argumentação. A primeira parte consiste em uma exposição da questão da

graça na neoescolástica (Cf. RAHNER, 1970, 67-72), a segunda em algumas críticas dessa noção (Cf. RAHNER, 1970, 73-79), a terceira no resultado dessas críticas (Cf. RAHNER, 1970, 79-81) e por fim os posicionamentos do próprio Rahner (Cf. RAHNER, 1970, 91-99).

a) *A graça na neoescolástica*

Em uma breve introdução, Rahner identifica que hodiernamente *natureza e graça* é um tema para poucos, mas que o tratam com paixão devido à superação da teologia pouco profunda do iluminismo na neoescolástica que superou a esterilização do embate entre teologia católica e protestante do século XVIII (Cf. RAHNER, 1970, 67).

Rahner pergunta neste início de reflexão: “qual foi, pois, na neoescolástica, a interpretação comum da relação entre graça sobrenatural e natureza?” (RAHNER, 1970, 68). E segundo ele a graça sobrenatural “era considerada como alguma coisa que está simplesmente alheia à consciência” (RAHNER, 1970, 68), ou seja, como algo realmente *extrínseco*. Há aqui uma distinção entre a teologia tomista e a opinião contrária, presente em Cayetano, na neoescolástica e na mentalidade comum. Para a teologia tomista, “um ato sobrenatural tem um objeto formal que nunca pode ser atingido por um ato puramente natural” (RAHNER, 1970, 68). Já para a opinião em contrário, “a graça sobrenatural e ontológica é uma realidade da qual se conhece alguma coisa, mediante o ensinamento da fé, mas que, em si mesma, é completamente inacessível e não se faz notar na vida consciente e pessoal do homem” (RAHNER, 1970, 68). Neste sentido, a graça não passa de “uma superestrutura que transcende a consciência do homem espiritual e ético, embora seja naturalmente um objeto conhecido pela fé e seja reconhecida como a realidade suprema e divina, a única que efetua a salvação no homem” (RAHNER, 1970, 69).

A compreensão, desde Cayetano até à neoescolástica, da relação entre natureza e graça foi imaginada “como duas camadas superpostas muito cuidadosamente e que, possivelmente, pouco se compenetraram” (RAHNER, 1970, 70). A graça tem sua importância por ser “um aperfeiçoamento insuperável da natureza” (RAHNER, 1970, 70), enquanto esta “só tem para tudo isso uma ‘potentia oboedientialis’, que é concebida num sentido bem negativo: a pura não contraditoriedade de uma tal elevação da natureza” (RAHNER, 1970, 70-71). Essa concepção *extrínsecista* da graça “apresenta perigos para a prática” (RAHNER, 1970, 71), sobretudo o desinteresse pela graça que

aparece muito bela e nobre, mas sem ter relevância crucial para o ser humano compreendido em si mesmo.

*b) Crítica a essa noção de graça*

Na segunda parte do escrito Rahner mostra como essa compreensão vem sendo criticada por diversos motivos nos âmbitos da filosofia, da história da teologia, da própria teologia, da teologia protestante e pela mentalidade hodierna. Essas reações consistem em impulsos para a superação dessa concepção extrinsecista.

No campo filosófico a crítica vem de J. Maréchal que

concebe o verdadeiro e o próprio centro do ser humano (enquanto é espírito, portanto, na sua natureza) como ‘*desiderium naturale visionis beatificae*’ [...], um desejo que, em si, permanece condicionado e que, portanto, não anula a liberdade da vocação efetiva à imediata visão de Deus, pela graça, mas que é um desejo verdadeiro – e presente como fundamento em todo ato espiritual – do ser absoluto, (sem que, por isso, já deva existir explícita e conceitualmente), que é condição apriorística de todo conhecimento positivo do objeto finito (RAHNER, 1970, 73).

O *desiderium naturale* da visão beatífica é em Maréchal um conceito essencial e central em sua elaboração, o que não se constata em Santo Tomás, “para compreender uma natureza espiritual” (RAHNER, 1970, 73). A discussão sobre esse modo de interpretar santo Tomás, lava a “compreender melhor o fato de que a orientação do homem, enquanto espírito, para Deus não é apenas alguma coisa que ‘também’ está presente nele” (RAHNER, 1970, 74). Essa compreensão do homem como espírito é ontológica e se dá como condição de possibilidade de qualquer experiência. Não é uma coisa dada como outra qualquer, mas a possibilidade que algo se dê. De modo que em cada “ato de sua existência espiritual (embora como um a priori implícito e transcendental)” o homem experimenta-se a si mesmo como espírito. A abertura do homem, nessa compreensão, é ao ser em seu todo e por isso ao ser Absoluto, e não apenas às manifestações particulares do ser nos entes.

No que se refere à perspectiva da história da teologia, “o problema foi elaborado pelos estudos sobre a história do conhecimento teológico reflexo do sobrenatural e da sua distinção da natureza” (RAHNER, 1970, 74), ou seja, a compreensão hodierna do sobrenatural como conceito oposto “desenvolveu-se muito lentamente e que a sua aplicação às numerosas questões teológicas particulares [...] foi feita muito lentamente” (RAHNER, 1970, 74-75). Chega-se à definição do sobrenatural por se opor os dois conceitos natural e sobrenatural.

Com a redescoberta histórica do *desiderium naturale in visionem beatificam*, chega-se até às questões dogmáticas e se evidencia a sua importância para a teologia no

que se refere à relação entre o sobrenatural e o natural (Cf. RAHNER, 1970, 76). E com isso se percebe que a “teologia medieval tinha refletido muito mais profundamente sobre a ‘graça incriada’ do que a teologia pós-tridentina” (RAHNER, 1970, 77) que sobrepôs uma ordem à outra.

Outro impulso vem do diálogo com a teologia da Reforma, que se colocou também o problema da relação entre natureza e graça. Fê-lo “partindo da Bíblia, de Lutero, de uma discussão com o humanismo moderno” (RAHNER, 1970, 77) e questionando-se “o que é ainda o homem, quando é pecador? Até que ponto continua pecador quando é justificado?” (RAHNER, 1970, 77). A resposta a esses questionamentos tende “voltar à doutrina protestante antiga, segundo a qual, no homem sem graça, não há absolutamente nada de bom (que sirva à *salvação*)”, o que leva à uma ontologia profundamente negativa (RAHNER, 1970, 77-78).

Já um quarto impulso que deve ser considerado na reflexão teológica vem da mentalidade “*dos nossos dias*” (RAHNER, 1970, 78). Hodiernamente, procura-se “um quadro unitário do homem” (RAHNER, 1970, 78). Assim, a graça sobrenatural seria uma busca pela totalidade, considerada como salvação não apenas individual, mas comunitária, bem como presente nas religiões extra-cristãs (Cf. RAHNER, 1970, 78-79).

### c) *Resultado das críticas*

A terceira parte do escrito de Rahner apresenta os resultados dessas correntes de pensamento em três patamares, a saber, no magistério, nos teólogos e nos temas da teologia e filosofia católicas.

No que se refere ao magistério, Rahner cita Pio XII na *Mystici Corporis* e afirma que “existem questões abertas e que são conscientemente deixadas abertas pelo magistério eclesiástico” (RAHNER, 1970, 80) como a questão da graça e da glória. Deus que se autocomunica na glória ao espírito criado não o faz por causa *eficiente*, o que consistiria em outra criação, mas por causalidade quase-formal<sup>11</sup>. Donde se conclui, aplicando-se esse princípio à graça, que “a ‘graça incriada’, assim, não aparecerá mais como pura consequência da criação da graça ‘infusa’, da graça habitual, vista como um

---

<sup>11</sup> Mais adiante será especificado a noção de causalidade formal, contudo é preciso distinguir o que seja: causalidade eficiente, formal e quase-formal em Rahner. A causalidade eficiente é aquela por meio da qual Deus dá o ser a uma realidade completamente distinta de si mesmo. A causalidade formal seria o princípio pelo qual Deus comunica a si mesmo a um sujeito sem produzir algo distinto de si (Cf. RAHNER, 2004, 151). A causalidade quase-formal guarda tanto o princípio da diferença, da causalidade eficiente, quanto o princípio da identidade, da causalidade formal, e seria nesse sentido uma causalidade que causa algo diferente do que o causou mas com as condições de identificar-se com o que foi causado.

‘acidente físico’, mas, antes, como aquilo que é verdadeiramente o elemento central, na graça” (RAHNER, 1970, 80), que é, em última instância, Deus mesmo que “comunica-se ao homem, na sua própria realidade” (RAHNER, 1970, 80). Graça e glória são o anverso do reverso.

Para os teólogos Petávio, Scheeben e outros, na “graça se estabelece uma relação entre o homem e cada uma das três Pessoas divinas, relação que não é apropriação, mas um *proprium* de cada Pessoa divina” (RAHNER, 1970, 80-81). E da parte do homem ele não tem uma qualidade criada em seu espírito que o permita a visão direta de Deus. Contudo, tem “aquela quase-formal comunicação ôntica de Deus que está no homem, em lugar da *species impressa*, que é o fundamento ontológico da posse cognoscitiva de Deus, [que] comporta também uma relação não-apropriada de cada uma das três Pessoas divinas com o homem” (RAHNER, 1970, 81). Assim, há doação de Deus na própria capacidade de receber essa doação.

O resultado das críticas às considerações da neoescolástica sobre a relação entre natural e sobrenatural reflete-se também nos mais diversos temas da teologia, a começar pela relação existente entre criação e encarnação. Qual destas duas tem a primazia na ordem do ser? Em forma de pergunta, Rahner oferece uma resposta:

quem pode apresentar argumentos decisivos contra quem admite que a *possibilidade* da criação depende da possibilidade da encarnação, embora a realidade da criação (como natureza) não implique necessariamente na realização efetiva da auto-exteriorização encarnatória de Deus? (RAHNER, 1970, 82).

A criação é realizada com vistas à encarnação, ainda que esta não seja uma consequência daquela, mas fruto da libérrima vontade de Deus.

Para a teologia católica pode-se dizer que “a graça é Deus mesmo, é a sua autocomunicação nela; ele se dá ao homem como graça divinizante” (RAHNER, 1970, 83) e, deste modo, “não é entendida ‘objetivamente’, como uma coisa” (RAHNER, 1970, 83) e, portanto, não deve ser entendida extrinsecamente, mas como princípio constitutivo do ser humano.

A filosofia católica tem como princípio básico o fato de que “o real [...] deve ser pensado como ‘real’, como ‘existente’” (RAHNER, 1970, 84). Para essa ontologia seria necessário que se reabilitasse a “doutrina tomista do objeto específico dos atos elevados ontologicamente, de maneira sobrenatural, objeto que (enquanto formal!) não pode ser atingido por nenhum ato natural” (RAHNER, 1970, 85). Contudo, o que vem a ser esse objeto formal?

um objeto formal não é um objeto do saber, nem um resumo posterior e abstrativo de tudo o que é comum a muitos objetos particulares, mas antes, o horizonte

apriorístico e co-conhecido, sob o qual, na compreensão de qualquer objeto a posteriori vem a ser conhecido tudo o que é apreendido propriamente como objectum (RAHNER, 1970, 85).

Para Rahner, essa linguagem teológico-metafísica nada mais é do que uma tradução “de um ensinamento já expresso na Escritura” (RAHNER, 1970, 86). Pois, para a escritura, a comunicação do Espírito “não é somente uma ‘elevação’ entitativa que transcende a consciência dos atos morais do homem [...], mas é também ‘vida’, ‘unção’, ‘consolação’, ‘luz’, inefável ajuda do Espírito, Pneuma que mais do que nous, [é] um íntimo sentir-se atraído, um testemunho do Espírito, etc...” (RAHNER, 1970, 86). A Escolástica está mais próxima da Escritura do que se imagina.

A consequência para a moral é de saber se o ato pode ser sobrenatural apenas em quem foi justificado (Cf. RAHNER, 1970, 87). Dito de outro modo, se o homem, mesmo incrédulo e pecador, pode realizar atos moralmente bons (Cf. RAHNER, 1970, 87-88). Para Rahner, se o homem

em todo ato moral, toma posição, positiva ou negativamente, no sentido da *totalidade* da sua existência efetiva (um pressuposto cuja existência não é necessário examinar aqui), *então* deveremos dizer: todo ato moralmente bom de um homem na ordem efetiva da salvação é também efetivamente um ato sobrenatural (RAHNER, 1970, 88).

Doutra forma, deve ser vista a história das religiões, pois se deve admitir que “mesmo fora da história oficial da revelação” essa história das religiões “não é só o resultado da razão natural do pecado, mas sim (e precisamente nos seus resultados perceptíveis pela consciência, no seu espírito objetivo) o resultado do espírito natural, da graça e do pecado” (RAHNER, 1970, 89). Neste contexto, a pregação cristã é “a explicitação e o despertar daquilo que está nas profundidades do ser humano, não por natureza, mas por graça” (RAHNER, 1970, 90). Tendo assim um papel relevante no que concerne à salvação.

Do que foi dito até agora, fica claro que “existe um conhecimento metafísico da essência do homem, da sua natureza, mediante a luz da razão” (RAHNER, 1970, 91). Disso decorrem duas consequências: que tal conhecimento existe “independentemente de uma revelação verbal”, e, “com um meio (a sua razão) que é ao mesmo tempo, um elemento da essência assim entendida” (RAHNER, 1970, 91), ou seja, existe e é constituinte da essência concreta.

#### *d) Posicionamentos de Rahner*

Na quarta parte do escrito têm-se as contribuições e conclusões de Rahner para a relação entre natureza e graça. Rahner distingue a “natureza efetiva” da noção clássica de “natureza pura”. Esta pode ser distinguida pela teologia “de toda realidade

sobrenatural” (RAHNER, 1970, 91). Já aquela, “não deve e não pode” (RAHNER, 1970, 91) ser assim entendida, pois na efetivação de seu ser espiritual o homem atinge sempre a sua natureza. Ele, em qualquer pergunta por si mesmo, em qualquer juízo, experimenta-se a si mesmo enquanto algo que ele é necessariamente. Deste modo, na compreensão rahneriana há um conhecimento metafísico da essência do ser humano, de sua natureza, à luz da razão, sem que aqui seja preciso recorrer ao conhecimento revelado. Para Rahner,

a natureza efetiva não é nunca uma natureza ‘pura’, mas antes uma natureza numa ordem sobrenatural, da qual o homem (também como incrédulo e pecador) não pode sair, e uma natureza que está continuamente envolvida (o que não significa: justificada) através graça sobrenatural salvífica oferecida (RAHNER, 1970, 91).

O ser humano deve ser compreendido não como natureza pura, mas a partir da situação existencial na qual se encontra. Estes existenciais de sua natureza concreta não são competências (estados) ontológicos puramente transcendentem à sua consciência, mas se atestam na experiência do homem (Cf. RAHNER, 1970, 91). A elevação sobrenatural do ser humano “é a complementação absoluta, embora imerecida de um ser que, pela sua espiritualidade e transcendência para o ser, não pode absolutamente ser ‘definido’, ou seja, ‘delimitado’ à maneira dos seres sub-humanos” (RAHNER, 1970, 92). O espírito criado é abertura ilimitada ao ser (Cf. RAHNER, 1970, 92) que não necessariamente deve ser complementada, não é uma exigência (Cf. RAHNER, 1970, 92), “uma vez que o único já existente dessa efetivação [...] é sustentado, de fato, pela força divina que move o espírito criado – pela graça – para uma complementação absoluta” (RAHNER, 1970, 93).

Assim, é na essência concreta do homem que a graça é experimentada, posto que “só é experimentada onde, por natureza, há espírito. Mas também vice-versa: onde o espírito é experimentado na ordem concreta atual, ele é espírito elevado sobrenaturalmente” (RAHNER, 1970, 93). Não há uma natureza pura. Por isso, a “grande teologia da Idade Média fez bem em não querer quebrar a cabeça com a beatitude natural” (RAHNER, 1970, 94), porque ela “não existe” (RAHNER, 1970, 94), porque “ela é uma formalização abstrata daquilo que a doutrina teológica reconhece como fim efetivo sobrenatural (e, portanto, não totalmente exigível) e porque, caso queira concretizar-se ou o faça involuntariamente, contrai empréstimos com a teologia, o que não pode nem deve fazer” (RAHNER, 1970, 94). Sempre o conceito de natureza estará vinculado ao de sobrenatureza.

Rahner diz que o conceito de natureza pura “é legítimo”, pois “quando alguém diz: que eu me sinto como um ser orientado à posse imediata de Deus, não está dito que tenha declarado alguma coisa de errado” (RAHNER, 1970, 95), a não ser que declare “que esse desejo ardente é um elemento constitutivo da natureza ‘pura’ ou se dissesse que uma natureza pura (que não existe) não *pode* absolutamente existir” (RAHNER, 1970, 95). Portanto, o conceito de natureza pura não é um conceito “vazio de uma especulação teológica ociosa” (RAHNER, 1970, 96), mas é um conceito que revela “uma perspectiva necessária para o conhecimento de que a visão beatífica é graça imerecida, imerecida não só ao homem enquanto pecador, mas também imerecida já ao homem enquanto criatura” (RAHNER, 1970, 96).

Elaborar uma teologia da graça que conserve o conceito de natureza pura em seu grau hipotético é importante para uma elaboração mais clara da “orientação da natureza à graça (no sentido de uma *potentia oboedientialis*)” (RAHNER, 1970, 96) e “enquanto ajuda a reconhecer a gratuidade da graça para a natureza como tal” (RAHNER, 1970, 96) e não apenas em sentido negativo. Afirmar a capacidade da visão de Deus como própria da essência concreta do homem é afirmar que “sem a transcendência aberta à sobrenaturalidade não há espírito; o espírito, porém, já tem em si um sentido, embora sem que ele seja sobrenaturalmente agraciado. O aperfeiçoamento sobrenatural, portanto, não pode ser requerido por sua essência, se bem que esteja aberto para tal” (RAHNER, 1970, 96). Desse modo, “o homem só é reconhecido adequadamente, na sua essência ‘indefinível’, quando é compreendido como *potentia oboedientialis* aberta para a vida divina e esta é sua natureza” (RAHNER, 1970,97). Tal *potentia oboedientialis* visa dois fins: “o conhecimento do homem” (RAHNER, 1970, 97) e o amor, uma vez que “o homem é entendido como liberdade e amor, e este último não é considerando apenas uma realização e um efeito concomitante do conhecimento” (RAHNER, 1970, 97).

Rahner conclui o escrito ciente de que muito ainda poderia ser dito “mais não há mais lugar aqui para isso” (RAHNER, 1970, 98). Vê-se, assim, que a noção de graça como superestrutura acrescentada à natureza é criticada por diversas frentes teórica: filosofia, história da teologia, teologia católica, teologia protestante e a própria mentalidade hodierna anseiam por algo mais que a pura natureza. Essas críticas são assumidas e formuladas pelo magistério, por teólogos e entram nos mais diversos temas da teologia: criação e encarnação, trindade, teologia e filosofia católicas, moral fundamental e história das religiões. Por fim, Rahner apresenta suas conclusões acerca

da problemática tratada, ajudando a compreender que há, de fato, um conhecimento metafísico da essência concreta do homem que se dá por meio de existenciais (Cf. RAHNER, 1970, 91). Isso porque o modo de apreensão do ser humano é diferente dos seres infra-humanos. Estes devem ser compreendidos por categorias, posto que trazem em si o que sempre serão. Já o homem deve ser compreendido em sua dinamicidade e abertura fundamental para o ser, por isso a melhor forma de compreender esse ser que nós mesmos somos é por meio dos existenciais, enquanto caracterizações ontológicas que captam o ser naquilo que ele é como ser-com, ser-em, ser-si, ser-transcendente. Mesmo que o conceito de natureza pura seja legítimo para resguardar a gratuidade da graça (Cf. RAHNER, 1970, 96), esse conceito fica relegado a uma realidade hipotética. Na essência concreta do homem o que há é uma *potentia oboedientialis* (Cf. RAHNER, 1970, 96-97) que o torna capaz da relação com Deus.

### 1.3 “Relação entre natureza e graça” (1954)

#### *I. Crítica das explicações recentes das relações entre natureza e graça*

Esse escrito, segundo a edição aqui utilizada, está dividido em duas partes. A primeira consiste em uma “*crítica das explicações recentes das relações entre natureza e graça*” (RAHNER, 1970, 39). A segunda apresenta uma “*tentativa de solução*” à problemática da relação natureza-graça (RAHNER, 1970, 55). Claramente se vê duas partes que revelam um modo de argumentar, um momento *destruens* e um momento *construens*.

Na primeira parte, Rahner não tem o objetivo de elaborar um tratado da graça ou mesmo uma reflexão extensa sobre a problemática tal como ele a encontra. Isto é pressuposto. Mas seu objetivo é de realizar “apenas algumas considerações fundamentais, sem ter a pretensão de abordar todos os pontos importantes” (RAHNER, 1970, 40). Ele subdivide a primeira parte em quatro pontos: A definição do conceito de graça (Cf. RAHNER, 1970, 40), a crítica desse conceito (Cf. RAHNER, 1970, 42), os defensores da noção (Cf. RAHNER, 1970, 49) e, por fim, uma crítica à noção de “disposição natural ao sobrenatural” (RAHNER, 1970, 52).

#### *1. O conceito de graça*

O primeiro ponto é para definir o conceito até então corrente de graça “como uma simples *superestrutura*, em si certamente muito bela, mas imposta à natureza por

uma livre disposição de Deus”<sup>12</sup> (RAHNER, 1970, 40), o que revela uma concepção *extrinsecista* da graça, ou seja, a graça entendida enquanto configurada no âmbito sobrenatural, separada, como superestrutura situada acima da natureza. Esta, por sua vez, apresenta apenas uma *potentia oboedientialis*, em sentido negativo, que possibilita a relação com a graça, mas é um constitutivo próprio da natureza do ser humano.

Nesse sentido, “supõe-se uma ‘natureza’ humana claramente circunscrita em um conceito de natureza unilateralmente orientado aos seres infra-humanos. Acredita-se saber, sem equívoco, o que é *exatamente* a ‘natureza humana e qual a sua extensão precisa” (RAHNER, 1970, 41). Tal suposição leva a duas conclusões. A primeira é a de que há um conhecimento natural, que é por si independentemente da revelação, e um outro conhecimento que é sobrenatural, por revelação (Cf. RAHNER, 1970, 41). A segunda conclusão é que se pode deduzir tanto da antropologia cotidiana quanto da metafísica um conceito bem delimitado de *natureza humana* (Cf. RAHNER, 1970, 41). A suposição basilar da definição é que o ser humano concreto identifique-se, tal e qual, com a noção de *natureza humana* (Cf. RAHNER, 1970, 41). Neste caso, a graça sobrenatural “só pode ser uma superestrutura” e a natureza do homem concreto, que recebe passivamente a graça vinda de fora, pode ser chamada de “natureza pura” (RAHNER, 1970, 42).

Do ponto ora tratado, têm-se duas conclusões parciais: a primeira é a de que a graça enquanto superestrutura é *extrínseca* e a segunda é que a *natureza humana* pode ser compreendida como *natureza pura*.

## 2. Crítica desse conceito

O segundo ponto da primeira parte faz três críticas a esse conceito de graça como *superestrutura*. Em primeiro lugar, ao se compreender a graça dessa forma e a natureza como algo sem uma relação real com a sobrenatureza, corre-se “sempre o perigo de se perceber de fato só como natureza pura e de agir como tal” (RAHNER, 1970, 43), o que torna a graça totalmente desnecessária para o ser humano.

A segunda crítica de Rahner é ao pressuposto ôntico (existencial) da referida definição de graça, pois não há como saber se a existência seria diferente caso não houvesse “vocalização alguma à comunhão sobrenatural com Deus” (RAHNER, 1970, 43). Subtraindo-se o conhecimento do homem alcançado por revelação o que fica é um

---

<sup>12</sup> Grifo nosso.

“resto” (RAHNER, 1970, 45). A existência sempre está dada nessa ordem concreta das coisas, que é a única existente.

A terceira crítica de Rahner é ao pressuposto ontológico (consciência) da noção corrente de graça. Esta crítica é a mais contundente deste segundo ponto, bem como a mais desenvolvida. Rahner questiona se “aquilo que Deus decretou para o homem não deve ser antes, [...] enquanto ao seu termo, um constitutivo interno de sua *essência concreta*, mesmo que não seja um constitutivo de sua natureza?”<sup>13</sup> (RAHNER, 1970, 45). Esta pergunta que ao mesmo tempo tenta salvaguardar a gratuidade da graça, pretende encontrar no ser humano um lugar efetivo para essa graça, não apenas passivamente, por isso um “constitutivo interno de sua essência concreta”, donde se pode supor que há um “‘existencial’ interior e sobrenatural do homem” (RAHNER, 1970, 45), “uma disposição obrigatória de Deus” (RAHNER, 1970, 46), ainda que “não seja um constitutivo de sua natureza” (RAHNER, 1970, 45). Rahner distingue “natureza humana” de “essência concreta”. Neste conceito se busca uma definição do ser humano em suas relações vitais e não como natureza pura.

Aqui já se entrevê o paradoxo fundamental entre o que o homem é por si e o que é chamado a ser por graça. Ora, se Deus

dá um fim sobrenatural à criação e, antes de tudo, ao homem, e esse fim é o primeiro ‘in intentione’, então, por isso mesmo, o mundo e o homem são, sempre e em toda parte, na sua estrutura íntima, interiormente diferentes do que seriam, se não tivessem esse fim (RAHNER, 1970, 46).

Isso é uma tentativa de superação do extrinsecismo da graça, que ao ver de Rahner consiste na tarefa mais verdadeira da teologia (Cf. RAHNER, 1970, 46). Ainda que Malevez e De Lubac tenham tentado, não conseguiram. Para Malevez, o extrinsecismo é superado com a afirmação de certa capacidade (*potentia oboedientialis*). E disto Rahner discorda, ao menos se tal capacidade é considerada apenas como uma potência passiva (Cf. RAHNER, 1970, 46). E também não se supera afirmando que a ordenação interior do homem à graça é um constitutivo da “natureza” (RAHNER, 1970, 47) do ser humano, como fizera De Lubac, pois se anula a gratuidade da graça.

Por isso que o problema que se levanta nesse texto de Rahner é fundamental para o desenvolvimento da noção de *existencial sobrenatural*. A questão a ser posta é se a gratuidade da graça é garantida mesmo afirmando o existencial (Cf. RAHNER, 1970, 47). Para Rahner, é garantida sim, porque o existencial é um constitutivo da *essência concreta* e não da *natureza*. Já na “nova teologia” não, uma vez que esta considera

---

<sup>13</sup> Grifo nosso.

“ordenação à visão beatífica de Deus como constitutivo inamissível da natureza humana” (RAHNER, 1970, 47), ainda que afirme “a não obtenção do fim dessa ordenação” (RAHNER, 1970, 48). Segundo Rahner, “nesta hipótese, a graça e a visão de Deus não se podem mais chamar de indébitas.” (RAHNER, 1970, 48). De Lubac e a “nova teologia” não teriam ido além da gratuidade própria da criação (Cf. RAHNER, 1970, 48).

### 3. Argumentos dos defensores dessa noção

#### a) A natureza do ser pessoal

No terceiro ponto são apresentados os argumentos dos defensores da noção de graça como superestrutura. Esta posição é defensável, posto que “em um ser infra-pessoal, a ordenação incondicionada a um fim e a ‘gratuidade’ desse fim são hipóteses inconciliáveis quando são feitas ao mesmo tempo e para o mesmo sujeito.” (RAHNER, 1970, 49). Contudo, esse pensamento aplicado ao ser pessoal é tão “óbvio e evidente”? Ou a “essência própria do ser pessoal [...] está em ser ele ordenado, por natureza, à comunhão pessoal com Deus, em um amor, que deve ser recebido como livre dom?” (RAHNER, 1970, 49), a exemplo do amor ao qual não se está obrigado, e acontece gratuitamente.

#### b) Instâncias

Uma segunda consideração feita por Rahner, com relação aos defensores da noção vigente de graça, intitulada de *instâncias*, ele rejeita a tese que tenta “demonstrar que a ordenação absoluta da natureza humana, enquanto tal, à graça e a gratuidade e sobrenaturalidade da graça não se excluem.” (RAHNER, 1970, 50-51). Nesse sentido é que Rahner se opõe a De Lubac, pois este pretende defender que a beatitude é graça e ao mesmo tempo mérito (Cf. RAHNER, 1970, 51). Para Rahner, “os *pressupostos* desse mérito (a graça da justificação) são pura graça” (RAHNER, 1970, 51) e só “as consequências que se seguem, a tal estado, podem ser verdadeiro mérito” (RAHNER, 1970, 51). Entrementes,

não se pode demonstrar que um dom se pode considerar não devido àquele que o recebe, quando a sábia liberalidade de Deus se manifestou ao mundo, criando na natureza do destinatário uma disposição que encontra o seu único fim e a sua única realização – possível, exclusivamente nesse dom, sob pena de perder o seu próprio sentido. Nesse caso, a sabedoria de Deus ‘deve a si mesma’ a realização de tal disposição, porque e na medida em que ela a criou de modo a exigir tal realização (RAHNER, 1970, 51).

Diante dessa contradição a única saída para De Lubac é “apelar para o caráter misterioso do paradoxo” (RAHNER, 1970, 52).

### 4. Crítica da noção de disposição natural ao sobrenatural

No quarto e último ponto dessa primeira parte, Rahner critica a noção de disposição natural ao sobrenatural, pois esse modo de proceder revela um conhecimento da graça apenas em sua relação com a natureza, ou seja, o sobrenatural é compreendido a partir do natural, quando o movimento deveria ser o contrário. Por isso, a necessidade de definir a graça a partir de si mesma, e não partir da natureza. De modo que define a sua essência como “a autocomunicação de Deus no amor” (RAHNER, 1970, 52). Contudo, daí “não pode subsistir, da parte do homem, uma disposição que atraia a si inevitavelmente essa autocomunicação divina do amor de Deus” (RAHNER, 1970, 52). Pois, “se se compreendesse, porém, tal distinção como parte da natureza, a graça seria, *como a natureza e com ela*, indevida, enquanto conferida de fato” (RAHNER, 1970, 52-53). Então, Rahner defende a afirmação de que “da essência mais íntima da graça, deduz-se que tal disposição no caso de ser necessária, pertença já a essa mesma ordem sobrenatural, mas que não se deduz que ela como natural, deixaria subsistir a gratuidade da graça” (RAHNER, 1970, 53). Não é um constitutivo ao qual a natureza pode exigir, mas uma vez existindo a natureza humana ele se torna a expressão mais íntima da gratuidade de Deus.

Segundo Rahner, De Lubac está correto em afirmar que “o fim concreto do homem é a primeira coisa que Deus quer e a partir da qual, ele delinea a sua essência concreta” (RAHNER, 1970, 53). Neste caso é a criação para a salvação e não o contrário. De Lubac defende que se Deus quer um fim sobrenatural, então ele “deve dar-lhe essa disposição para tal fim”, o que é correto. Entretanto, “não se segue daí que essa disposição deva pertencer à sua natureza” (RAHNER, 1970, 53), senão a graça é devida e nem merece ser chamada de graça. Essa disposição não pode ser um constitutivo da “natureza” humana, isso em detrimento da gratuidade da graça. Contudo,

quem prova que essa disposição natural não possa ser concebida de tal forma que, de uma parte, se identifique simplesmente com a natureza espiritual do homem e, de outra parte, conserve ainda o seu sentido e a sua importância, embora não seja aturada mediante essa disposição íntima e sobrenatural para a graça? (RAHNER, 1970, 53-54)

Essa disposição se identifica com a natureza espiritual do homem à qual pertence um “dinamismo ilimitado” que pode ou não ser compreendido de modo puramente natural (segundo Rahner) e, portanto, não “inclui objetivamente na sua essência o sobrenatural como fim intrínseco necessário” (RAHNER, 1970, 54-55), como afirma De Lubac.

Esse paradoxo, de ter em si um desejo que não pode ser realizado por si mesmo, mas dependente da graça, só é “concebível e necessário, se por desejo se entende uma

*abertura* ao sobrenatural” (RAHNER, 1970, 55). Mas mesmo assim, compreendendo essa abertura como uma potência obediencial, formal e negativa, a problemática não está resolvida, posto que exige ainda a graça, por ser um constitutivo da natureza humana.

## II. Tentativa de solução

A proposta de solução que Rahner apresenta constitui a segunda parte do texto analisado e contém quatro passos em seu desenvolvimento. Como pressuposto pode-se dizer que “Deus quer comunicar-se, prodigalizar seu amor que é ele mesmo” (RAHNER, 1970, 55). Por essa razão, “cria aquele que ele pode amar” (RAHNER, 1970, 56). E o cria “de modo que *possa* receber o seu amor” (RAHNER, 1970, 56), tornando o ser humano *capaz* do seu amor. Se Deus pode criar e cria, faze-o não contradizendo a si mesmo, mas dotando o criado das propriedades necessárias para o fim que fora pensado.

Deste modo, e aqui se tem o primeiro passo da argumentação, se o homem *pode* receber o amor de Deus “deve, pois, ter uma ‘potência’ real para esse amor e deve possuí-la *sempre*” (RAHNER, 1970, 57). Tal capacidade para o amor pessoal “que se dá a si mesmo, é o existencial central e permanente do homem na sua realidade concreta” (RAHNER, 1970, 58). Tal existencial constitui uma “determinação real do próprio homem e não só uma intenção, um decreto da ‘vontade de Deus’”<sup>14</sup> (RAHNER, 1970, 58).

Quem *pode* receber esse amor? É o homem real que *pode* recebê-lo como “um dom livre” (RAHNER, 1970, 58) ao qual não se está obrigado e ele mesmo não é um constitutivo necessário da natureza humana. Ele está no homem, mas não é do homem, posto que é dom. Esse “existencial central e permanente” “deve ser caracterizado como indébito, como ‘sobrenatural’” (RAHNER, 1970, 58). O homem que já existe não deve ver-se apenas como ser criado por Deus, mas “deve aceitar o amor de Deus como dom e como milagre inesperado” (RAHNER, 1970, 58). Isso é uma característica do ser humano.

O terceiro passo é compreender que a “disposição existencial” (RAHNER, 1970, 59) que o homem tem para o amor não lhe é devida. Daí se chega a distinção entre o existencial sobrenatural e “o que resta” (RAHNER, 1970, 59). Este “resto” é o que se chama de “natureza pura”, ao passo que o existencial sobrenatural é a “capacidade real e

---

<sup>14</sup> Essa citação está na nota de rodapé da página 58 e foi citada aqui no corpo do texto por seu caráter elucidativo para a compreensão do *existencial sobrenatural*.

indevida, de receber a graça” (RAHNER, 1970, 59), dado a todo ser humano concreto como parte da essência concreta desse mesmo homem (Cf. RAHNER, 1970, 59).

A noção de “natureza” é entendida como um conceito residual, pois só pode ser compreendida, em sentido estrito, na oposição ao conceito de sobrenatural e é “abstraido do complexo humano concreto” (RAHNER, 1970, 59). De modo que, quando se subtrai o ser, que é relação com Deus destinado a um fim por graça, o que fica é este “resto” hipotético como “uma possibilidade de existência concreta, mesmo prescindindo-se do existencial sobrenatural” (RAHNER, 1970, 59), para que não seja “necessariamente exigido” (RAHNER, 1970, 59). Contudo, “não temos nunca essa natureza pura postulada” (RAHNER, 1970, 60), senão apenas em nível teórico, como uma possibilidade abstrata. Só assim se entende corretamente a afirmação de que “a essência humana concretamente experimentada compõe-se desse existencial sobrenatural e do ‘resto’, que é essa natureza pura” (RAHNER, 1970, 61). Esta, contudo, não tem realidade efetiva, apenas teórica na oposição conceitual ao sobrenatural e auxilia em resguardar a gratuidade da graça.

O quarto e último passo de Rahner nesse escrito é para mostrar que o dinamismo espiritual do homem identifica-se com sua potência obediencial, precavendo-se apenas de identificar tal dinamismo com a natureza espiritual (e sim com a essência concreta) e de que esse dinamismo ilimitado do espírito seja “uma exigência da graça” (RAHNER, 1970, 62). Destarte, “não há mais razão alguma para a teologia especulativa, evitar de ocupar-se da relação entre o sobrenatural – incluindo o existencial sobrenatural – e a natureza em si” (RAHNER, 1970, 61). Onde “pode-se tranquilamente aceitar o conceito de potência oboedientialis desprezado por De Lubac” (RAHNER, 1970, 61). Com a diferença de que a potência obediencial assume um caráter *ativo* ao ser associado com o dinamismo espiritual do homem.

A título de resumo do que foi visto nessa apresentação do escrito de Rahner, pode-se perceber os conceitos fundamentais tratados e a sua contribuição decisiva na teologia da graça. Não é o momento de tomá-los sistematicamente, mas convém reapresentá-los de forma sintética. Na primeira parte, que é uma crítica às explicações recentes, a graça é definida como *superestrutura* extrínseca. Conceito que é criticado por três motivos: “natureza pura” é inexistente realmente, não há outra experiência existente senão a da ordem da graça e, por fim, o que Deus pensou como fim, constitui a essência concreta do homem (*existencial sobrenatural*). O argumento dos defensores da noção estabelecida de graça, afirmam que a ordenação para um fim e a gratuidade do

fim são hipóteses inconciliáveis. A crítica à noção de disposição natural diz que o fim, para o qual o homem foi pensado, não é um constitutivo da natureza do homem, mas de sua essência concreta. Na segunda parte do escrito Rahner apresenta a sua solução em quatro argumentos: o homem deve *poder* receber o amor de Deus; esse *poder* é uma capacidade que se dá como um existencial central e permanente do homem; tal existencial constitui a essência concreta que capacita para a graça; e se identifica com a potência obediencial em sentido positivo e ativo, que é o dinamismo espiritual do ser humano.

## **2. Sistematização da posição de Rahner a partir dos textos analisados**

Neste momento sistemático os objetivos serão: expor as teses fundamentais de Rahner a partir dos escritos analisados e demonstrar como essas ideias formam a base teórica para a formulação do conceito central de Rahner para a problemática da relação natural-sobrenatural, que é o *existencial sobrenatural*. A comparação dos escritos e a formulação do conceito de *existencial sobrenatural* é a parte mais importante do presente estudo por apresentar a noção central do pensamento rahneriano.

### **2.1 Teses fundamentais dos escritos analisados**

A apresentação das teses fundamentais encontradas nos escritos analisados está dividida em dois momentos: primeiro a apresentação da peculiaridade de cada escrito e segundo a exposição da unidade teórico-conceitual que versa sobre as teses fundamentais para a formulação do conceito de *existencial sobrenatural*. Apresentar as *diferenças* nas abordagens e *convergências* nos conceitos são os objetivos deste tópico do capítulo.

### 2.1.1 Peculiaridade de cada escrito

Perceber a peculiaridade de cada escrito é de capital importância, pois constitui o horizonte de compreensão a partir do qual o escrito deve ser analisado e possibilita verificar o que é acentuado na problemática natural-sobrenatural.

O escrito de 1939, *Possibilidade de uma concepção escolástica de graça incriada* (escrito 1), é uma análise histórica da noção de graça incriada na escolástica, mas não apenas histórica. É também e, sobretudo uma análise metafísica das condições de possibilidade da visão beatífica. A noção fundamental desse escrito é a de causalidade formal, como o meio pelo qual Deus tornou um ser diferente de si (causa eficiente) partícipe de sua própria condição, por meio da visão beatífica (causalidade quase-formal). Essa noção de causalidade é uma das noções centrais para a proposta rahneriana de uma relação entre o natural e o sobrenatural sem que um elimine o outro em seu ser.

O escrito de 1950, *Natureza e graça* (escrito 2), tem como diferencial o fato de que busca conceituar a graça, mas ao mesmo tempo mostra na produção teológica, no magistério e nas diversas disciplinas como um tema pode influenciar decisivamente na compreensão da própria teologia. Esse escrito é uma exposição do conceito de graça e sua relação com a natureza e como essa relação se aplica nos diversos tratados da teologia. Ele expõe a noção de graça até então corrente e depois os impulsos que levaram a recolocar essa questão em uma nova perspectiva não mais na noção de uma graça extrínseca. A superação dessa ideia repercute diretamente em elementos da doutrina católica e em todos os âmbitos da teologia.

O escrito de 1954, *Relação entre natureza e graça* (escrito 3), é uma exposição das questões recentes sobre a referida relação, e o que prevalece como conceito fundamental é o *existencial sobrenatural*, uma vez que supera o extrinsecismo da graça, tornando-a presente no ser humano desde sempre, mas não na “natureza” e sim na “essência concreta”. Este é o que apresenta maior desenvolvimento da noção de *existencial sobrenatural* dentre os três escritos. Há uma boa articulação entre a graça como autocomunicação de Deus e o ser humano compreendido concretamente, uma vez que explora a dimensão da condição de abertura do homem.

Assim, o primeiro escrito é mais de cunho *histórico-analítico*, o que permite uma compreensão das raízes da problemática; o segundo é de cunho mais *analítico* por perceber as consequências da noção de graça nas diversas áreas da teologia e do

pensamento cristão; e o terceiro é de cunho mais *sistemático*, pois apresenta uma proposta realmente original ao tratar do *existencial sobrenatural*.

### **2.1.2 Unidade teórico-conceitual**

Nos escritos analisados foram encontrados seis conceitos fundamentais e por sua presença em dois ou mais escritos formam o que aqui se chama de *unidade teórico-conceitual*. Três conceitos estão presentes nos três escritos. Outros escritos conceitos estão presentes em dois dos escritos. De um modo geral, o escrito 3 e o escrito 2 conservam mais elementos comuns, já o texto 1 é mais específico, uma vez que se propõe a análise da graça incriada em circunstâncias bem precisas, no horizonte da escolástica.

#### *a) Autocomunicação de Deus*

Em todos os escritos está presente a definição de graça. Esta era definida até então como superestrutura (RAHNER, 1970, 40, 42, 68). Rahner criticará essa compreensão corrente e apresentará a graça como “autocomunicação de Deus” ao homem (Cf. RAHNER, 1970,11) no amor (Cf. RAHNER, 1970, 52). A graça como superestrutura será sempre compreendida de um modo extrínseco. Rahner em todos os textos assume a tarefa de fazer compreender que a graça não pode ser assim compreendida, pois tal compreensão torna a graça inútil ao ser humano. Querer garantir a gratuidade da graça tornando-a desnecessária, não parece o melhor caminho. É preciso compreender a graça como autocomunicação de Deus ao homem no amor sem torna-la inútil; perceber a sua importância para o ser humano, mas sem abrir mão da reflexão que foi realizada com o intuito de resguardar a gratuidade da graça. Aqui já se tem o problema que Rahner terá que enfrentar e que consiste no paradoxo do ser humano, já tratado mais acima: como manter um “desejo natural do sobrenatural” (RAHNER, 1970, 55) e ao mesmo tempo afirmar o caráter indevido da graça?

#### *b) Natureza pura*

Para Rahner, a dificuldade em superar este paradoxo reside no fato do que a noção de natureza foi sendo refletida no âmbito de uma beatitude natural sem referência

ao fim sobrenatural (Cf. RAHNER, 1970, 68). Daí se origina a possibilidade de uma “natureza pura” que resguarda a gratuidade da graça, posto que o homem não tem o desejo da visão beatífica e assim Deus não estaria obrigado a satisfazê-lo. Entretanto, com essa solução, a graça torna-se real e efetivamente inútil. Ainda que o conceito de “natureza pura” seja importante para garantir a gratuidade da graça (RAHNER, 1970, 96), ela será compreendida como um “resto” (RAHNER, 1970, 6, 45), como o que fica depois de se ter compreendido o ser humano em sua essência concreta, apenas como um postulado hipotético, mas sem representação efetiva na história. Portanto, a natureza pura nunca existiu, pois natureza pura para Rahner significa a natureza humana sem a propriedade de ser destinatária da autocomunicação de Deus. O ser humano neste estado de natureza pura nunca existiu. Daí a natureza do conceito de natureza pura: é um conceito hipotético, imprescindível para explicar o estatuto fático do homem na perspectiva cristã.

c) *Essência concreta*

Em oposição à ideia de natureza pura é posto o conceito de “essência concreta” e seus correlatos: “ser humano concreto” (RAHNER, 1970, 41), “homem real” (RAHNER, 1970, 58), “essência humana concretamente experimentada” (RAHNER, 1970, 61), “essência concreta do homem” (RAHNER, 1970, 91). Já no escrito 1 esse conceito não é explicitamente colocado porque é pressuposto que na Escritura, na Patrística e na Grande Escolástica não se tem uma reflexão sobre um homem entendido como pura natureza. Por isso, no texto se encontram expressões como “homem justo” (RAHNER, 1970, 9) e “espírito finito” (RAHNER, 1970, 17) e se referem ao ser humano na ordem real das coisas e não em uma ordem ideal. Esse conceito de essência concreta é de fundamental importância para a superação do paradoxo acima referido, pois para que a graça assuma uma relevância ela precisa ser necessária e ao mesmo tempo gratuita, ou seja, por meio da ideia de que no ser humano há uma estrutura que é desde sempre dada, mas, ao mesmo tempo, gratuita. Isso só é possível se tal estrutura não for parte da “natureza” mas da essência concreta, o que será visto mais abaixo quando se tratar do existencial.

d) *Potentia oboedientialis*

Rahner recupera a noção de *potentia oboedientialis* que é esse correspondente íntimo possibilitador da visão beatífica, uma noção formal e negativa (Cf. RAHNER,

1970, 55), uma capacidade própria da essência concreta (Cf. RAHNER, 1970, 97) e por isso pode ser aceita pela reflexão teológica (Cf. RAHNER, 1970, 61). Entretanto, não deve ser assumida apenas em seu aspecto negativo e passivo como uma realidade que compõe a natureza, mas que não precisa da graça. A potência obediencial deve assumir o caráter ativo como constituinte da essência concreta do ser humano.

e) *Disposição formal*

Esse tema de uma disposição, uma capacidade, um constitutivo interno, uma abertura ao sobrenatural, um poder receber (Cf. RAHNER, 1970, 45, 46, 47, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 58), uma disposição última, um dispositivo do espírito, um dispositivo da graça, um dispositivo formal entitativo, uma disposição formal (Cf. RAHNER, 1970, 13, 19, 21, 33) e mesmo uma estrutura apriorística, “qualidade criada em seu espírito que permite a visão de Deus” (RAHNER, 1970, 81) ou a própria noção de objeto formal (Cf. RAHNER, 1970, 84-85) é o que é mais trabalhado por Rahner nos três textos e se configura como a ideia principal de seus trabalhos nos textos sobre a graça.

Esse constitutivo interno foi melhor trabalhado no escrito 1. Neste escrito, a própria graça é vista como um “princípio entitativo – ao menos parcial – da visão de Deus” (RAHNER, 1970, 13). Ou mesmo a *species* de Tomás é interpretada por Rahner como o princípio interno de clareza (Cf. RAHNER, 1970, 14-15) que precede e participa de todo conhecimento (Cf. RAHNER, 1970, 16). De modo que, em cada conhecimento e em cada ato de amor, há uma realidade formal que antecede e possibilita essas realizações. Tal disposição formal é a “causa formal da forma” (RAHNER, 1970, 22) e isto como disposição intrínseca existente. Tudo o que é conhecido e amado encontra sua possibilidade nessa causa formal da forma. Mas essa capacidade não é apenas possibilidade, ela é também realidade enquanto causa material “que precede logicamente a forma” (RAHNER, 1970, 22). Dito de outro modo, há no ser existente uma realidade que é a consciência, mas ao mesmo tempo uma consciência de que se é consciente, esta é a causalidade formal e a outra a causa material. O objeto formal (Cf. RAHNER, 1970, 84-85) da filosofia católica é, na verdade, o horizonte apriorístico no qual todo conhecimento se dá. O esforço de Rahner ao tratar dessa capacidade é para não deixar a graça como um acréscimo que nada tem a ver com o ser humano. Por isso, se a criação é realizada por causalidade eficiente (Cf. RAHNER, 1970, 18), a salvação já fora pensada antes da criação e desse modo o dinamismo do espírito do ser humano mostra que ele participa de uma causalidade *quase*-formal (Cf. RAHNER, 1970, 19) que assegura a transcendência de Deus, mas também a

participação no ser de Deus por meio da abertura do espírito finito à grandiosidade do Mistério abissal.

f) *Existencial central e permanente*

Há, contudo, alguns questionamentos que se levantam ante o fato dessa disposição defendida por Rahner. Em que tal disposição difere do desejo natural da visão de Deus defendido por De Lubac? Já se aludiu acima acerca dessa questão, entretanto ela não ficou concluída. A resposta vem dos escritos 2 e do 3 onde Rahner propõe que o conhecimento do ser humano deve ser realizado por meio de *existenciais* (Cf. RAHNER, 1970, 91) como o modo mais correto, ou melhor, como o único modo de compreender o ser humano por ser o único para quem a graça é dirigida (Cf. RAHNER, 1970, 91), o que muda completamente a relação com este ser que nós mesmos somos. Os seres sub-humanos podem ser compreendidos pelas categorias uma vez que são seres simplesmente dados, não são abertos ao ser, sem uma consciência de si. Como será indicado no próximo tópico, precede a compreensão de existencial sobrenatural a noção de existencial desenvolvida por Heidegger, e que é fundamental para não associar Rahner e o próprio Heidegger a uma filosofia existencialista posto que os existenciais heideggerianos, e por consequência também o existencial sobrenatural de Rahner, estão em um âmbito de uma ontologia fundamental.

Sendo assim, esse constitutivo interior ou esta disposição é “o existencial central e permanente do homem na sua realidade concreta” (RAHNER, 1970, 58) e se configura como essa capacidade para o Deus do amor. Contudo, a afirmação de tal existencial não compromete a gratuidade da graça? Para Rahner, de forma nenhuma, posto que ele é uma realidade do ser humano concreto e não um constitutivo da natureza humana (Cf. RAHNER, 1970, 47). Daqui se entende para Rahner a necessidade do conceito de “natureza pura” em teologia. Natureza pura é a natureza humana sem a qualificação de ser a destinatária da autocomunicação de Deus. Daqui se segue que o ser humano no estado de natureza pura nunca existiu. O *existencial* é sobrenatural porque é indébito (Cf. RAHNER, 1970, 58), ainda que constitua uma “determinação real do próprio homem e não só uma intenção, um decreto da ‘vontade de Deus’” (RAHNER, 1970, 58). Entretanto, é uma determinação ontológica em todo ser humano. Rahner está assim tirando as consequências ontológicas da tese cristã fundamental da vontade salvífica universal de Deus.

Os seis conceitos aqui apresentados são os que constituem o horizonte comum de reflexão de Rahner sobre a graça. Ei-los de modo resumido: a graça como

superestrutura deve ser superada pela graça como autocomunicação de Deus; a “natureza pura” pode ser aceita como um “resto”, pois é o que sobra depois de se compreender o ser realmente existente; o ser humano deve ser compreendido em sua essência concreta, enquanto homem real; com uma *potentia oboedientialis* que é a capacidade da essência concreta; tal disposição, capacidade, constitutivo da essência concreta é uma abertura para o sobrenatural e pode ser identificado com o dinamismo espiritual do homem; tal dinamismo é possível porque o ser humano tem em si mesmo o existencial mais fundamental de seu ser que é o *existencial sobrenatural* e isto o configura como ser humano, em detrimento aos outros seres.

## **2.2 Conceito de “existencial sobrenatural”**

Tendo apresentado a peculiaridade e a unidade dos escritos de Rahner que tratam diretamente do problema da relação natureza e graça, para que esta exposição fique mais clara, antes de entrar na definição explícita de Rahner sobre o que é o *existencial sobrenatural*, é necessário evidenciar os pressupostos filosóficos para a elaboração desse conceito e só então defini-lo em sentido teológico. O sentido teológico do termo *existencial sobrenatural* articula tanto as ideias fundamentais dos textos que foram acima analisados quanto as que serão vistas na obra mais importante do “tempo de maturidade (1965-1984)” (VORGRIMLER, 2006, 135) que é o *Curso fundamental da fé* (1976). Deste modo, tratar-se-á agora da inspiração e dos pressupostos filosóficos de Rahner e depois o sentido teológico do termo *existencial sobrenatural*.

### **2.2.1 Inspiração e pressupostos filosóficos**

Esse tópico tem por objetivo demonstrar os elementos filosóficos fundamentais que estão na base da compreensão da possibilidade de uma relação efetiva entre Deus e o homem, detendo-se na apresentação da ideia de homem com a qual a teologia rahneriana é construída e explicitando a inspiração e os pressupostos filosóficos de sua elaboração teórico-conceitual.

Dois momentos foram pensados para este tópico: o primeiro sobre a concepção antropológica de Rahner e o segundo sobre sua inspiração filosófica em Heidegger e

Kant. O primeiro trata de uma antropologia metafísica e o segundo de uma análise de conceitos filosóficos fundamentais para a elaboração teológica e filosófica de Rahner.

### a) Concepção antropológica

Antes de tratar diretamente do “existencial sobrenatural” é preciso demonstrar a concepção rahneriana de ser humano. A não compreensão da antropologia de Rahner pode levar a equívocos na interpretação da teologia desse autor. Aqui não se quer, contudo, apresentar uma análise de toda a antropologia rahneriana, o que excede ao objetivo não apenas deste tópico mas de todo este trabalho. A intenção que aqui se coloca é mui modesta: apresentar a primeira tese da antropologia metafísica de Rahner, tal como se apresenta no texto *Ouvintes da palavra: fundamentos para uma filosofia da religião*, sobretudo no terceiro capítulo<sup>15</sup>.

Nesse texto, Rahner busca compreender o que é a filosofia da religião e para tal buscar fazê-lo a partir da contraposição com a teologia (Cf. RAHNER, 2009, 15). A tentativa é demonstrar como o fundamento dessas ciências não é diferente, antes há uma ciência na qual se fundamenta todas as demais formas de conhecimento. Na base da relação entre filosofia da religião e teologia está o problema da relação entre as ciências e na necessidade de um discurso que não tematize apenas sobre uma região dos entes, mas sobre o ser em geral. Deste modo, “toda questão de teoria da ciência é uma questão da ciência primeira, a saber, a metafísica” (RAHNER, 2009, 18).

Qual, pois, o princípio para o conhecimento metafísico? Certamente é a pergunta pelo ser. Contudo, a tradição coloca a pergunta pelo ser a partir do ente, enquanto ser simplesmente dado. A filosofia apontou para o “isso” e se esqueceu de perguntar pelo ser que põe a questão metafísica. O “lugar” de unidade da questão da relação entre a filosofia da ciência e a teologia é a “pergunta pelo *ser humano* que faz essas ciências” (TABORDA, 2005, 98). A pergunta pelo ser deve partir deste ente que é capaz de colocar a questão, ou seja, o homem. Assim, “uma ciência só se capta em sua base quando se compreende, não apenas como ‘sistema’ ou montagem de teses que tem vigor

---

<sup>15</sup> Para uma explicação mais detalhada de todo o texto de Rahner pode-se consultar o texto de Manfredo Araújo de Oliveira sobre a relação entre filosofia transcendental e religião em Karl Rahner (OLIVEIRA, 1984, 109-200). Um bom esquema do livro de Rahner, *Ouvintes da palavra*, é apresentado por Taborda em um livro em homenagem aos 100 de Rahner (TABORDA, 2005, 85-118).

em si, mas como ser próprio do homem, enquanto este é o ente que pensa e deve pensar as teses” (RAHNER, 2009, 19).

A pergunta metafísica é a pergunta “pelo ser do ente enquanto tal”, ou seja, “qual é o sentido do ‘ser’?” (RAHNER, 2009, 54). Mas, como é possível essa pergunta? Qual é o “de onde” que possibilita essa questão? Ou qual o horizonte no qual a pergunta pelo sentido do ser se torna possível? O horizonte é a própria capacidade de perguntar própria do ser humano. De modo que “o ponto de partida da metafísica é a *pergunta* acerca do que é o ser do ente; esta pergunta mesma, na *necessidade* com que é formulada pelo homem” (RAHNER, 2009, 55-56).

Todo pensar e falar estão fundamentados na questão do ser como horizonte que torna possível tais realizações, pois “sem pensar ou falar não pode o homem em absoluto ser humano” (RAHNER, 2009, 56-57). A “pergunta pelo ser ocorre necessariamente no ser humano” (RAHNER, 2009, 57), ainda que não se dê de modo temático ou explícito, mas “o homem só existe como tal saber (compreensão do ser), de modo que não necessita ser primeiro ‘conduzido ao ser’, mas que sua compreensão do ser, que em todo caso já se dá nele, deve ser ‘conduzida a si mesma’” (RAHNER, 2009, 57).

A pergunta pelo ser parte do ente que compreende ser. Desta forma, “uma metafísica humana é sempre ao mesmo tempo, necessariamente, uma analítica do homem. As *perguntas sobre o ser e sobre o homem mesmo que pergunta formam uma unidade original e sempre inteira*” (RAHNER, 2009, 58). A pergunta não parte do ente simplesmente dado, mas do ente que compreende ser. Essa pergunta, portanto, é sobre o ser ou sobre o ser que compreende ser? Há aqui uma impossibilidade de perguntar pelo ser em si, sem que a questão passe necessariamente pelo ser do homem. Deste modo, há uma diferença ontológica entre ser e ente (Cf. RAHNER, 2009, 59). Este só é perceptível no horizonte que o torne possível: a pergunta pelo ser do homem. A coisa só existe enquanto é para o homem. Nisso se dá uma conformidade do pensamento de Rahner com a modernidade filosófica.

Para Rahner há uma identidade entre ser e conhecer, pois na verdade “a essência do ser é conhecer e ser conhecido em uma unidade primigênia, ao que nos apraz designar como um estar consigo (*Bei-sich-sein*), como estado de luminosidade (*Gelichtetheit*) ‘subjetividade’, ‘compreensão do ser’ do ser dos entes” (RAHNER, 2009, 60). Esta afirmação de Rahner “constitui a primeira frase da ontologia: ser é iluminidade e como na reviravolta transcendental-existencial da metafísica a pergunta

pelo ser implica sempre a pergunta pelo homem, que pergunta pelo ser” (OLIVEIRA, 1984, 119-120). Há, contudo, uma crítica a esta unidade de ser e conhecer: pois, se são idênticos, que sentindo tem perguntar pelo ser? Perguntar pelo que já se conhecer não é uma contradição? Essa acusação de idealismo feita a Rahner (Cf. OLIVEIRA, 1984, 122) é por seu pensamento dirimida na proporção em que se considera que o ente que pergunta pelo ser, o homem, não é a totalidade do ser e só por isso pergunta. Portanto, ele é finito, dessa sua condição é que se tem a possibilidade de perguntar pelo ser (Cf. RAHNER, 2009, 76-77).

A questão do ser está intrinsecamente ligada à questão do homem, de modo que ontologia consiste também em uma antropologia. Não à toa às três proposições da ontologia geral, correspondem três proposições da antropologia metafísica para Rahner<sup>16</sup>. Isso porque não se chega à questão do ser em si mesmo, mas unicamente pelo ser que compreende e que se pergunta pelo ser, ou seja, o homem, o que mostra que “nossa analítica da existência do homem é, por sua vez, necessariamente uma afirmação sobre o ser em geral e sobre o ser absoluto de Deus em particular” (RAHNER, 2009, 133).

Como o objetivo desse tópico é apresentar alguns elementos da antropologia rahneriana convém analisar agora a primeira proposição da antropologia metafísica, por oferecer a possibilidade de compreender o homem como “natureza pura”, ou seja, oferece a possibilidade de entender o homem essencialmente. A proposição é: “o homem é absoluta abertura ao ser em geral ou, para dizê-lo com uma só palavra: o homem é espírito” (RAHNER, 2009, 79). Deter-se-á agora na tentativa de compreensão dessa afirmação.

Em que sentido o homem é espírito? Como ele pode compreender-se assim? O homem enquanto lida com o mundo a sua volta percebe-se diferente de tudo o mais que

---

<sup>16</sup> As proposições da ontologia geral são: primeira: “a essência do ser é conhecer e ser conhecido em uma unidade primigênia, ao que nos apraz designar como um estar consigo (*bei-sich-sein*), como estado de luminosidade (*Gelichtetheit*) ‘subjetividade’, ‘compreensão do ser’ do ser dos entes” (RAHNER, 2009, 60). Segunda: “o ser absoluto de Deus, que como último termo à que aponta a absoluta transcendência humana está já sempre manifesta, acha-se, por sua vez, manifesto como o livre poder de vontade que sustenta o ente finito e que apenas com a posição do espírito finito não se deu, todavia, por terminada a manifestação de si mediante sua livre ação com a criatura” (RAHNER, 2009, 133). Terceira: “todo ente pode fazer-se presente no horizonte do fenômeno humano *mediante a palavra*” (RAHNER, 2009, 211). A estas três proposições da metafísica em geral correspondem três proposições da antropologia metafísica, respectivamente: primeira: “assim, pois, o princípio da transcendência – necessariamente tematizada – do conhecimento até o ser em geral, como estrutura fundamental do homem enquanto espírito” (RAHNER, 2009, 98). Segunda: “o homem é o ente que com um livre amor se encontra ante um Deus de uma possível revelação” (RAHNER, 2009, 151). Terceira: o homem é o ente que em sua história deve prestar ouvido a revelação histórica de Deus, possivelmente efetuada em forma de palavra humana” (RAHNER, 2009, 228).

o rodeia. Ele, enquanto ser-no-mundo, sai de si para ir até à captação dos objetos que tem diante de si, para voltar a si na subjetividade (Cf. RAHNER, 2009, 80-81). Essa apreensão de si se dá pelo “juízo” que o homem faz perante o objeto, o que o distancia deste e o permite ser livre frente ao objeto (Cf. RAHNER, 2009, 82). A subjetividade tem como sua condição de possibilidade a *reditio completa* por meio da “abstração” que permite captar o universal no particular (Cf. RAHNER, 2009, 84).

Contudo, impõe-se a questão do que seja essa “‘faculdade’ de abstrair”. Esta é o que santo Tomás chamava de *intellectus agens* (RAHNER, 2009, 85). A abstração que apreende o ente enquanto “isto” supõe um “mais” que isto, pois é preciso que tal captação se dê em condições de possibilidades de ser captado. Este “mais” é o “horizonte e fundamento último dos objetos possíveis e de seu encontro com eles” (RAHNER, 2009, 86). Não é um entre outros objetos, mas o “âmbito absoluto de toda objetividade possível” (RAHNER, 2009, 86-87). De modo que a captação dos objetos é possível graças à “antecipação [...] dirigida ao ser” (RAHNER, 2009, 87) enquanto “‘faculdade’ – dada a priori com a essência humana – de mover-se dinamicamente do espírito até o âmbito do absoluto de todos os objetos possíveis” (RAHNER, 2009, 87-88).

Essa antecipação ao ser é a abertura do ser humano. Entretanto, qual a amplitude dessa abertura? Ela é *total*, enquanto tudo é nela compreendido e é também *consciente*, posto que ela se compreende (Cf. RAHNER, 2009, 88-89). A antecipação é assim um “momento no ato de conhecer” pelo qual tudo conhece e conhecesse a si mesma na medida em que conhece. Então, o objeto do conhecimento da antecipação não simplesmente o ente, mas o próprio ser (Cf. RAHNER, 2009, 89).

A antecipação pode ser pensada em três horizontes possíveis:

- 1) na absolutização deste ‘não’ até convertê-lo no nada, como a verdade autêntica e constantemente redescobrível do que nos sai ao encontro; 2) em uma contínua ocultação deste ‘não’ como o radicalmente intematizável; 3) enquanto essa experiência transcendental no ‘não’ se demonstra como o modo em que está presente a absoluta positividade, subtraindo-se continuamente e, assim, atraindo continuamente ao espírito (RAHNER, 2009, 90).

Desse modo se entende porque existe o ser e não antes o nada. Pois a antecipação dirige-se “ao ‘sim’, ao ser e não ao nada” (RAHNER, 2009, 90). O “para onde” da antecipação, sua transcendência é o ilimitado. Cabe saber, contudo, se esse “ilimitado”, esse “infinito” tem ser ou se é mera ausência de ser, ou seja, nada. Ora, parece que a resposta é evidente, a antecipação transcende para o ser, pois transcender para o nada é

de per si uma contradição (RAHNER, 2009, 92). Há uma impossibilidade ontológica de transcendência para o nada.

A questão que se impõe agora é se esse ilimitado pode ser ou não tematizado (RAHNER, 2009, 92). “Com a mesma necessidade com que se põe essa ‘antecipação’, se afirma simultaneamente a Deus como o ente de absoluta ‘possessão do ser’” (RAHNER, 2009, 93). Neste sentido, a meta da antecipação é Deus (RAHNER, 2009, 93), não como objeto, mas no “sentido de que com a amplitude, absolutamente ilimitada, da ‘antecipação’, sempre e em absoluto se afirma de maneira concomitante o *esse* absoluto de Deus” (RAHNER, 2009, 94). A pergunta pelo ser em geral difere da compreensão de ser espacio-temporal.

O homem é, em sentido estrito, “a absoluta abertura ao ser em geral em permanente diferença ontológica inacabada” (RAHNER, 2009, 96). É nele que a “autoluminosidade” do ser se dá por primeiro, entre os “cognoscentes finitos” de tal modo que “tal abertura é a condição de possibilidade de todo conhecimento particular” (RAHNER, 2009, 96). Essa abertura fundamental revela que o “homem vive sua vida em um contínuo tender até o absoluto, em uma abertura para Deus” (RAHNER, 2009, 96). Tal abertura está presente em todos os atos do pensamento e da ação de todos os homens como condição de possibilidade do conhecimento e da ação.

É devido essa condição de abertura do ser humano que há a possibilidade da revelação, ou seja, o homem “oferece já de per si a essa possível revelação um horizonte apriórico” (RAHNER, 2009, 97). Quer queira quer não, o homem desde sempre se encontra lançado nessa condição de uma possível revelação, o que não exige de Deus que o faça, mas se o fizer o homem tem em si essa capacidade de receber e de entender.

Esses elementos da antropologia rahneriana permitem compreender esse ser que compreende ser por descobrir-se diferente dos demais seres, por meio de um processo de distanciamento, e nessa percepção de si e das outras realidades, ele já se encontra no questionamento fundamental pelo sentido do ser. Este só pode ser compreendido por uma analítica existencial do ser que compreende ser, pois a questão do ser não encontra outro lugar senão neste que põe a questão, por isso que ontologia e metafísica estão associadas. Essas noções fundamentais de antropologia permite evitar erros na compreensão do pensamento rahneriano.

## b) Heidegger e Kant

A inspiração filosófica de Rahner para a elaboração do conceito de *existencial sobrenatural* vem de Heidegger (Cf. WEGER, 1981, 91) como o próprio termo *existencial* já aponta. Contudo, para legitimar a possibilidade de uma *experiência transcendental* a inspiração de Rahner é de cunho kantiano (Cf. VORGRIMLER, 2006, 221). Por isso, especificar como Rahner pressupõe esses conceitos filosóficos em sua elaboração teológica é relevante para a presente exposição. A ordem de apresentação dos conceitos filosóficos é lógica e não cronológica, por isso, mesmo Kant sendo anterior a Heidegger ele será considerado em um momento segundo. Agora é preciso deter-se sobre a noção de *existencial* para só então especificar o que é a *experiência transcendental* em Rahner.

A utilização teológica de um conceito filosófico não é de um todo fácil e algo que se possa fazer sem ulteriores especificações. Pois se os conceitos podem ser reinterpretados em outro horizonte de compreensão isso significa que eles já não são os mesmos. Contudo, quando um termo é criado ele guarda em si uma referência originária à qual se deve sempre remeter para uma compreensão mais clara do mesmo. Deste modo, mesmo que *existencial* seja pensado em horizontes diferentes, como o são a filosofia e a teologia, isto não impede que esse modo de compreender a existência não seja relevante no contexto teórico em que se encontrar.

Assim, Rahner também se desvincula de um modo tradicional de analisar o ser que está lançado na realidade e que se compreende diferente dela. Este é o ser que nós mesmos somos. O homem “constata que veio a existir mediante outra realidade que ele próprio não é” (RAHNER, 2004, 41). Ele “percebe-se como *pessoa e sujeito*” (RAHNER, 2004, 42) e enquanto *sujeito* ele é “basicamente e por sua própria natureza pura abertura para o todo simplesmente, para o ser como tal” (RAHNER, 2004, 32). Uma antropologia que queira compreender o ser humano como ele realmente é não pode deixar de lado essa compreensão do homem em sua totalidade. Esse ser pessoa e sujeito revela uma abertura fundamental do homem que não é encontrada no contato com as coisas ou com os outros, mas unicamente na “autocompreensão do homem” (RAHNER, 2004, 43) onde se lhe revela quem ele realmente é em sua peculiaridade. Assim, pode-se dizer que “o homem é a absoluta abertura ao ser em geral ou, para dizê-lo em uma só palavra: o homem é espírito” (RAHNER, 2009, 79). Ele é um ouvinte da Palavra (Cf. RAHNER, 2004, 37; RAHNER, 2009, 133) e é só por essa abertura à

palavra que ele se percebe diferente de tudo o mais. Esta percepção de si se dá por uma possibilidade do homem que é a capacidade de perguntar. “O homem pergunta necessariamente” (RAHNER, 1963, 73) e esta pergunta é radicalizada na pergunta que ele fez pelo ser. A pergunta metafísica é, deste modo, o princípio da reflexão filosófica de Rahner.

É inegável a influência de Heidegger em muitos dos pontos aqui tratados. É este filósofo que recoloca a questão do ser na contemporaneidade, alegando que houve um esquecimento do ser na metafísica tradicional que tomou o ente e se esqueceu da questão realmente necessária, que é a questão do ser e, portanto, deve “re-despertar uma compreensão para o sentido dessa questão” (HEIDEGGER, 2006, 34). Além do mais, o modo de compreender o ser humano a partir de existenciais é algo característico de Heidegger. Uma vez que este identifica que o modo tradicional de compreender o *dasein* (ser-aí) se equivocou por ter usado as mesmas categorias de compreensão dos seres simplesmente dados. “A pessoa não é um ser substancial, nos moldes de uma coisa” (HEIDEGGER, 2006, 92). Para compreendê-la em sua unidade é preciso exigir “uma constituição essencialmente diferente das coisas da natureza” (HEIDEGGER, 2006, 92). Por tanto, para uma análise do *dasein* capaz de o compreender naquilo que ele mesmo é, não se deve usar as categorias, que são “determinações ontológicas do entes que não tem o modo de ser da presença” (HEIDEGGER, 2006, 88). Os “existenciais” são as caracterizações ontológicas do ente que revela o ser, ou seja, o “Dasein”, suas determinações ontológicas, portanto, os componentes da constituição ontológica do ser humano. O que deve ser buscado é o modo próprio de ser da presença (*dasein*) de forma que as “explicações resultantes da analítica da presença são conquistadas a partir de sua estrutura existencial. Denominamos os caracteres ontológicos da presença de *existenciais* porque eles se determinam a partir da existencialidade” (HEIDEGGER, 2006, 88). Nisso o teólogo segue o filósofo ainda que com finalidades distintas.

Os existenciais revelam de modo ontológico o *dasein* em suas relações com os outros, com o mundo e consigo mesmo. Isso em uma perspectiva heideggeriana. Entretanto, Heidegger não desenvolve a possibilidade de um existencial para a relação com Deus. Essa tarefa é assumida pelo teólogo Rahner que desenvolve o existencial da autocomunicação divina no homem e o apresenta como *existencial sobrenatural*. Ele o desenvolve para mostrar que o ser humano está envolvido pelo mistério de Deus ontologicamente, ou seja, em sua existência e em sua autocompreensão como existente.

Contudo, esse existencial não é acessado como uma realidade dada entre outras coisas, mas é o existencial mais fundamental do ser humano e é percebido na *experiência transcendental* que o ser humano faz. De modo que o conhecimento do *existencial sobrenatural* não é da ordem *categorial* mais de modo *transcendental*. Aqui Rahner revela a influência que recebeu de Kant e do neokantismo de Marèchal (Cf. WEGER, 1981, 28-40; VORGRIMLER, 2006, 221; OLIVEIRA, 1984, 97).

Tendo operacionalizado a categoria lógica causa-efeito, isto significa, para o método transcendental, que a afirmação do categorial, do saber objetivo implica necessariamente a afirmação da transcendentalidade, como sua condição de possibilidade (OLIVEIRA, 1984, 104).

Nesse sentido não existe pura categorialidade, ou seja, puro *a posteriori*. Em todo *a posteriori* há um elemento *a priori* presente, ao menos como condição da possibilidade do *a posteriori*. Dessa distinção kantiana entre *a priori* e *a posteriori* é que Rahner elabora suas noções de *transcendental* e *categorial*, respectivamente.

Essas duas noções estão alicerçadas sobre outra que é a de *sujeito transcendental*. É este conceito que constitui um forte elemento de unidade entre Rahner e Kant, mas também a sua maior diferença. Para Kant o sujeito transcendental é aquele que oferece as bases apriorísticas da sensibilidade e do entendimento. *Transcendental*, pois se refere a “todo conhecimento que se ocupe não tanto com os objetos, mas com o nosso modo de conhecer os objetos, na medida em que estes devam ser possíveis *a priori*” (KANT, B25). Para Rahner também é assim, contudo, a condição apriorística do homem é denominada por ele de *abertura*, onde dois tipos de experiências encontram realização: a categorial e a transcendental. Essa transcendentalidade da experiência significa também a abertura para o que Rahner chama de “Mistério” (WEGER, 1981, 32). E aqui está o específico de Rahner com relação a Kant. Este nega a possibilidade do conhecimento de Deus, uma vez que não se dá nas condições da sensibilidade, que são espaço e tempo. Já Rahner coloca a transcendência do conhecimento, ou seja, o homem enquanto estrutura transcendental, “estritamente como tal conhece somente *Deus* e nada mais, embora o conheça como condição que possibilita o conhecimento categorial, a história e a liberdade concreta” (RAHNER, 2004, 77). A diferença fundamental entre a *filosofia transcendental* e a *teologia transcendental* é que nesta a constituição transcendental do sujeito é considerada enquanto está sobrenaturalmente elevada e naquela não (Cf. VORGRIMELER, 2006, 221). A teologia não pode prescindir do fato de que todo conhecimento sobre as verdades da fé são realizados por um sujeito que conhece de

modo transcendental, por isso, para Rahner “é óbvio dizer que a teologia não poderá ser senão teologia transcendental” (RAHNER, 2004, 91).

O objetivo deste último ponto não é aprofundar essas discussões mas apenas mostrar a inspiração rahneriana nas filosofias de Heidegger e de Kant. Deste modo, se percebeu que o *existencial* é o melhor modo para compreender o ser humano, pois o percebe em suas relações vitais, em sua história, e que este ser que nós mesmos somos é o “lugar” da autocomunicação de Deus que se dá na *experiência transcendental* do homem.

### 2.2.2 Sentido teológico do termo

O termo *existencial sobrenatural* (*übernatürliches Existential*) aparece pela primeira vez em 1939, na conferência realizada por Rahner sobre a *Existência sacerdotal* (RAHNER, 2002, 263), onde a fé cristã não é apresentada como um conhecimento

sobre objetos quaisquer, aceitos pela autoridade de Deus, mas um saber sobre a realidade em que nós mesmos estamos existencialmente incorporados a Cristo. Tampouco, no saber da fé extrapolamos os limites daquilo que tem sentido para a nossa existência. Pois a necessidade absoluta da revelação se deriva da existência da ordem ôntica sobrenatural (*übernatürlichen Seinsordnung*). (RAHNER, 2002, 263, vol. III)

De acordo com Vongrimler, “em 1949, em vez de falar do ‘âmbito existencial sobrenatural mais profundo’, Rahner fala do ‘existencial sobrenatural’ (*übernatürliches Existential*)” (VORGRIMLER, 2006, 261) no texto sobre o *Sentido teológico da morte*. Também de acordo com o mesmo autor, Rahner em 1969 fala do *existencial sobrenatural* no contexto da superação do pecado, uma vez que a situação na qual o ser humano se encontra atualmente é a ordem objetiva da justificação realizada por Jesus Cristo e todo ser humano já se encontra lançado nessa condição da ordem objetiva da salvação (Cf. VORGRIMLER, 2006, 263-264). Esses textos de Rahner são de menor relevância para a compreensão do conceito de *existencial sobrenatural* no âmbito da problemática da relação natural-sobrenatural.

*Existencial sobrenatural* é a noção central do pensamento de Rahner. Para Weger “no meio de toda multiformidade e amplidão de pensamentos teológicos, é este conceito que constitui o núcleo central da teologia de Karl Rahner” (WEGER, 1981, 91). E diz ainda, já antecipando a definição a ser trabalhada aqui: “o existencial

sobrenatural, a graça de Deus sobrenatural (como oferta), como sendo o centro de toda existência humana: eis o coração, o ponto central da teologia de Rahner, constituindo a sua convicção teológica fundamental” (WEGER, 1981, 117).

Já para Vorgrimler, o conceito básico “que atua como ‘compêndio’ da teologia de Karl Rahner” é a “autocomunicação de Deus” (VORGRIMLER, 2006, 249) e, segundo este autor, “com a aprovação pessoal de Rahner” (VORGRIMLER, 2006, 249). É importante que se diga igualmente que “o tema da autocomunicação de Deus a suas criaturas vincula-se, de modo imediato, às reflexões sobre a relação de Deus com as realidades que não são divinas” (VORGRIMLER, 2006, 249). Esse posicionamento não é contrário aquele anterior que define o *existencial sobrenatural* como o conceito central da teologia de Rahner, haja vista que o pressuposto da definição de *existencial sobrenatural*, segundo Weger, é que “essa autocomunicação de Deus não se deve conceber na forma de uma causalidade eficiente, mas de tal maneira que algo se torna princípio num outro, sem ele mesmo cessar de ser o que é” (WEGER, 1981, 114). Assim, a autocomunicação seria o princípio interno do ser humano, doado pelo próprio Deus, por meio de uma causalidade formal, que permite este homem acolher a própria autocomunicação (Cf. WEGER, 1981, 113).

Sesboüé admite, na teologia de Rahner, o tratado da graça “como o que recapitula o específico propriamente cristão, o que constitui o mistério central do cristianismo, que ele chamará de ‘autocomunicação de Deus’” (SESBOÛÉ, 2004, 78). De igual modo, Sanna diz que já no primeiro escrito de Rahner, de 1924 *sobre a necessidade da oração*, aparece “um conceito que se tornará central em sua futura teologia: ‘a autocomunicação de Deus’” (SANNA, 2004, 15).

Para França Miranda, o núcleo do pensamento rahneriano está na “experiência de Deus” (FRANÇA MIRANDA, 2005, 32). “Afirmamos, e devemos demonstrar neste estudo, ser o coração de sua teologia e de sua espiritualidade exatamente a *experiência de Deus* realizada pelo jovem Karl nos primórdios de sua vida religiosa na Companhia de Jesus” (FRANÇA MIRANDA, 2005, 30). Segundo França Miranda, o teólogo que melhor desenvolveu o “tema da ação salvífica de Deus no ser humano” (FRANÇA MIRANDA, 2005, 32) foi São Boaventura e é inspirado nele que Rahner “observa numa nota que a questão é tratar de esclarecer um meio-termo entre o conhecimento no efeito da graça e a visão beatífica, pois deve ser uma experiência *imediate* de Deus sem significar contemplá-lo na *claridade* de sua essência” (FRANÇA MIRANDA, 2005,

33). Em todo caso, para Miranda, também o centro da teologia rahneriana está no tratado da graça.

Taborda, inspirado em Lehmann, acha ousadia querer “compreender a lógica interna da teologia de Karl Rahner” (TABORDA, 2005, 55), ainda que afirme que o conceito de mistério talvez seja “o mais recorrente em toda a obra de Rahner” (TABORDA, 2005, 57). E por isso propõe como hipótese para seu trabalho que “se pode ler a teologia de Rahner no movimento que vai do Mistério que se autocomunica ao ser humano ao Mistério que, por ter-se comunicado em Verdade e Amor ao ser humano, é a síntese de tudo” (TABORDA, 2005, 57). Para Taborda a lógica interna do pensamento rahneriano seria autocomunicação do Mistério, ainda que ache ousado um conceito único que revele essa lógica.

Em todos estes autores uma coisa é comum: o horizonte fundamental da teologia de Rahner é o da teologia da graça. Contudo, algo ainda é mais fundamental em todos os autores citados: o Mistério que se autocomunica ou a experiência de Deus ou a própria “autocomunicação de Deus” tem o seu núcleo, enquanto condição da possibilidade, no *existencial sobrenatural*, já que este é *dom* e ao mesmo tempo condição *sine qua non* de todo e qualquer *dom*. É neste sentido que “agora atingimos o núcleo mais íntimo da compreensão cristã da existência com a afirmação de que o homem é evento de absoluta, livre, gratuita e indulgente autocomunicação de Deus” (RAHNER, 2004, 145).

Após ter evidenciado a importância do tema do *existencial sobrenatural* enquanto autocomunicação de Deus ao que o ser humano tem de mais específico em si mesmo, agora será definido de modo sistemático o referido conceito. No *Curso fundamental da fé*, da página 145 a 165, encontra-se a definição do *existencial sobrenatural* no contexto da autocomunicação de Deus. Tendo lido essas páginas à luz dos textos anteriores é possível encontrar os diversos paralelos, bem como identificar dez ideias que levam à definição do *existencial sobrenatural*. A proposta agora é analisar essas dez ideias e o *existencial sobrenatural* a elas vinculado e delas dependente.

Pode-se começar preliminarmente afirmando que a autocomunicação de Deus não é algo que se diz *sobre* Deus, ou seja, “um mero falar *sobre* Deus” (RAHNER, 2004, 145), nem muito menos uma “coisa ou objeto” (RAHNER, 2004, 146), mas “visa propriamente significar que Deus se torna ele mesmo em sua realidade mais própria como que um constitutivo interno do homem. Trata-se, pois, de autocomunicação

*ontológica* de Deus.” (RAHNER, 2004, 145). Essa autocomunicação não pode ser *totalmente* diferente do ser que a recebe posto que correria o risco de não ser relevante para quem recebe. E se há uma doação por meio da autocomunicação, como é possível receber sem que se tenha a possibilidade de tal recebimento? Portanto, a autocomunicação deve está em correspondência com a “natureza do homem, do homem cujo ser é estar presente a si mesmo, ter responsabilidade pessoal por si mesmo na consciência de si e na liberdade” (RAHNER, 2004, 147). O fim dessa autocomunicação é “conhecer e possuir a Deus na visão imediata e no amor” (RAHNER, 2004, 147). Por isso, graça e escatologia estão estreitamente vinculadas. A graça só é compreendida a partir da glória à qual está direcionada. Poderia se dizer que a graça é o divino historicizado e a glória é a história divinizada.

### 1) *Autocomunicação*

A autocomunicação se dá em duas modalidades: uma antecedente à oferta e a outra como uma tomada de posição “com referência a essa oferta da autocomunicação de Deus como permanente existencial no homem” (RAHNER, 2004, 148). Acolher e mesmo *poder* acolher a autocomunicação de Deus são graça. Contudo, é essencial precisar como se dá essa autocomunicação. Há um duplo problema quando se trata de Deus se autocomunicar a uma criatura, a saber, ou a criatura perde-se e se transforma no que comunicou, ou o que comunica torna-se um no que foi comunicado. Dito de outra forma, Deus ao se comunicar à criatura pode perder sua transcendentalidade e imutabilidade ou a criatura ser divinizada sem que com isso seja respeitado o seu ser criatura. Aqui está a primeira ideia fundamental para a compreensão do *existencial sobrenatural*. Como é possível a comunicação do ser divino a uma realidade não divina, sem que o comunicante deixe sua divindade e a criatura que recebe a comunicação se torne outra coisa que não ela mesma?

Segue-se ademais e essencialmente que o ato criado de aceitar a autocomunicação de Deus possibilita que o que é aceito permaneça realmente divino e não seja rebaixado a algo criado somente se este ato subjetivo criado uma vez mais é movido por Deus que se comunica e é acolhido (RAHNER, 2004, 148).

O que se quer mostrar aqui é que Deus, mesmo se autodoando permanece no seu mistério, o que revela que a “permanente procedência de Deus e radical distinção com respeito a ele constituem, conjuntamente e em relação de mútuo condicionamento, existenciais fundamentais do homem” (RAHNER, 2004, 148-149). Duas ideias estão associadas à autocomunicação de Deus: primeiro que “Deus está presente para o homem em uma absoluta transcendentalidade” (RAHNER, 2004, 149) e segundo “que ele se

doa a si mesmo em sua própria realidade” (RAHNER, 2004, 149). O que significa que “Deus pode comunicar a sua própria realidade a uma realidade não-divina, sem que deixe de ser a realidade infinita e o mistério absoluto e sem que o homem deixe de ser o ente finito e distinto de Deus que é.” (RAHNER, 2004, 149). Uma mudança accidental como essa “só pode comportar *aquela* relação com Deus que é estabelecida com todo ser criado, enquanto todo ser finito refere-se transcendentalmente a Deus, como à sua causa” (RAHNER, 1970, 17). Mesmo na graça e na visão beatífica “Deus permanece Deus, ou seja, o primeiro e o último critério que por nada pode ser medido. Permanece o mistério, o único que é evidente em si mesmo” (RAHNER, 2004, 149).

Pela autocomunicação de Deus, e é isto que está sendo aqui discutido, Deus se oferece, sem que em um primeiro momento dependa da liberdade do homem, como um princípio constitutivo de seu ser; a mais íntima e fundamental disposição que o constitui (Cf. RAHNER, 2004, 150). Como é possível tal constitutivo, não está claro.

## 2) *Causalidade formal*

A relação entre Deus e o ente finito se dá por meio de causalidade<sup>17</sup>, onde a “causa’ se torna ela própria princípio constitutivo da própria realidade causada” (RAHNER, 2004, 150). Então, para que haja uma relação entre Deus e a criatura, há um princípio de causalidade em Deus. Isto é bem problemático, pois, se há tal princípio em Deus, a criação se torna uma necessidade e Deus parte de um todo necessário. Contudo, isso pode ser assim entendido se o princípio de causalidade for de causalidade *eficiente*. “Se o próprio Deus em sua própria e absoluta realidade e glória é o próprio dom, devemos talvez falar de relação *formal* de causalidade enquanto distinta de causalidade eficiente” (RAHNER, 2004, 150-151). Na causalidade eficiente o efeito causado é um distinto daquele que causou, o que em Deus não pode acontecer em uma autocomunicação, uma vez que o “doador é na sua própria realidade dom” (RAHNER, 2004, 150). Que tipo de causalidade é aquela pela qual Deus se autocomunica ao ser humano, sem deixar de ser Deus e sem tornar a criatura unida hipostaticamente a si?

Agora é preciso analisar a segunda ideia fundamental para a compreensão do *existencial sobrenatural*, que é a causalidade formal (Cf. RAHNER, 2004, 150-152; RAHNER, 1970, 17-19, 33, 35, 36, 83). O conhecimento desta causalidade se dá em comparação com o conceito de causalidade eficiente, na qual o efeito é “sempre distinto

---

<sup>17</sup> Rahner assume a metafísica aristotélico-tomista para quem a forma é o fundamento essencial que determina o ser “desta ou daquela” forma específica de um ente, sendo assim um princípio de seu ser. Neste sentido, a forma é um conceito correlato ao de matéria em cuja determinação e realização ela somente existe.

da causa eficiente” (RAHNER, 2004, 151), de modo que por causalidade eficiente o que é causado é completamente distinto do que causou, a produção do ser é *por fora* daquele que causa. Na causalidade formal o processo causal é distinto, pois esta causalidade é do tipo “em que determinado ente, um princípio de ser, é constitutivo em outro sujeito, enquanto se comunica a si próprio a este e não produz algo distinto de si” (RAHNER, 2004, 151). Como tal causalidade é possível? Para Rahner isso é uma

absoluta prerrogativa de Deus, pois o ser absoluto divino, ele somente, não só pode estabelecer o diferente de si mesmo na realidade, sem ficar sujeito à diferença relativamente a ele, mas também pode comunicar-se a si próprio em sua própria realidade, sem que se perca a si mesmo nesta autocomunicação (RAHNER, 2004, 151).

O que se realiza da parte de Deus pela causalidade formal no ser humano? Esse questionamento leva ao elemento fundamental de relação com o *existencial sobrenatural*.

Deus nessa sua autocomunicação de seu ser absoluto comporta-se dentro dos parâmetros da causalidade formal com referência ao ente criado, ou seja, ele não causa nem produz originariamente na criatura algo de diverso dele mesmo, mas antes, ao comunicar sua própria realidade divina faz-se constitutivo da realização consumada (RAHNER, 2004, 151).

É esse fazer-se “constitutivo” da realidade que fora causada que aqui se identifica com o conceito central deste trabalho.

### 3) *Sujeito espiritual*

O efeito da causalidade formal sobre o ser humano, ou melhor, em sua própria constituição é sua condição de “sujeito espiritual” (RAHNER, 2004, 152), no qual “Deus torna-se imediato para o sujeito enquanto espiritual, ou seja, na unidade fundamental do conhecimento e do amor” (RAHNER, 2004, 152) e só assim é possível compreender, uma ideia da metafísica geral do conhecimento ao “afirmar que, na visão imediata de Deus, a própria essência divina faz às vezes da *species impressa* no espírito criado” (RAHNER, 1970, 14-15). De fato, o conhecimento de Deus é possível pelo fato de que o próprio Deus antecipou a possibilidade de tal conhecimento na estrutura reflexiva que o ser humano tem. De todos os seres, este é o único capaz de conhecer a Deus e por tanto de contemplá-lo plenamente. Sem a *species*<sup>18</sup>, que é esta clareza

---

<sup>18</sup> No contexto da metafísica do conhecimento finito em santo Tomás, Rahner analisa o conceito de *species* a partir da *conversio ad phantasma*. Ela seria a “destinação ôntica do intelecto estritamente entendido como tal” e, portanto, “não pode valer como conteúdo atual e por si do saber intelectual” (RAHNER, 1963, 301). Ou ainda, “como uma ‘imagem intencional’ do objeto a conhecer” (RAHNER, 1963, 301) aplicado a Deus a *species* seria “realmente seu próprio ser” (RAHNER, 1963, 302). Deste modo, a *species* seria: primeiro o em si, a realidade, o conteúdo; e segundo o para si, a possibilidade, a forma. Seria a “‘pura’ determinação formal do intelecto” (RAHNER, 1963, 303), mas também “estrutura apriórica do mesmo espírito como potência orientada para o ser absoluto” (RAHNER, 1963, 303). Sendo assim, forma e conteúdo.

interior, ou ainda, a presença do espírito a si mesmo (Cf. RAHNER, 1970, 15), o ser humano não poderia conhecer a Deus e menos ainda contemplá-lo.

Essa ideia acima referida, segundo a qual Deus se autocomunica ao “sujeito espiritual” é a terceira ideia fundamental para se compreender o *existencial sobrenatural*, uma vez que nenhum outro ser tem tal existencial a não ser este ente que reflete. De modo que ele nunca é pura natureza (Cf. RAHNER, 1970, 42, 45, 61). Sua constituição espiritual já revela uma “autodoação” divina ao ser do homem.

#### 4) *Pressuposto da autocomunicação*

Em sendo assim, pode-se falar de uma autocomunicação ontológica como a “condição para conhecer e amar a Deus de maneira imediata” (RAHNER, 2004, 152), ainda que este Deus permaneça “mistério absoluto” (RAHNER, 2004, 152) e que ao mesmo tempo é “a essência propriamente dita do que constitui a relação ontológica entre Deus e a criatura” (RAHNER, 2004, 152). Na criação por causalidade eficiente, a criatura é totalmente oposta ao criador, ainda que dele derive, mas isso não dá um direito ontológico à participação da criatura no ser do criador. Já na criatura espiritual há um “pressuposto que possibilita a livre autocomunicação e como seu modo deficiente de realização, embora se possa conceber por si só” (RAHNER, 2004, 152). Esta é a quarta ideia fundamental na compreensão do *existencial sobrenatural*. Deus cria para que “possa receber o amor” (RAHNER, 1970, 56). O pressuposto da autocomunicação de Deus é a capacidade, disposição, constitutivo interno que o ser humano tem (RAHNER, 1970, 45-54).

#### 5) *Finalidade da autocomunicação*

O pressuposto é a capacidade que o ser humano tem de receber a Deus como um dom e a finalidade da autocomunicação é conhecer e amar a Deus. Essa é a quinta ideia fundamental. Quando se aplica a noção de *species* ao conhecimento e ao amor pode-se perceber que

se ser é estar presente a si mesmo, se a essência de um ente à medida que ele possui ser é a interna luminosidade e autopossessão pessoal, se todo grau mais remisso de existência só se pode entender como forma deficiente, reduzida e despotenciada da existência do ser, então a autocomunicação ontológica à criatura é por definição comunicação em vista do conhecimento e amor imediatos (RAHNER, 2004, 153).

#### 6) *A natureza da autocomunicação*

A *species* funciona como a condição de possibilidade do conhecimento e do amor em uma participação imediata no ser de Deus. É esta participação que possibilita que o homem conheça e ame o que é objeto do conhecimento e do amor sem que este

objeto seja outra coisa que não ele mesmo. A possibilidade de conhecer só é possível se o ser que conhece é *capaz*. Essa capacidade não advém de um ente dado exteriormente, mas é dom. Nisto consiste a sexta ideia fundamental.

A natureza da autocomunicação de Deus é graciosa, indevida e anterior a qualquer outra realidade dada onticamente, por isso, ela “deve necessariamente se entender como ato da mais alta liberdade de Deus. Ato de ele abrir-se em sua intimidade última e em amor absoluto e livre” (RAHNER, 2004, 153). Ela não pode ser dependente do ente criado, é antes pura gratuidade da parte de Deus e por isso mesmo anterior “a todo fechamento eventual do sujeito finito na culpa para com Deus” (RAHNER, 2004,153). Antes de negar a Deus, ou aceitá-lo, o ser humano já se encontra lançado nessa condição de gratuidade da parte de Deus. Ainda que o homem não aceite, Deus é “o princípio interno e ‘objeto’ da realização da existência humana” (RAHNER, 2004, 153). A capacidade de amar ou não amar a Deus, de afirmar ou negar, só é possível porque este ser que aceita ou nega já está desde sempre constituído com tal capacidade que não provêm de si mesmo, mas que lhe foi dada (RAHNER, 1970, 56, 59, 83, 92).

#### 7) *Autocomunicação não é algo extrínseco*

Contudo, afirmar a capacidade de receber a autocomunicação não pode pôr em prejuízo a gratuidade da graça, bem como não deve levar uma pura exterioridade da graça, o que a tornaria inútil. É nesse sentido que

a autocomunicação na graça e na realização consumada na visão beatífica imediata de Deus é designada na teologia católica como ‘sobrenatural’. Emprega-se esse conceito para expressar que essa autocomunicação divina é ato do mais livre amor, e isto também com referência ao ente finito espiritual já estabelecido no ser pela criação (RAHNER, 2004, 154).

Ao criar, Deus já constituiu o ser criado com vistas à salvação. De modo que esta destinação não é algo acrescentado posteriormente. Se Deus quer dar ser visando o fim que é a visão beatífica, ele o faz por meio da causalidade formal, pois se fosse por causalidade eficiente a autodoação de Deus converteria o ser criado em algo completamente diverso de si próprio. Assim, “a ‘elevação’ sobrenatural da criatura dotada de espírito” (RAHNER, 2004, 154) não é algo “acrescentado extrínseco e acidentalmente à natureza e estrutura do sujeito espiritual de ilimitada transcendência” (RAHNER, 2004, 154), mas constitui o seu próprio ser (Cf. RAHNER, 1970, 11, 40, 42, 68). De modo que a autocomunicação de Deus não é algo extrínseco ao ser humano, mas o define naquilo que ele é. Esta é a sétima ideia fundamental.

#### 8) *Ordem concreta da realidade*

Como seria o ser humano sem essa destinação à visão beatífica? Isso não se sabe porque tal ser humano nunca existiu. Ele, desde sempre, encontra-se na “ordem concreta da realidade” (Cf. RAHNER, 1970, 41, 45, 58, 61, 91, 93) e não como “natureza pura”. E aqui temos a oitava ideia fundamental. É “na ordem concreta, [que] a transcendência do homem é querida, de antemão como espaço da autocomunicação de Deus, somente na qual esta transcendência encontra sua realização absoluta” (RAHNER, 2004, 154). Na única ordem do real em que vivemos “o vazio da criatura transcendental existe *porque* a plenitude de Deus cria esse vazio *com a intenção* de comunicar-se a si mesmo a ela” (RAHNER, 2004, 154).

A autocomunicação é indevida, gratuita e experimentada na única ordem real da existência humana, que tem como mais íntima e intrínseca essa autocomunicação de Deus “como a condição mais íntima de sua mais alta realização” (RAHNER, 2004, 154). Nessa ordem, na qual o homem se encontra, ele “é ele mesmo através do que ele não é” (RAHNER, 2004, 154).

#### 9) *Disposição formal*

Como essa condição íntima, a autocomunicação não pode ser procurada como uma “coisa que existe ao lado de outras” (RAHNER, 2004, 156). É uma disposição formal, uma condição apriorística (Cf. RAHNER, 1970, 33, 58, 59, 81, 84, 85). E esta é a nona ideia fundamental para a compreensão do *existencial sobrenatural*. Assim, o discurso que se deve utilizar para “explicar a graça e a visão imediata de Deus não é, portanto, discurso categorial sobre determinada coisa que exista ao lado de outras, mas antes tentar afirmar o Deus inominável como alguém entregue a nós” (RAHNER, 2004, 156). O discurso, portanto, que se refere à autocomunicação de Deus é de ordem transcendental, pois analisa a condição da possibilidade da doação efetiva da graça e da possibilidade da visão beatífica pelo ser humano.

#### 10) *Abertura*

Se a autocomunicação não é uma coisa entre outras, mas está dada enquanto mais íntima disposição do ser humano, como deve ser compreendida? Este é o último passo nesse caminho de ideias fundamentais para a compreensão do *existencial sobrenatural*. De fato, não é uma coisa entre outras, mas uma condição do ser humano. E que condição é essa performada pela autocomunicação de Deus? É a condição de

“abertura”<sup>19</sup> radical na qual o ser humano se encontra desde sempre (RAHNER, 1970, 55; 13-15, 19, 21, 33, 73, 81, 84-85, 45-47, 49-55, 58) e da qual não se pode jamais prescindir.

Essa compreensão sobre o ser humano como abertura revela que

a doutrina sobre essa graça e sua consumação significa, portanto, ordem a nós dada para que permaneçamos radicalmente abertos na fé, esperança e caridade para o futuro indizível, inimaginável e inominado de Deus como advento absoluto, ordem a nós dada para que não nos fechemos antes que nada mais haja para fechar, porque nada será deixado fora de Deus, pois nós estaremos inteiramente em Deus e ele estará inteiramente em nós (RAHNER, 2004, 157).

Por fim, para concluir essa explanação sobre as ideias fundamentais que foram encontradas em uma comparação entre o texto de 1976 e os demais trabalhados no princípio deste capítulo, convém uma retomada dessas ideias. Assim, Deus se comunica à criatura racional por meio de uma causalidade formal, o que constitui a condição espiritual do ser humano. Contudo, para que a comunicação aconteça faz-se necessário que o que recebe a comunicação possa recebê-lo. Isto acontece por meio de uma capacidade, ou disposição que visa um fim que é o conhecimento e o amor de Deus. Essa capacidade não pode ser uma exigência do ser criado e só é possível como dom, por isso é graciosa, indevida e anterior às escolhas do ser humano. Sendo assim, não é algo exterior a ele, como se fosse extrínseco, mas propriedade não exigida do ser humano concreto. Por isso mesmo, enquanto ser lançado na ordem da graça, não pode compreender a autocomunicação como uma coisa, mas em seu aspecto transcendental, que abre o ser humano para o mistério eterno que nenhuma palavra ou mesmo todas elas podem expressar, mas que se ousa chamar de Deus.

Essas ideias se articulam entre dois polos inter-relacionados, a saber, o da *realidade* e o da *possibilidade*. Da *realidade* enquanto elemento constituinte fundamental do ser humano e da *possibilidade* enquanto condição possível de uma tal realidade. De modo que nos conceitos apresentados prevalece um dos âmbitos. No da *realidade* temos as noções de sujeito espiritual (Cf. RAHNER, 2004, 152, 163; RAHNER, 1970, 11, 52), a finalidade da graça que é o conhecimento e o amor (Cf. RAHNER, 2004, 153; RAHNER, 1970, 15), a abertura do ser humano (Cf. RAHNER, 2004, 157; RAHNER, 1970, 55). No âmbito da *possibilidade* prevalece os conceitos de: causalidade formal (Cf. RAHNER, 2004, 150-151; RAHNER, 1970, 17, 19, 33, 35, 36,

---

<sup>19</sup> Rahner, no texto *Ouvintes da palavra: fundamentos para uma filosofia da religião*, apresenta o ser humano como ouvinte da palavra, fazendo uma “ontologia do homem como sujeito de uma possível revelação” tendo ele “como último termo a que aponta a absoluta transcendência humana” o ser absoluto de Deus (RAHNER, 2009, 133).

83), capacidade ou disposição ou constitutivo (Cf. RAHNER, 2004, 152; RAHNER, 1970, 56, 82). Isto para citar alguns conceitos. O fato é que um âmbito, o da *realidade*, é ontológico enquanto o ser humano não pode ser conhecido sem ele, é o que dá ser ao homem, que não pode dar ser a si mesmo, mas o recebe como um dom. O outro, o da *possibilidade*, é a condição necessária para que o dom possa ser acolhido. O *existencial sobrenatural* é uma tentativa de unificar essas duas realidades no mesmo ser que é o homem.

Para definir o *existencial sobrenatural* é preciso partir da afirmação de que “o homem é evento da absoluta autocomunicação de Deus” (RAHNER, 2004, 157), o que não é uma afirmação categorial ou ôntica, mas ontológica, por expressar “as profundezas da sua subjetividade” (RAHNER, 2004, 157) e não a “objetividade de uma coisa no homem” (RAHNER, 2004, 157). O fato do homem ser evento da autocomunicação de Deus é uma *realidade* não dada como realidade particular, mas como realidade na qual toda e qualquer realidade encontra sentido. E tal afirmação “diz respeito a todos os homens, afirmação que expressa um existencial de toda e cada pessoa humana” (RAHNER, 2004, 158). Contudo, este fato de estar em todos não torna tal existencial “merecido ou devido e, nesta acepção, ‘natural’, pelo fato de estar dado a *todos* os homens como elemento permanente dado à sua liberdade, à sua autocompreensão e à sua experiência” (RAHNER, 2004, 158). A gratuidade da doação não é medida pela quantidade de pessoas as quais o dom é doado. “O sobrenatural não deixa, portanto, de ser sobrenatural, se pelo menos na forma de oferta, à liberdade do homem, é dado a todo ente dotado de ilimitada transcendência como realidade que supera essencialmente o ‘natural’” (RAHNER, 2004, 158-159). Ainda que o ser humano possa rejeitar, não acolhendo em sua liberdade e conhecimento a autocomunicação de Deus aos homens, “o existencial da absoluta imediatez do homem para com Deus mediante a autocomunicação divina como permanente oferta à liberdade pode existir na forma de pura e simples oferta antecedente ou na forma quer de acolhimento, quer de rejeição” (RAHNER, 2004, 159).

O *existencial* não é apenas *realidade* permanente em todo ser humano, ele é também condição necessária para toda *realidade*. O que significa que ele envolve toda a dimensão do ser humano, por isso também toda a consciência e autoconsciência do ser humano, não como constitutivo de uma natureza pura, mas da essência concreta, não quer dizer que se tenha analisado as condições de possibilidade de tal existencial. Por isso, é preciso afirmar que a autocomunicação é dom de Deus, mas é também

condição da possibilidade da acolhida deste dom que permita que o próprio Deus seja realmente o dom, sem que este em sua acolhida, de certa forma converta Deus em dom meramente finito e criado, que apenas represente Deus, mas que não seria realmente o próprio Deus (RAHNER, 2004, 159).

A acolhida do dom é motivada pelo próprio Deus para que ele não se “rebaixe ao nível de nossa finitude” (RAHNER, 2004, 159). O que só será possível se caso a autocomunicação de Deus esteja sempre “presente ao homem como condição prévia da possibilidade de sua acolhida” (RAHNER, 2004, 160).

Com estes dois elementos definidos, o dom e a possibilidade dele, como constituintes da essência concreta do homem, tem-se aqui a clareza de que a autodoação de Deus para a humanidade “constitui característica da transcendência e transcendentalidade do homem” (RAHNER, 2004, 160), não encontrada como um objeto entre outros, mas como condição da possibilidade de todo e qualquer objeto. De modo que o “elemento presente na constituição transcendental do homem não é objeto de experiência *a posteriori* e categorial particular do homem ao lado dos outros objetos que povoam o campo da experiência” (RAHNER, 2004, 160). Não se encontra a constituição sobrenatural do homem como um objeto entre outros, pois ela “constitui modalidade de sua subjetividade originária e não-tematizada” (RAHNER, 2004, 160).

A constituição ontológica do homem centrada na autocomunicação de Deus faz perceber que o ser humano é fruto de um amor pessoal e assim não é necessário que o mundo ou o homem exista, mas a partir do momento em que ele passa a existir só o será como fruto desse amor gratuito, que já antevê a possibilidade da visão beatífica e por isso faz o ser humano *capaz* de Deus.

Agora sim, depois das análises feitas, pode-se definir o que vem a ser o *existencial sobrenatural*, ele é “essa autocomunicação de Deus que está dada previamente à liberdade do homem” (RAHNER, 2004, 160). Enquanto

movimento transcendental do espírito voltado, pelo conhecimento e liberdade, para o mistério absoluto é movido e animado pelo próprio Deus em sua autocomunicação, de tal sorte que este movimento tem por termo e fonte não o mistério santo enquanto eternamente longínquo e somente atingível assintoticamente, mas o Deus da absoluta proximidade e imediatez (RAHNER, 2004, 161).

Aqui está a definição mais importante deste trabalho que visa o esclarecimento da noção de *existencial sobrenatural*. Dividindo-a facilita a compreensão da mesma. Quatro partes tem essa definição: a. “movimento transcendental do espírito”; b. “para o mistério absoluto”; c. “movido e animado pelo próprio Deus em sua autocomunicação”;

d. “o Deus da absoluta proximidade e imediatez” como “termo e fonte” do movimento transcendental.

a) Desse modo, o *existencial sobrenatural* é o movimento transcendental do espírito que tem como faculdades próprias o conhecimento e a liberdade e, nesse sentido, revela a condição constitutiva do homem com ser espiritual, não limitado às definições categoriais, como os seres simplesmente dados, mas como um ser que conhece e sabe que conhece e entregue ao exercício da própria liberdade. Essa condição espiritual do homem é possível por ele ter uma estrutura transcendental, no sentido de que oferece em si mesmo uma abertura apriorística que permite a articulação do conhecimento e o exercício da liberdade. É transcendental essa estrutura por está dada anteriormente a todo conhecimento e a toda ação livre. Isso é o que Rahner chama de disposição, capacidade, constitutivo interno, objeto formal, *species*, natureza espiritual do homem abertura, ao sobrenatural, *poder* receber (RAHNER, 1970, 45-55, 58. RAHNER, 2004, 152, 157, 163).

b) Mas a estrutura transcendental não se aquieta nas coisas que conhece e nas atitudes que são realizadas, ela tende para um fim que é mistério absoluto. Isto por duas razões: primeiro, uma natural, que é o fato de o espírito finito ser ilimitado (Cf. RAHNER, 2004, 162) e, portanto, nunca alcançar plena satisfação, pois no que conhece não esgota o conhecimento e nas ações nunca esgota sua liberdade. Há sempre um mais que tende ao infinito. A segunda é sobrenatural, pois o movimento da estrutura só estará plenamente realizado na visão beatífica (Cf. RAHNER, 2004, 162). Desta forma, “assim como na visão se dá já uma imediatez com Deus, essa mesma imediatez de Deus se nos comunica já aqui por graça” (SAYÉS, 2011, 72).

c) Contudo, esse movimento é “movido e animado pelo próprio Deus em sua autocomunicação” (RAHNER, 2004, 161), ou seja, o próprio Deus que se autocomunica se faz condição da possibilidade do próprio acolhimento de si mesmo na criatura espiritual criada. Não há movimento para o mistério absoluto sem que o próprio absoluto se mostre como princípio da personalidade e da subjetividade no mais íntimo do ser humano. Por isso, Deus se doa e dá a possibilidade de acolher essa doação, o que livra Deus de uma tirania ontológica, que seria criar e destinar para um fim sem que o ser humano pudesse alcançá-lo. Mas, na ordem concreta da realidade, única existente, o ser humano pode alcançar o fim que Deus lhe destinou, pois ao criar, Deus já o quis destinar para a salvação, de modo que o querer de Deus cria no homem a possibilidade existencial de efetivação da salvação.

d) Assim, percebe-se que o fim ao qual se está destinado não é “eternamente longínquo e somente atingível assintoticamente” (RAHNER, 2004, 161), mas se converte em proximidade absoluta e imediata de Deus como termo e fonte, princípio e fim do movimento transcendental (Cf. RAHNER, 2004, 161). Dessa forma, uma definição antropológica torna-se evidente na compreensão rahneriana, “a essência humana é experimentada como algo distinto de si e, nesse sentido, experiência de Deus e auto-experiência não são idênticas” (LAVALL, 2004, 32), isto porque a experiência de Deus, enquanto fundamento de toda e qualquer experiência, “é a condição de possibilidade e o momento da auto-experiência, de tal modo que sem experiência de Deus não é possível experiência de si” (LAVALL, 2004, 32). Destarte, o fim ao qual o ser humano está destinado já estar presente não na constituição existencial, como se isso fosse algo entre outras coisas, mas estar presente como *existencial sobrenatural*, presente como princípio de divinização do homem, como princípio da justificação realizada não de um modo jurídico, mas existencial (Cf. SESBOÛE, 2004, 108). O que vincula o *existencial sobrenatural* com as tradições teológicas oriental e ocidental.

O *existencial sobrenatural* é o princípio de participação no próprio ser de Deus que se autocomunica como realidade dada ao ser humano, como dom, mas ao mesmo tempo, como condição da possibilidade de acolhimento dessa realidade. O que o nosso trabalho explicita é a relação intrínseca entre *existencial sobrenatural* e autocomunicação, que não aparece nos textos anteriores ao de 1976, que tratam da relação entre natureza e graça. Ele aparece mais como uma capacidade, uma abertura, etc., mas nunca como Deus mesmo no mais íntimo do ser humano, o que equivale dizer: “o homem é evento da absoluta autocomunicação de Deus” (RAHNER, 2004, 157).

A autocomunicação de Deus forma no ser humano as “estruturas fundamentais da transcendência humana” (RAHNER, 2004, 161). Estas estruturas são elevadas sobrenaturalmente, modificando e radicalizando as nossas experiências transcendentais (Cf. RAHNER, 2004, 164), pois revelam que a experiência transcendental não é feita em um além da existência como algo que vêm de fora, mas é um “princípio fundamental” que já está em cada ser vivente e não está de modo acidental, mas é um existencial permanente de sua essência concreta. Nesse sentido, é uma

abertura e orientação *a priori* do espírito humano finito para o ser absoluto de Deus como condição de sua auto-realização nos atos espirituais. A transcendência para Deus é, de acordo com isso, não só possível mas dada junto necessariamente *a priori* como condição da realização do ato. É constitutivo para a essência e a atuação do espírito finito” (CORETH, 2009, 377-378).

O *existencial sobrenatural* sintetiza em si dois movimentos aparentemente contraditórios: o da gratuidade da graça e o da necessidade de salvação de todos os homens. Para que a graça não caia como algo extrínseco é preciso que seja um constitutivo íntimo do que a recebe como dom. Deste modo, se, por um lado, “a autocomunicação de Deus é absolutamente livre e gratuita por parte de Deus” (SESBOÛE, 2004, 109), por outro lado, “essa autocomunicação não tem nada de extrínseco em relação ao seu destinatário” (SESBOÛE, 2004, 109). De modo que, é *existencial* porque caracteriza “a oferta feita por Deus em sua autocomunicação a todo homem” (SESBOÛE, 2004, 110). Mas é *sobrenatural* “pois ele é constituído pelo dom gratuito que Deus faz de si mesmo ao homem” (SESBOÛE, 2004, 110). Em sendo universal, a gratuidade do mesmo não é diminuída. Portanto, “todos os homens, quer aceitando, quer rejeitando, se encontram, desde sempre, nessa ordem, não apenas quando são justificados” (LADARIA, 1998, 82).

Muito ainda teria a ser tratado. Contudo, crer-se ter dado os elementos fundamentais do *existencial sobrenatural*, bem como sua definição. Deste modo, convém resumir o que foi dito sobre o *existencial sobrenatural* com um trecho de Karl-Heinz Weger:

O existencial sobrenatural é um conceito, introduzido por Rahner na teologia católica; um conceito, pelo qual se afirma que nenhum homem, nem sequer aquele que desconhece ou recusa a revelação verbal categorial de Deus, em Jesus Cristo, nunca é o homem puramente “natural”, por se encontrar sempre sob a operosa vontade salvífica de Deus. Esta vontade salvífica é, para o homem, uma realidade que determina aprioristicamente a sua sensibilidade primordial, finaliza a dinâmica da espiritualidade humana para o fim sobrenatural, “Deus”, constituindo assim o ser mais íntimo da existência humana (WEGER, 1981, 114).

A proposta última de Karl Rahner para a problemática da relação entre o natural e o sobrenatural é o que ele chama de *existencial sobrenatural*. Assim, o sobrenatural não é uma realidade concebida *extrinsecamente* ao ser humano, mas é *autocomunicação* ao ser humano em sua essência concreta, nos moldes de *existencial*. Isto equivale dizer que o sobrenatural é o princípio mais íntimo do natural e não distante dele. O natural nunca é só natural, apenas hipoteticamente, mas na ordem estabelecida por Deus natural e sobrenatural imbricam-se mutuamente. As consequências dessas conclusões ainda precisam ser especificadas.

Analisar as consequências do pensamento rahneriano na teologia contemporânea é uma tarefa por demais ousada para um trabalho modesto como este. Entretanto, não se pode deixar de perguntar por tais consequências. Deste modo, há necessidade de limitar tal questão, por isso, a pergunta que se levanta é: quais as consequências ou relevâncias

da problemática natural-sobrenatural e o conceito fundamental de Rahner para essa questão, que é o *existencial sobrenatural*, na teologia produzida na América Latina?

Essa é uma questão complexa e ampla, por isso é preciso limitar-se a alguns autores que abordaram essa problemática de um modo mais direto. A teologia que se origina na América Latina e é chamada de *teologia da libertação*, ao menos em seus matizes teóricos da primeira década, sofreram influência da problemática da relação natural sobrenatural, como aqui foi apresentada, em suas reflexões de fundamentação dessa teologia? Dito de outro modo: que influência exerceu Rahner e a problemática da relação natural sobrenatural na teologia nascente na América Latina nos anos 60-70? Essa teologia é mera repetição do que foi dito na problemática natural-sobrenatural ou a partir da influência de Rahner ela é capaz de dar uma contribuição significativa para a reflexão teológica dessa problemática? Essas são questões que serão abordadas no próximo capítulo deste trabalho.

## Capítulo III

### Relevância do aporte de Rahner na TdL

No primeiro capítulo do presente trabalho foi analisada a história da problemática natural-sobrenatural, tentando mostrar como esta se desenvolveu e o horizonte no qual a problemática estava situada até o ponto em que é assumida por Rahner. O segundo capítulo mostra como Rahner entra na referida problemática e dá a sua contribuição decisiva, sobretudo com o conceito de *existencial sobrenatural*, para o problema da relação natural-sobrenatural, mantendo simultaneamente a gratuidade da graça e sua relevância para a existência humana.

Neste capítulo, queremos destacar a relevância da reflexão de Rahner para a teologia, que, aliás, não é pouca. Rahner é o teólogo contemporâneo que abre a teologia para a subjetividade moderna, superando assim uma reflexão escolástica baseada na objetividade da verdade e do ser (Cf. GIBELLINI, 2012, 237). Ele oferece a principal contribuição para o que ficou definido como “reviravolta antropológica” na teologia católica (Cf. GIBELLINI, 2012, 237).

Certamente, não é uma tarefa fácil avaliar a contribuição de Rahner para a teologia. Isso consistiria em uma tarefa demasiadamente ampla que extrapola as pretensões e os limites deste capítulo. Nosso objetivo, aqui, é bem mais modesto: perceber o aporte rahneriano para a *teologia da libertação* (TdL) no que se refere a problemática da relação natural-sobrenatural. Problemática esta assumida pela TdL, sobretudo, em suas primeiras elaborações. Deste modo, para limitar ainda mais o trato dessa questão da relação do natural-sobrenatural na TdL, tomar-se-á apenas três autores que são expoentes da TdL: Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo e Ignacio Ellacuría.

O objetivo do presente capítulo não é deter-se minuciosamente nas elaborações teológicas desses autores, mas apenas demonstrar qual o aporte de Rahner para a TdL e evidenciar ambiguidade e insuficiências desse mesmo aporte. Contudo, tenha-se claro que não é intencionado aqui demonstrar toda a relevância de Rahner para a TdL e muito menos evidenciar todas as ambiguidades e insuficiências da teologia da graça rahneriana.

## 1. Superação do dualismo natural-sobrenatural

A problemática da relação natural-sobrenatural está presente na TdL de um modo muito claro e pertinente. Em geral, não assume a conceituação rahneriana de natural-sobrenatural, ou existencial sobrenatural, mas outros pares conceituais como: libertação e salvação (Cf. GUTIÉRREZ, 2000,199), progresso temporal e crescimento do Reino (Cf. GUTIÉRREZ, 2000, 227), história salvífica e história secular (Cf. SCANNONE, 1993, 330), salvação e história (ELLACURÍA, 2000, 609), para citar alguns. A TdL ao formular novos conceitos para se acercar da problemática, busca superar os dualismos no qual a teologia ocidental se configurou. Dualismos entre “humano X divino, graça X liberdade, natural X sobrenatural, imanência X transcendência, libertação X salvação” (AQUINO JÚNIOR, 2016, 261).

A perspectiva da TdL é de superação desses dualismos. Contudo, cada autor formula a problemática em termos próprios. Uma *teologia da libertação* só é possível a partir do momento em que se dá uma superação desses dualismos. Não à toa o começo de uma TdL se dá depois do Concílio Vaticano II que é o primeiro Concílio a tentar esboçar uma teologia levando em consideração o estatuto ontológico da história como elemento fundamental da existência humana (Cf. ELLACURÍA, 2000c, 601).

Assim, o que se quer mostrar nesse primeiro ponto do capítulo é que a principal contribuição de Rahner para a TdL tem a ver com a superação do dualismo natural-sobrenatural, mesmo que isso não apreça formulado com categorias rahnerianas nem se refira direta e explicitamente a ele. Essa contribuição se dá de um modo mais indireta e implícita do que de modo direto e explícito e aparece fortemente nas elaborações dos primeiros teólogos da libertação.

### 1.1 Gustavo Gutiérrez

Gustavo Gutiérrez, em sua obra *Teologia da libertação: perspectivas*, de 1971, trata do problema da relação natural-sobrenatural, ainda que com outros termos, em quase toda essa obra. Aqui o objetivo não é tratar de toda a obra, mas somente da problemática natural-sobrenatural. É na segunda parte do livro que Gutiérrez aborda o problema de modo explícito. Essa parte é intitulada de “apresentação do problema” (GUTIÉRREZ, 2000, 97). Após apresentar a noção de teologia na perspectiva da

libertação (primeira parte), Gutiérrez apresenta o problema não apenas do capítulo ou da parte, mas de todo o livro. É tanto que o capítulo que introduz o problema começa afirmando que “falar de uma teologia da libertação é buscar resposta para a pergunta: que relação existe entre salvação e processo histórico de libertação humana?” (GUTIÉRREZ, 2000, 99). Com esta pergunta estão postos os termos da problemática natural-sobrenatural: salvação-processo histórico de libertação humana ou, resumidamente, salvação e história ou ainda: “fé e existência humana, fé e realidade social, fé e ação política ou, em outros termos, Reino de Deus e construção do mundo” (GUTIÉRREZ, 2000, 100).

O problema que está posto é o mesmo da tradição teológica e trata de articular duas realidades supostamente interdependentes. A teologia tem por tarefa delinear “com mais exatidão os termos em que se apresenta” essa problemática (GUTIÉRREZ, 2000, 101). Na reflexão latino-americana essa problemática é posta a partir da práxis social e da “politização” que diversos movimentos de luta por libertação foram assumindo (Cf. GUTIÉRREZ, 2000, 101-102). Essa dimensão política “abrange e condiciona severamente todo o que-fazer humano” (GUTIÉRREZ, 2000, 102), de modo que a “razão humana se fez razão política” (GUTIÉRREZ, 2000, 102). Nenhuma elaboração teórica, por mais abstrata que seja, é alheia ao contexto social de onde surgiu. A práxis social, o lugar de onde se parte, de onde se reflete, condiciona o que refletido. Por isso, a importância da práxis social na qual o cristão deve se empenhar. “A práxis social converte-se, gradualmente, no próprio lugar onde o cristão empenha – com os outros – seu destino humano e sua fé no Senhor da história” (GUTIÉRREZ, 2000, 104). Deste modo, “a participação no processo de libertação é um lugar obrigatório e privilegiado da reflexão e da vida cristã hoje” (GUTIÉRREZ, 2000, 104).

Em que sentido essa reflexão está relacionada com a problemática da salvação e do processo histórico de libertação? Ora, “ser cristão é aceitar e viver solidariamente na fé, na esperança e na caridade o sentido que a palavra do Senhor e o encontro com ele dão ao devir histórico da humanidade em marcha para a comunhão total” (GUTIÉRREZ, 2000, 105). A essência do cristianismo está vinculada ao valor salvífico que os fatos históricos têm (Cf. GUTIÉRREZ, 2000, 104-105). Esse é o questionamento radical para a teologia contemporânea. Não que esta questão não tivesse sido posta antes, como os capítulos anteriores demonstram, mas no atual contexto ela é determinante para uma nova mentalidade no cristianismo, marcada pelo valor salvífico da única história humana.

A essa problemática foram dadas diversas respostas na história. A resposta de uma mentalidade de cristandade é aquela de que “as realidades terrenas carecem de autonomia” (GUTIÉRREZ, 2000, 107). A nova cristandade “tira lições da ruptura entre fé e vida social”, mas faz isso “com categorias que não conseguem desprender-se completamente [...] da mentalidade tradicional” (GUTIÉRREZ, 2000, 109). Mas, mesmo assim, essas lições tiradas da ruptura entre fé e vida social constituem “um primeiro esforço de valorização da tarefa terrestre aos olhos da fé, bem como de situar melhor a Igreja no mundo moderno” (GUTIÉRREZ, 2000, 111). Ainda que até o Concílio Vaticano II a orientação geral tanto da pastoral quanto da reflexão teológica fera de “uma distinção muito clara [entre] Igreja e mundo” (GUTIÉRREZ, 2000, 112). Igreja e mundo teriam seus fins diversos e autônomos: a Igreja um fim sobrenatural e a sociedade um fim natural.

Esse modelo da distinção da realidade em dois planos, um terrestre e um celeste, entra em crise. Crise manifesta em dois níveis, sobretudo: da pastoral e da reflexão teológica (Cf. GUTIÉRREZ, 2000, 115-129). No nível pastoral, a distinção dos planos, fé-realidades terrestres, se evidencia nas figuras do sacerdote e do leigo. Este, e sobretudo os jovens, enquanto empenhado nas atividades “temporais”, “não podiam separar a formação religiosa da formação política” (GUTIÉRREZ, 2000, 116). Depois, a consciência de miséria e opressão na qual vive a maioria da humanidade, constitui uma “ofensa ao homem e, por consequência, a Deus” (GUTIÉRREZ, 2000, 117). Ficando “neutra” em uma questão “temporal” como essa, da miséria e opressão na qual vive a maioria da humanidade, a Igreja já não tomou partido a favor da opressão e da morte de inocentes e filhos de Deus que clamam por socorro em suas situações de miséria e de fome?

O nível da reflexão teológica é o mais relacionado com o que foi dito no todo deste trabalho. Trata de demonstrar como a distinção de planos em nível teórico levou a um desenvolvimento de autonomia do mundo secular em relação à Igreja (Cf. GUTIÉRREZ, 2000, 119) e depois como a própria reflexão teológica foi progredindo na compreensão de que há uma “vocação única para a salvação” (GUTIÉRREZ, 2000, 123). Destes dois momentos o que mais interessa para este trabalho é o segundo, posto que revele o diálogo de Gutiérrez com a problemática natural-sobrenatural. Ainda que um fator não esteja dissociado do outro e unidos pela mesma ideia de base: existem duas realidades paralelas, uma natural e outra sobrenatural, e a Igreja cuida desta e o mundo daquela. “O mundano aparece cada vez mais consistente em si mesmo”

(GUTIÉRREZ, 2000, 121). Deste modo, “a secularização estabelece sério desafio à comunidade cristã, que deverá doravante viver e celebrar sua fé num mundo *não-religioso* que a própria fé contribuiu para promover” (GUTIÉRREZ, 2000, 121).

O segundo momento, que trata da “vocação única para a salvação” (GUTIÉRREZ, 2000, 123) é o que mais interessa aqui por expor claramente o problema da relação entre o natural e o sobrenatural. Deste modo, Gutiérrez propõe uma tentativa de “eliminar todo dualismo” (GUTIÉRREZ, 2000, 123). A noção de *natureza pura*, formulada para resguardar a gratuidade da graça, leva o homem a negar qualquer desejo de Deus e por isso sua experiência passa a ser marcada por uma “simples passividade” (GUTIÉRREZ, 2000, 123). Essa solução insuficiente levou à afirmação de que “no ser humano, mais que uma não-rejeição, [tem] um desejo real de entrar em comunhão com Deus” (GUTIÉRREZ, 2000, 124). Há no homem uma *abertura infinita* para Deus, o que revela um desejo de ver a Deus que seria inato ao homem (Cf. GUTIÉRREZ, 2000, 124). Para Gutiérrez é nítida “a tendência a sublinhar a unidade além de toda distinção” na reflexão produzida na história da teologia (GUTIÉRREZ, 2000, 124).

O fator mais importante nessa problemática foi a “recuperação do aspecto histórico e existencial” (GUTIÉRREZ, 2000, 124) realizado pela teologia contemporânea, sobretudo Henri De Lubac e Karl Rahner (Cf. GUTIÉRREZ, 2000, 125). De modo que, “concretamente, há uma só vocação: a comunhão gratuita com Deus” (GUTIÉRREZ, 2000, 125).

Karl Rahner prolongou essas reflexões e, para evitar as dificuldades encontradas pelos autores citados, propôs falar de um “existencial sobrenatural”: a vontade salvífica universal de Deus cria no homem uma afinidade profunda que se traduz em gratuita determinação ontológico-real de sua natureza (GUTIÉRREZ, 2000, 125).

Para Gutiérrez, a principal contribuição dessa reflexão teológica é que “histórica e concretamente só conhecemos pessoas efetivamente chamadas ao encontro com Deus” (GUTIÉRREZ, 2000, 125). É o aspecto histórico que permite sair de uma “ótica individual, para ver, com os olhos mais bíblicos” (GUTIÉRREZ, 2000, 126). Assim, “adotar o ponto de vista histórico sobre o sentido da existência humana significa reencontrar o tema paulino do senhorio universal de Cristo, em quem tudo subsiste e em quem tudo foi salvo” (GUTIÉRREZ, 2000, 127).

Adotar um ponto de vista unitário da história leva ao abandono de expressões como “fim sobrenatural, vocação sobrenatural, ordem sobrenatural e no emprego cada vez mais frequente dos termos ‘integral’”, vocação integral, desenvolvimento integral (GUTIÉRREZ, 2000, 127). A consequência fundamental dessa nova visão teológica,

que afirma a vocação única do homem “além de toda distinção, valoriza religiosamente, de forma inteiramente nova, o agir de homens e mulheres na história: cristãos e não cristãos” (GUTIÉRREZ, 2000, 128).

Passou-se de um aspecto *quantitativo e extensivo*, marcado pela ideia de que a universalidade da salvação chega pela Igreja visível como “única mediadora dessa salvação” (GUTIÉRREZ, 2000, 201), para o aspecto *qualitativo e intensivo*, segundo o qual “salvam-se aqueles que se abrem a Deus e aos outros, mesmo que não tenham consciência disso. Algo válido, aliás, para cristãos e não-cristãos” (GUTIÉRREZ, 2000, 202).

A salvação, enquanto “comunhão das pessoas com Deus e comunhão das pessoas entre si – é algo que se dá, também real e concretamente, desde agora, que assume toda realidade humana, a transforma e a leva à sua plenitude em Cristo” (GUTIÉRREZ, 2000, 203). A ação do homem na história adquire valor salvífico por promover essa salvação assim entendida. “O valor absoluto da salvação, longe de desvalorizar este mundo, dá-lhe seu autêntico sentido e sua consistência própria, pois, inicialmente, dá-se nele” (GUTIÉRREZ, 2000, 203). Assim, a salvação “é, também, uma realidade intra-histórica” (GUTIÉRREZ, 2000, 204). Isso é o problema fundamental da relação salvação-processo histórico de libertação: não há duas histórias, nem “justapostas”, nem “estritamente unidas”, o que há é “um só devir humano assumido irreversivelmente por Cristo, Senhor da história” (GUTIÉRREZ, 2000, 204). De forma que “a história da salvação é a própria entranha da história humana” (GUTIÉRREZ, 2000, 205).

O ser humano hipotético, enquanto “natureza pura” simplesmente não existe, o que há é o ser humano concreto, situado, contextualizado em relações nem sempre justas. “Do ponto de vista essencialista e abstrato, passou-se a um ponto de vista existencial, histórico e concreto: só conhecemos o ser humano efetivamente chamado à comunhão gratuita com Deus” (GUTIÉRREZ, 2000, 205).

Contudo, a teologia contemporânea não conseguiu “forjar categorias que permitam pensar e expressar adequadamente a perspectiva unitária da história” (GUTIÉRREZ, 2000, 205). Dois receios estão presentes na teologia contemporânea: primeiro, “recair nos ‘velhos dualismos’”, e segundo, “não salvaguardar suficientemente a gratuidade divina e o específico do cristianismo” (GUTIÉRREZ, 2000, 205). Mesmo com esses receios não há dúvidas sobre a intuição fundamental da teologia contemporânea: “há uma só história” (GUTIÉRREZ, 2000, 205).

Outro ponto decisivo que liga Gutiérrez à problemática do natural-sobrenatural é assumir a criação como “primeiro ato salvífico” (GUTIÉRREZ, 2000, 206). Isso significa dizer, com De Lubac, que a criação foi feita para a salvação e não o contrário. Assim, “Deus não só criou em um princípio, mas também com um fim. Deus criou homens e mulheres para que sejam filhos” (GUTIÉRREZ, 2000, 206). O mundo é história, pois é o começo da ação salvífica de Deus, aqui se percebe a influência de Guardini em Gutiérrez (GUARDINI, 1958, 107).

Desse fato fundamental de que a criação é história, uma conclusão que é a principal de Gutiérrez para a problemática é que “só a mediação da autocriação do ser humano na história nos pode levar a estabelecer devida e fecundamente as relações entre criação e redenção” (GUTIÉRREZ, 2000, 232). Essa “autocriação do homem” se dá por meio da “libertação política” (GUTIÉRREZ, 2000, 208). Deste modo, “sem a perspectiva da libertação política, permanecemos numa relação de duas ‘ordens’ como tais, a da criação e a da redenção” (GUTIÉRREZ, 2000, 232). O trabalho teológico não pode ficar detido apenas na reflexão que articula o progresso humano e o crescimento do Reino, vendo esse “progresso” “preferencialmente na linha do domínio da natureza pela ciência e pela técnica, e de algumas de suas repercussões no desenvolvimento da sociedade humana, sem querer questionar radicalmente o sistema injusto em que se baseia” (GUTIÉRREZ, 2000, 231-232).

É na perspectiva política que deve ser vista a problemática da relação progresso temporal e crescimento do Reino. “A ótica libertadora subverte também a ‘ordem’ da formulação do problema” (GUTIÉRREZ, 2000, 232), pois “o trabalho humano, a transformação da natureza, só prolonga a criação se é feito humanamente, quer dizer, se não está alienado por estruturas socioeconômicas injustas” (GUTIÉRREZ, 2000, 232-233). Para os cristãos latino-americanos o problema fundamental não é a relação fé e ciência, mas antes fé e justiça social, ou ainda, opressão-libertação (Cf. GUTIÉRREZ, 2000, 233). Nem sempre a relação é de conciliação com o mundo, às vezes esse discurso pode manter alienados os que precisam de libertação. “O horizonte da libertação política permite nova aproximação desse problema” (GUTIÉRREZ, 2000, 234). A pergunta da TdL, não é como falar de Deus em um mundo adulto (Bonhöffer), mas “*como anunciá-lo como Pai em um mundo não-humano*” (GUTIÉRREZ, 2000b, 22).

Nesse contexto, a práxis social será “a obra do ser humano. Trabalhando, transformando o mundo, rompendo com uma situação de servidão, construindo uma

sociedade justa, assumindo o seu destino na história, homens e mulheres forjam-se a si mesmos” (GUTIÉRREZ, 2000, 213). A transformação que se busca não é tanto da natureza mais a transformação de “uma situação” de “exploração do homem pelo próprio homem” (GUTIÉRREZ, 2000, 234). A dimensão política deve ser refletida na fé e pela fé em vista de uma práxis social verdadeiramente transformadora das situações de opressão, injustiça, etc.

A título de conclusão, pode-se dizer que Gutiérrez assumiu a problemática da relação natural-sobrenatural, sobretudo em sua consequência fundamental que é a condição histórica do ser humano, enquanto concreta, existencial e historicamente situado. E a partir daí percebe que a dimensão fundamental a partir da qual se deve pensar a problemática na América Latina é a dimensão do político, uma vez que deve tratar de relações sociais justas e injustas, por tanto não pode se limitar a relação da fé com o progresso entendido apenas no sentido da técnica e da ciência. O contexto social no qual se está é determinante na formulação do pensamento. A práxis é princípio e fim de toda reflexão, quer isso esteja claro desde o princípio, quer não. A TdL diferencia-se por explicitar o princípio de onde parte: a perspectiva do pobre. Outras teologias não assumem o princípio ou o colocam em âmbitos abstratos, pois guardam uma sintonia com as condições de injustiça na qual está mergulhada a maior parte da humanidade.

## **1.2 Juan Luis Segundo**

Em Segundo, a problemática é abordada com os termos clássicos do natural e do sobrenatural. Em um de seus textos, ele pergunta se “desaparece o natural no sobrenatural?” (SEGUNDO, 1978, 27). Em outro, ele fala da “distinção natural-sobrenatural em catequese” (SEGUNDO, 1987, 103). Ao tratar de graça incriada ele usa como referência fundamental o texto de Rahner, aqui tratado no segundo capítulo, sobre a concepção escolástica de graça incriada (SEGUNDO, 1995, 534-545). É possível ainda identificar elementos da problemática natural-sobrenatural no próprio “círculo hermenêutico” (SEGUNDO, 1978b, 9-43) ou ainda em um capítulo a respeito da “opção política” (SEGUNDO, 1978b, 77-105). Sobre esses textos deter-se-á agora.

Em uma reflexão de cunho eclesiológico, parte da ideia de que a universalidade da salvação “supõe logicamente uma determinada concepção das relações entre o natural e o sobrenatural” (SEGUNDO, 1978, 27). Ele constata que há uma identificação

do sobrenatural com a Igreja visível, por meio da fé e dos sacramentos, e apenas de modo “anormal” se dá “a ação e o resultado positivo do sobrenatural fora da Igreja visível”, pois fora desta o que se dá é uma “existência natural” (SEGUNDO, 1978, 28). Tal distinção se encontra em situação difícil de ser justificada no contexto atual, sobretudo quando se olha o texto do juízo final de Mateus 25 ou mesmo a teologia joanina “a respeito de Deus-amor que dá sua vida aos homens, de tal modo que ‘todo aquele que pratica a justiça, nasceu de Deus’” (SEGUNDO, 1978, 28).

O sobrenatural, no dia-a-dia, é associado com o “raro, infrequente, incerto, o que falha muitas vezes” (SEGUNDO, 1978, 29) e por isso não é associado com o amor, com o dom de si, que por serem visto todos os dias “devem ser ‘naturais’” (SEGUNDO, 1978, 29). Ainda que a Igreja já tenha definido, em oposição ao semipelagianismo, que “o começo da atração que arrebatava o homem e o conduz até à entrega de si mesmo na fé, precisamente por já estar imantado pelo dom divino, é sobrenatural” (SEGUNDO, 1978, 29). Citando a *Gaudium et spes*, que diz que “Cristo morreu por todos e é uma só a vocação última do homem, isto é, a divina” (GS 22), Segundo pergunta se “não significa isto suprimir a distinção entre Natureza e Graça, e, no fundo, suprimir a Graça, convertendo-a simplesmente em realidade, e não em um dom radicalmente fora do alcance da natureza?” (SEGUNDO, 1978, 29). Este problema de índole intelectual, “parece excluir, *na realidade*, toda distinção possível entre ordem natural e ordem sobrenatural ou divina” (SEGUNDO, 1978, 29).

Aqui, Segundo recorre à discussão da teologia contemporânea para o trato da questão do natural e do sobrenatural, citando explicitamente Rahner e diz que “é teologicamente necessário fazer uma distinção de conceitos entre natureza e sobrenatural, mas isto não significa que esta distinção tenha que ser histórica ou cronológica” (SEGUNDO, 1978, 29-30). Essa é a problemática da natureza pura, onde a questão não é pensar em um ser humano existente sem a graça, mas no que seria se a graça não estivesse dada desde sempre. Isso ajudaria a resguardar a gratuidade da graça, ainda que não fosse um ser humano concreto. Segundo recorre aqui ao conceito de “existencial sobrenatural” de Rahner, que significa que “os homens que conhecemos já nascem dentro de uma existência cuja estrutura é sobrenatural” (SEGUNDO, 1978, 30). Assim, o fim do homem é único, em sua vocação divina e tudo o que ele realiza na vida da qual dispõe assume um “valor positivo ou negativo para a vida eterna” (SEGUNDO, 1978, 30). Deste modo, a vida eterna não se configura como um além pura e simplesmente, mas está totalmente vinculada com as decisões e opções que se tomam

na única vida presente. Mesmo que o homem pudesse ter existido sem a graça, e isso deve ser mantido para distinguir os dois conceitos, “*na realidade*, Deus lhe fez desde o princípio” chamado “à existência sobrenatural” (SEGUNDO, 1978, 30).

Segundo nomeia de *cronológica* a ideia vigente na Igreja de que a criação tivesse sido feita por Deus e só depois, quando tudo já estava funcionando, a graça teria sido dada. O que desvincula criação, encarnação e redenção. Retoma aqui a argumentação de De Lubac que inverte a ordem do problema, uma vez que a criação já fora pensada desde o princípio para o fim último que é a salvação (Cf. SEGUNDO, 1978, 30). Nesse sentido, criação também é história e esta categoria assume uma relevância fundamental para a teologia, pois “através da contingência do histórico, a fé prossegue seguindo seu caminho, explicitando-se, reformulando-se, para manter-se fiel ao seu caráter de resposta a uma interpelação que Deus dirige ao homem” (SEGUNDO, 1978, 31).

Quando o natural e o sobrenatural são concebidos “em termos de justaposição”, de acordo com Segundo, essa “é uma das principais causas [da] dicotomia entre fé e vida” (SEGUNDO, 1987, 103). A catequese foi dirigida por essa dicotomia e em certos aspectos ainda é. Assim, “em nossos dias é necessário redescobrir, na catequese, a unidade perdida” (SEGUNDO, 1987, 104). A “realidade total” tem esses dois aspectos, natural e sobrenatural, em uma unidade “completa, diferenciada e dinâmica” (SEGUNDO, 1987, 104). Com isso, se “exclui, de uma parte, toda dicotomia, separação, dualismo e, de outra, toda confusão ou identificação simplista, monista” (SEGUNDO, 1987, 104). O critério para não cair nesse monismo é a Revelação “que nos fala do dom de Deus” e sem a qual “o homem não pode chegar, por si só, ao pleno conhecimento da Verdade” (SEGUNDO, 1987, 105). Deste modo, “não se trata de suprimir ou de confundir o sobrenatural com o natural. Mas de reexpressá-lo de maneira mais evangélica e coerente” (SEGUNDO, 1987, 105).

O sobrenatural, nesse sentido, “ensina sobre a profundidade última da nossa existência, e não nos transporta para outra” (SEGUNDO, 1987, 105). Essa afirmação é importante porque uma concepção que relacione de um modo não dualístico o natural e sobrenatural “dá-nos uma interpretação nova do homem e do seu destino como um dom gratuito de Deus em Cristo” (SEGUNDO, 1987, 105). Dessa forma, “‘a história da salvação’ não é uma história diferente da história humana, mas a história interpretada pela mensagem que nos faz compreender a sua profundidade e o seu destino” (SEGUNDO, 1987, 105). O que se exige do homem é que não perceba a graça como

algo superficial à sua vida, pois a “graça como a dimensão mais profunda da própria história humana não trata de conduzir o homem, pela catequese, a viver outra vida, diferente daquela que ele já vive atualmente, mas de ensinar-lhe a viver com outra plenitude a mesma realidade que já vive” (SEGUNDO, 1987, 105).

Para uma revalorização autêntica da graça é preciso compreendê-la fundamentalmente como *graça incriada* e não apenas como graça criada em suas mais diversas expressões (graça sanante, graça elevante, santificante, etc). Rahner está entre os que redescobrem a graça no sentido de ser fundamentalmente *graça incriada* (Cf. SEGUNDO, 1995, 537). A teologia ocidental carecia de um lugar para a graça incriada e é isso que Rahner faz no seu artigo sobre a concepção escolástica de graça incriada. Mas, de acordo com Segundo, essa redescoberta tem também um aspecto crítico, pois seria “uma chamada de atenção sobre a necessidade de inverter a ordem da investigação entre os dois elementos da mencionada distinção para encontrar o autêntico ‘ponto de partida’” (SEGUNDO, 1995, 538). O problema esteve em que a reflexão ocidental partiu da graça criada em um momento posterior à criação. De fato, a graça já encontra a criação em movimento. De modo que, o homem “ao começar a existir, teria apenas sua ‘natureza’, sua condição criatural” (SEGUNDO, 1995, 538), e assim, “a graça se acrescentaria a esta natureza para tornar a liberdade do homem capaz de obras proporcionáveis ao céu, isto é, à posse de Deus no que se chama de ‘visão beatífica’” (SEGUNDO, 1995, 538). Deste modo, a graça incriada, que seria a visão de Deus, seria uma *consequência* dos auxílios de Deus durante a vida, graça criada. O erro dessa visão é partir de um suposto “homem puramente ‘natural’, ou seja, desprovido da graça sobrenatural de Deus” (SEGUNDO, 1995, 540). De acordo com Segundo, “não seria possível minimizar a influência de K. Rahner no Concílio Vaticano II, quando este declara que ‘desde seu próprio nascimento, o homem é convidado ao diálogo com Deus’ (GS.19)” (SEGUNDO, 1995, 540).

A fonte revelada de onde o Concílio extrai “teologia da graça incriada” é a “*teologia joanina*” (SEGUNDO, 1995, 541). A afirmação joanina de que “Deus é amor (1Jo 4,8.16)” “pouquíssimas vezes a teologia a tomou como tema central” (SEGUNDO, 1995, 542). E por qual razão isso aconteceu? Pois a “teologia *natural* de origem grega não aceita, nem pode aceitar, apesar do que diga explicitamente, que Deus seja de fato amor” (SEGUNDO, 1995, 542). Os afetos são próprios das criaturas, e constituem um limite no ser. Como colocar um limite “*espaço-temporal*” em Deus? “É impossível falar de história, de interesse pela história, de paixão pelos seres históricos, quanto tudo é

imóvel e atemporal na eternidade do ser e do conhecer divinos” (SEGUNDO, 1995, 543).

O diálogo com Deus se dá “*dentro* dessa história” (SEGUNDO, 1995, 544) e é nela que o homem é chamado a entrar em comunhão, ainda que não disponha de categorias exatas para falar dessa relação. É na história que se dá o encontro com Deus, por isso mesmo é preciso aceitar o fato de poder falar sobre Deus com as categorias de que dispomos ou então “eliminamos o amor, a surpresa, o sentido e, obviamente, todo planejamento divino do universo” (SEGUNDO, 1995, 544). A questão aqui é: como o eterno pode fazer-se tempo? Cabe ao ser humano apenas uma atitude diante desse questionamento: “aceitar que, de alguma maneira, Deus preserva uma esperança, mesclada de surpresa e gratidão, sem estar sujeito (por natureza) á nossa condição temporal” (SEGUNDO, 1995, 545). Não se sabe como isso seria possível, mas a “auto-revelação de Deus é, contudo, clara e terminante nisto. Um Deus sem esta capacidade livre de viver o tempo e as coisas que o tempo possibilita não é o Deus cristão” (SEGUNDO, 1995, 545).

O conhecimento de Deus, enquanto graça incriada, só é possível pelo caminho da “experiência de poder amar” (SEGUNDO, 1995, 545), pois “Deus é amor, e isso deveria bastar” (SEGUNDO, 1995, 547). Essa verdade se manifesta desde a criação do ser humano. A graça está nele desde o primeiro instante, não é algo dado à liberdade do homem, mas “estrutura a [sua] própria liberdade” (SEGUNDO, 1995, 548). O homem não escolhe simplesmente a graça de Deus como uma opção, mas ele só pode escolher porque já tem a capacidade para tal. E essa capacidade de ser livre é uma graça. Por isso, a graça incriada é uma presença divina dada ontologicamente ao ser humano, pois não se dá como objeto da escolha, mas como capacidade de escolher. Se o homem é definido como um ser livre é porque desde sempre trás consigo essa graça incriada no âmago de seu ser, que o possibilita exercer a liberdade.

Assim compreendida, a graça incriada, por um lado, fundamenta o ser do homem e, por outro, o ser humano está “metido no ser de Deus”. Não que haja uma mistura de naturezas, contudo, se Deus se dá ontologicamente ao homem, este desde sempre tem um elemento divino em si mesmo, em sua “essência (inserida em um universo, e num universo compartilhado) e pelo uso de [sua] liberdade” (SEGUNDO, 1995, 550). Há deste modo no ser humano um “presente incriado” (SEGUNDO, 1995, 550). Seria um *já* que aponta para o *ainda não*. De modo que a divinização do ser humano não seja uma surpresa que modifica essencialmente aquilo que ele é, mas uma

plenificação de uma condição que Deus pensou para a criatura racional desde o momento em que ele resolve dar ser a ela. Assim, “como fundamento de nossa realidade, de nosso ser, aparece com toda clareza a identidade em Deus entre amor e graça” (SEGUNDO, 1995, 553). “A ‘graça incriada’ é o ponto de partida para a compreensão do que somos” (SEGUNDO, 1995, 553). O ser humano histórico é desde sempre fundado na graça incriada e isso dá a ele a estrutura e a capacidade para a plenificação última na visão beatífica.

Essa perspectiva da graça presente desde sempre no ser humano, em sua estrutura ontológica tem consequências para a teologia. Ela agora não pode olhar para as ações deste homem e ver nelas apenas ações puramente “naturais”. A história deve entrar na reflexão teológica, essa é a exigência de uma teologia cristã, onde se deve “deixar entrar em sua teologia o relativo, o provisório e o incerto dos critérios com que o homem se guia na história quando tem o coração aberto ao que corre ao seu redor” (SEGUNDO, 1978b, 89). A teologia não pode ficar mais em reflexões puramente abstratas sem descer para o chão da história, querendo apreender Deus nas alturas enquanto o próprio Deus desceu e está aí onde todo ser humano se encontra. Por isso, o problema da teologia da libertação é “deixar-se invadir pelo humano em todas as suas dimensões e, a partir dessas opções fundamentais, formular perguntas à revelação” (SEGUNDO, 1978b, 90).

O fazer teológico deve partir de um engajamento com as situações nas quais o ser humano se encontra e, se não quiser ser uma teologia alienada, deve partir de uma práxis social que se questiona pelas situações de opressão nas quais os mais pobres se encontram e ao mesmo tempo apresentar uma esperança de que na luta, que será sempre expressão da presença de Deus no homem, as situações injustas tornar-se-ão justas.

Aqui não é o momento de refletir sobre o círculo hermenêutico apresentado por Segundo no primeiro capítulo da *Libertação da teologia*, mas em todo caso vale dizer que também ele é tocado pela consequência da reflexão teológica da problemática natural-sobrenatural. Que consequência fundamental é essa a que chega tal teologia? É a consideração da *história* como elemento necessário para o fazer teológico. Nesse sentido, um teólogo da libertação “se vê obrigado, a cada passo, a colocar juntas as disciplinas que lhe abrem o passado e as disciplinas que lhe explicam o presente, e isso na própria elaboração da teologia” (SEGUNDO, 1978b, 10). Não basta ficar preso a discussões do passado é preciso vê-las na perspectiva de ajudar a transformar a

realidade presente. Se não ajudam a transformar, certamente ajudam a manter o *status quo*, e de qualquer forma se tornam instrumentos ideológicos de manutenção do poder.

O círculo hermenêutico exige duas condições para que ele possa se dar: primeira é: boas perguntas que obriguem a mudar as concepções costumeiras. A segunda seria: dá uma resposta compreensível no contexto atual (Cf. SEGUNDO, 1978b, 11). O círculo hermenêutico exige uma riqueza e profundidade das perguntas e de uma nova interpretação bíblica. Isso leva a uma suspeita ideológica dos modos como a realidade está estruturada, bem como uma suspeita das superestruturas que legitimam as estruturas de exploração que atuam na realidade. Aqui, deve ser considerada uma suspeita exegética, posto que muitas interpretações bíblicas ajudam a legitimar situações sociais injustas. Deste modo, chegar-se-á a formular uma nova hermenêutica (SEGUNDO, 1978b, 10-12). A abertura para a história no círculo hermenêutico é uma consequência da tentativa de superação da visão dicotômica entre o natural e o sobrenatural, de modo que, a história se torna a fonte importante para o fazer teológico.

A reflexão de Segundo sobre a relação natural-sobrenatural é apresentada peculiarmente no sentido de demonstrar as consequências dessa problemática na catequese como fonte de equívocos que ainda hoje estão presentes, sobretudo em uma compreensão de um mundo puramente “natural” ou de uma igreja puramente ocupada com o “sobrenatural”. Fica expresso nas formulações de Segundo que a catequese e a evangelização devem considerar a unidade dos dois planos para que seja realmente eficiente. Também outra contribuição de Segundo foi ter levado a sério o conceito de *amor*, a partir da teologia joanina. Dizer que Deus é amor é opor-se a uma noção de Deus própria de uma teologia natural que tentar afastar todo afeto, paixão, sentimento de Deus. Contudo, não é assim que se percebe a atuação do Deus cristão no tempo e na história. Deste modo, recuperar uma teologia do *amor* é uma missão urgente da teologia. Outra contribuição de Segundo é ter introduzindo na formulação de seu círculo hermenêutico a história, por meio das perguntas dirigidas do presente aos textos que se busca interpretar. Isso é possível devido à importância teológica que a história presente assume, graças à superação do dualismo natural-sobrenatural realizado pela teologia contemporânea.

### 1.3 Ignacio Ellacuría

Ellacuría, dentre os três autores trabalhados nesta primeira parte do terceiro capítulo, é o autor que melhor desenvolveu a perspectiva da unidade da história na elaboração de uma TdL. Isto porque ele aborda a questão tradicional da relação natural–sobrenatural com uma terminologia própria e, sobretudo, com uma profundidade ímpar. Na quarta parte do volume primeiro de seus *Escritos teológicos*, Ellacuría aborda a problemática da *historicidade da salvação*, nos três primeiros textos.

Como o objetivo deste tópico é perceber o aporte de Rahner para a TdL não será feito uma análise dos três textos, o que em outro momento seria muito oportuno. Contudo, será analisado as ideias fundamentais presentes nos textos *História da salvação e salvação na história* (1973), *Historicidade da salvação cristã* (1984) e *História da salvação* (1993)<sup>20</sup>. Os enfoques dos textos são distintos mais a problemática é a mesma: a historicidade da salvação.

Não serão analisadas rigorosamente as diferenças dos textos, o que exigiria mais tempo. Entretanto, vale dizer que o primeiro texto (ELLACURÍA, 2000a, 521-527) trata da problemática da história da salvação a partir da secularização como um fato e de certo modo como uma consequência de uma salvação pensada *ahistoricamente* (Cf. ELLACURÍA, 2000a, 527). É a partir da unidade da história que a salvação deve ser pensada, sobretudo depois de Marx, para quem, segundo Ellacuría, “a plenitude humana, a salvação, estará em fazermos, nós mesmos, uma sociedade humana, uma humanidade social” (ELLACURÍA, 2000a, 532).

O segundo texto, *Historicidade da salvação cristã*, tem como peculiaridade o conceito de *transcendência*, entretanto, visto em uma perspectiva histórica, não entendida de modo dual, mas em sua unidade fundamental (Cf. ELLACURÍA, 2000b, 541). Assim é vista a transcendência histórica no Antigo e no Novo Testamentos (ELLACURÍA, 2000b, 545-568), e também na teologia contemporânea seja católica (Rahner) seja protestante (Pannenberg) (Cf. ELLACURÍA, 2000b, 570) e, por fim, na TdL (ELLACURÍA, 2000b, 571-594).

O terceiro texto, *História da salvação*, apresenta uma possibilidade de uma metafísica da história frente à desconsideração histórica do estatuto metafísico dos fatos

---

<sup>20</sup> Essas datas são das publicações dos referidos artigos em revistas de teologia, sendo este último artigo publicado postumamente. Como foram reunidos no tomo I dos *Escritos de Teologia* serão diferenciados pelas letras *a*, *b* e *c* respectivamente acrescentados após o ano da edição do livro.

históricos, mais associados ao particular e relativo, sem o caráter de universalidade requerido pela ciência clássica, medieval e moderna para ser considerada ciência (Cf. ELLACURÍA, 2000c, 598). Também nesse texto Ellacuría toca na questão do sujeito histórico da salvação (sujeito passivo é a humanidade e sujeito ativo é Deus e seu mediador Jesus Cristo) (Cf. ELLACURÍA, 2000c, 621).

O que pretende se desenvolver neste tópico são quatro pontos comuns, de um ou de outro modo, nos três textos de Ellacuría: A) o paradigma naturalístico da filosofia helênica, B) a absorção desse paradigma pela teologia cristã na sua leitura da realidade, C) a recuperação da história com sua autêntica densidade metafísica e, por fim, D) a TdL como uma teologia feita a partir da história. O desenvolvimento desses pontos será desigual, quantitativamente falando, pois o autor agora tratado assim os desenvolve.

A) Ellacuría percebe o peso que teve e que tem a “filosofia helênica, platônica e aristotélica” uma vez que foi “durante séculos o marco teórico eleito para interpretar toda a realidade” (ELLACURÍA, 2000c, 597). Nesse horizonte teórico, a história não poderia ser elevada a categoria de ciência por carecer de “razoabilidade científica”, posto que “só poderia haver ciência do universal” (ELLACURÍA, 2000c, 598). Como os fatos históricos estão situados no tempo e no espaço e são singulares e limitados era difícil reconhecer o estatuto metafísico desses fatos.

A metafísica busca o universal baseado na natureza das coisas e não nas coisas mesmas. De modo que a questão foi posta em termos de natureza (natural-sobrenatural) e isso levou ao dualismo entre duas realidades superpostas e antagônicas (Cf. ELLACURÍA, 2000a, 520), de modo que o teórico se opunha ao real. No fundo, o que ocorre, em termos hegelianos, é a vitória do princípio de identidade sobre o princípio de contradição. Esse princípio de identidade leva a uma “interpretação natural-substancialista” do homem e das realidades sociais, posto que “não ocorre nada, e se algo ocorre é sempre o mesmo” (ELLACURÍA, 2000a, 527).

Nesse sentido, o homem já é essencialmente sem precisar recorrer à história e ao mundo considerados elementos extrínsecos. Deus e o homem são duas naturezas distintas, extrínsecas e fechadas em si mesmos (ELLACURÍA, 2000a, 528). Desse modo, devido esses influxos filosóficos passou-se a compreender a noção de transcendência como “o separado e assim se supõe que a transcendência histórica é o que está separado da história” (ELLACURÍA, 2000a, 542). O transcendente “está fora ou mais além do que se apreende como real” (ELLACURÍA, 2000a, 542). E assim,

“seria sempre de outro, o distinto e separado, seja no tempo, seja no espaço, seja em sua entidade” (ELLACURÍA, 2000a, 542).

Com tal noção de transcendência, de ciência, de metafísica, “não havia possibilidade alguma para reconhecer o estatuto metafísico da realidade histórica” (ELLACURÍA, 2000c, 599). Nos processos da natureza e nessa visão de mundo da filosofia grega, não há possibilidade de uma novidade em sentido estrito, a lei é do eterno retorno. Se se quer uma abertura da ação gratuita da divindade só pode ser na história e não no paradigma naturalístico, de modo que

os processos estritamente históricos forcem ou não forcem as chamadas leis da natureza, abrem o âmbito do estritamente novo e com isso a possibilidade real de que algo estritamente novo seja comunicado, sem que por isso resulte algo extrinsecamente superposto (ELLACURÍA, 2000c, 604).

B) Esse paradigma naturalístico influenciou a teologia cristã com sua negação da história, de modo que a teologia não levou a sério a unidade da história (Cf. ELLACURÍA, 2000a, 528). E a “salvação acabava assim profundamente deshistorizada com graves consequências tanto para a práxis histórica como para a interpretação e eficácia da fé cristã” (ELLACURÍA, 2000c, 597). Esse paradigma “fazia de todo o problema da salvação santificadora uma questão ôntica, quase coisista. O paradigma da natureza levava a identificar realidade com coisa e a essência com substância” (ELLACURÍA, 2000c, 599).

Como resultado desse paradigma tem-se discussões na história da teologia, na formulação dos dogmas muito mais centradas nas questões “essenciais”, “substanciais” que propriamente nas questões da vida de Jesus situada em seu contexto histórico e em meio aos conflitos religiosos e políticos com os quais ele se enfrentava. Assim, a discussão teológica passa a girar em torno da “constituição metafísica de sua pessoa, de sua dupla natureza, da união hipostática, etc.” o que deshistoriciza o próprio Jesus (ELLACURÍA, 2000c, 600).

A figura histórica de Jesus como o Verbo que se fez carne, é o modelo da própria unidade da história e não de sua separação, de modo que é “em Jesus, verdadeiro homem e verdadeiro Deus, como sustenta a fé cristã, donde melhor se realiza a unidade e donde melhor poderia estudar-se essa unidade” (ELLACURÍA, 2000b, 543). “Um par de ideias ressalta o caráter histórico da salvação”: “a palavra de Deus ao homem é uma palavra histórica” e “Cristo é Palavra para todos, para cada um, para sempre, porém também para agora” (ELLACURÍA, 2000a, 529).

C) No âmbito filosófico, sobretudo com Karl Marx a noção de história adquire um novo sentido, já que é vista como o desenvolvimento da luta de classe, desse modo, o acento recai sobre a práxis, uma vez que “o comportamento teórico, puramente contemplativo e interior não é autenticamente humano e plenamente humano” (ELLACURÍA, 2000a, 532). Tal plenitude “estará em fazermos, nós mesmos, uma sociedade humana [e] uma humana sociedade”, sem precisar recorrer a uma realidade sobrenatural. O homem assume como sua principal missão o “esforço de transformação” da realidade (ELLACURÍA, 2000a, 532). Isso situa o homem na perspectiva da ética, pois não busca tanto compreendê-lo essencialmente, mas no seu esforço de transformação da realidade.

A teologia se enfrenta com essas questões levantadas por Marx e para poder prosseguir em seu labor teológico ela não pode deixar de considerar quatro pontos importantes: o caráter primitivo da ação política (Marx trata dessa ação na religião judaica de modo crítico), a presença de Deus na realidade natural e histórica não como um demiurgo, buscar teórica e praticamente a transformação do mundo e da sociedade e, por fim, insistir que essa história é lugar de revelação (Cf. ELLACURÍA, 2000a, 533). Em suma, “o cristianismo deve tomar com total seriedade o significado da palavra feita carne na história” (ELLACURÍA, 2000a, 533).

Foi no Concílio Vaticano II onde “reflexa e tematicamente se tentou superar [o] desequilíbrio do ôntico sobre o histórico” (ELLACURÍA, 2000c, 601). O objetivo era a busca de uma “nova luz” para abordar a problemática da relação de Deus com o homem e do homem com Deus, contudo, sem prescindir das contribuições da reflexão anterior (Cf. ELLACURÍA, 2000c, 601). “O homem é uma realidade histórica, uma essência concreta; a história é uma realidade de extraordinária densidade metafísica e as relações do homem com Deus, fundadas na liberdade, são constitutivamente históricas” (ELLACURÍA, 2000c, 601).

Com a entrada da história na reflexão teológica, que na teologia católica é feita por Rahner na contemporaneidade (ELLACURÍA, 2000b, 570), há a necessidade de se compreender a noção de transcendência de um modo radicalmente distinto, pois a transcendência seria entendida como “algo que transcende ‘em’ e não como algo que transcende ‘de’, como algo que fisicamente impulsiona a ‘mais’, porém não sacado ‘fora de’; como algo que lança, porém ao mesmo tempo retém” (ELLACURÍA, 2000b, 542).

Nesse novo sentido a transcendência histórica cristã tem dois desafios: primeiro, “se trata de ver em que ‘relação’ se encontra a chamada história profana e a história da salvação” (ELLACURÍA, 2000b, 569). Segundo, “se trata de ver qual é o aporte especificamente cristão a esse momento de transcendência histórica, no qual o transcendente se faz de alguma forma histórico e no qual o histórico se faz de alguma forma transcendente” (ELLACURÍA, 2000b, 569). Esses dois desafios guardam duas questões fundamentais: como se dá a unidade da história e se é ou não possível ainda falar de “história profana” e “história da salvação”, mesmo sendo superado esse dualismo.

Em uma tentativa de superação desses desafios pode-se dizer que “a história, com efeito, é transcendentalmente aberta, porque engloba em si a abertura da realidade e a dupla abertura unificada da inteligência e da vontade, da apreensão e da opção”, de modo que “esta abertura que em cada homem é a abertura transcendental elevada de um ‘existencial sobrenatural’ (Rahner), é, na totalidade da história, a abertura transcendental elevada de uma historicidade gratuita” (ELLACURÍA, 2000c, 604). A história já trás em si essa presença de Deus. Assim,

tanto pela densidade metafísica da realidade histórica como por sua essencial abertura, a história, biográfica e social, converte-se no melhor lugar (densidade metafísica) e no único lugar (abertura) donde é possível uma revelação e uma salvação duplamente gratuitas, que permitem aos homens e a humanidade participar da própria vida trinitária de Deus e não só ser pela criação e conservação lugar em que meramente se dá Deus por presença, essência e potência (ELLACURÍA, 2000c, 605).

O histórico como “atualização opcional de possibilidades” (ELLACURÍA, 2000c, 606), é “aquilo que passa a ser atualmente real em virtude de uma opção, seja esta posta por um sujeito individual para si ou para os outros, seja posta por um sujeito social” (ELLACURÍA, 2000c, 602). E nessa história se tem “a possibilidade fundamental de salvação, porque como tal foi querida por Deus” (ELLACURÍA, 2000c, 609) e manifestada historicamente na pessoa de Jesus Cristo. Nessa perspectiva, pode-se dizer que: a) “o primeiro aporte da salvação à história é a superação do pecado” e que b) “o homem novo e a terra nova são [...] o que a salvação há de trazer aos homens para que tudo seja reconciliado e definitivamente recapitulado e assim Deus seja tudo em todos e no todo” (ELLACURÍA, 2000c, 610).

D) Tradicionalmente a história foi concebida de duas formas: primeiro de forma *monista*: “explica sua unidade como processo diferenciador de uma única sustância” e, segundo, *dualista*: “nega a unidade essencial da história e sustenta ademais certo

paralelismo entre os sucessos salvíficos e os sucessos profanos” (ELLACURÍA, 2000c, 622).

A teologia da libertação de Ellacuría propõe uma superação dessas duas visões tradicionais, pois busca fazer uma teologia a partir da unidade da história e, para tal, ele fala de “uma unidade estrutural, na qual a diversidade qualitativa dos elementos é absolvida na unidade estrutural de sua realidade profunda” (ELLACURÍA, 2000c, 622). Ou seja, ainda que considerada certa divisão entre “natural” e “sobrenatural” estes devem ser vistos dentro de uma perspectiva de unidade da história, onde poderia dizer que “o natural é a natureza material e o sobrenatural é a história. A história é a sobrenaturalidade da natureza” (ELLACURÍA, 2000c, 627).

Disso resulta que a única história da salvação poderia ser chamada de “história da graça e do pecado” o que é “mais realista que afirmar a duplicidade de duas histórias, uma profana que se supõe puramente natural e uma história sagrada que se supõe puramente sobrenatural” (ELLACURÍA, 2000c, 623). A possibilidade está dada no que se refere a dividir a história em uma história do pecado e uma história da graça. Mas essa divisão pressupõe a “unidade real da história e a unidade real e indissolúvel de Deus e do homem nela” (ELLACURÍA, 2000b, 543).

A historicidade da salvação deve ser considerada a partir dessa unidade fundamental da história e é por isso que a historicidade da salvação tem uma importância singular na TdL, pois deve ser entendida como “teologia do reino de Deus” e não “há de se entender como uma teologia do político” como pensa C. Boff (ELLACURÍA, 2000b, 538-539). Além da importância singular, a TdL tem características especiais, pois o “lugar” teológico fundamental não é o político, mas “sua opção preferencial pelos pobres e de seu propósito para que as virtualidades do reino de Deus se ponham ao serviço da salvação histórica do homem” (ELLACURÍA, 2000b, 539).

O político tem sua importância nessa nova perspectiva, uma vez que pode perguntar pelo valor dos esforços humanos para a instauração do reino de Deus, ou seja, o valor salvífico dos atos humanos (Cf. ELLACURÍA, 2000b, 539). E isso não é uma questão puramente teórica, mas uma “questão real, que necessitará o uso de conceitos para ser resolvida teoricamente, porém não é primeira nem ultimamente uma questão puramente teórica” (ELLACURÍA, 2000b, 539). A politização é o fator fundamental no processo de secularização do mundo. A história tende a totalizar-se pela politização (ELLACURÍA, 2000a, 526). Por isso na TdL há uma valorização do político.

Assim, pode-se resumir os pontos fundamentais da TdL de Ellacuría no que diz respeito a problemática da historicidade da fé em seis pontos: 1. Não há duas histórias, mas uma unidade estrutural de história da salvação e história do mundo na única história de Deus (ELLACURÍA, 2000b, 574). 2. O problema é discernir o que há de natural e o que há de sobrenatural nessa “única história de Deus” (ELLACURÍA, 2000b, 575). Essa distinção na América Latina é mais entre graça e pecado. 3. A criação se torna, nessa perspectiva, a “plasmação *ad extra* da própria vida trinitária, uma plasmação livremente querida, porém da própria vida trinitária” (ELLACURÍA, 2000b, 578). Nesse sentido, “todo criado é uma forma limitada de ser Deus, e o homem, concretamente, é um pequeno Deus, porque é um absoluto relativo” (ELLACURÍA, 2000b, 579). 4. Necessário discernimento para ver o que há de graça e o que há de pecado “em uma determinada conjuntura histórica” (ELLACURÍA, 2000b, 581). 5. Procura se relacionar com o poder a partir da perspectiva do pobre na firme certeza de que “será Deus nos pobres que salvará a história” (ELLACURÍA, 2000b, 588). E, por fim, a busca de uma conscientização de que a espiritualidade da TdL é vivida como uma contemplação que se dá na ação, o que significa “aquela contemplação que se pode e se deve ter quando se atua” (ELLACURÍA, 2000b, 594).

## **2. Ambiguidade e insuficiências**

A análise desses autores no contexto do aporte rahneriano para a TdL é também uma oportunidade para apontar algumas ambiguidades e insuficiências na elaboração de Rahner. Isso não constitui um julgamento deste autor, o que não me seria possível fazer, mas apontar apenas algumas questões que, apesar da magistral elaboração teológica transcendental rahneriana, ficaram pendentes na sua reflexão.

Partindo dessas apresentações dos autores da TdL pode-se apontar uma ambiguidade e duas insuficiências da reflexão rahneriana. Por ambiguidade entende-se aqui o caráter contraditório que um pensamento pode assumir. E por insuficiência entende-se a não consideração, ou consideração insuficiente, de elementos fundamentais na elaboração teológica vista a partir de si mesma. A ambiguidade (A) é, no caso de Rahner, resquícios do dualismo e as insuficiências dizem respeito ao não desenvolvimento da dimensão histórico-social (B) do ser humano e a falta da perspectiva dos pobres (C).

### *a) Resquícos de dualismo*

Embora com o conceito de “existencial sobrenatural” Rahner tenha aberto a reflexão teológica para a perspectiva da historicidade da graça, o *como* essa historicidade deveria ser assumida no quefazer teológico não é desenvolvido por Rahner, o que constitui uma insuficiência, mas o pior é que ele ainda continua falando de uma história profana e de uma história da salvação (Cf. RAHNER, 2003, 110-126), o que é uma ambiguidade, posto que ele fale da superação do dualismo, contudo o mantém nas expressões e formulações. Ainda que a “a história da salvação aconteça na história do mundo” (RAHNER, 2003,110) e que “a teologia da história cristã-católica não pode dizer outra coisa, senão que a história da salvação acontece na história do mundo” (RAHNER, 2003, 111), Rahner sustenta que “a história da salvação é diferente da história profana” (RAHNER, 2003, 112). Essa diferença para Rahner não é material mais formal. “A história da salvação e a profana se distinguiriam somente como história julgada e sem julgar. Seriam formal e não materialmente distintas uma da outra” (RAHNER, 2003, 114).

Diante disso, a TdL representa uma forma de fazer teologia que supera esses resquícos de dualismo e portanto dão um passo a mais no fazer teológico. Isso porque a TdL mostra que não basta partir da unidade da história e mesmo do homem compreendido existencial, histórica e concretamente (Cf. GUTIÉRREZ, 2000, 125, 205), mas é preciso levar a sério no quefazer teológico e na vida a consequência fundamental dessa nossa visão: a vocação única do homem (GUTIÉRREZ, 2000, 128) realizada na única história, onde os fatos históricos adquirem valor salvífico (Cf. GUTIÉRREZ, 2000, 104-104). Isso exige uma abertura da teologia para o “mundo” de modo inaudito. Passa-se a ver o mundo com positividade, pois nele se dá elementos de salvação. Essa positividade se dá no fato de que a ação de Deus é além dos limites que as instituições humanas podem determinar. A teologia assume uma missão mais ampla que consiste em não apenas analisar dedutivamente as consequências de princípios ou mesmo construir novos princípios, mas, a partir da história de todos os povos, recolher os elementos de transcendência presente nos fatos históricos e confrontar com os elementos da revelação cristã, tendo nestes os critérios derradeiros para o reconhecimento do que há de divino nesses elementos históricos, mas também o que pode haver de idolatria nos mesmo. O fato é que, abrindo-se ao histórico a teologia colhe o necessário para ser de fato útil para a construção do Reino de Deus.

Certamente, isso tem implicações fundamentais na dogmática católica: os tratados da criação, cristologia, pneumatologia, eclesiologia, doutrina da graça e etc. são profundamente afetados por essa nova perspectiva unitária da história.

A criação assume o caráter histórico (Cf. GUTIÉRREZ, 2000, 206-208) e, portanto, aparece como algo que não é necessária, mas totalmente vinculada com o desejo de Deus. Seu fundamento está em uma vontade e em uma decisão de dar ser ao que não tinha ser. De modo que, se existe o ser e não antes o nada, isso é devido, fundamentalmente, à vontade criadora de Deus. A criação, assim, nunca está acabada porque está vinculada à essa vontade, que não é algo dado no princípio, mas algo permanente na manutenção da criação em seu ser. Nesse aspecto de inacabamento da criação o homem, situado na história, participante do ser criatura e ao mesmo tempo da autoconsciência histórica, assume um papel de co-criador na medida em que deve preservar a criação e transformá-la para o bem de todos.

A cristologia histórica ressalta não os aspectos de “consustância”, “pessoa-naturezas”, mas os aspectos práticos da vida e do discurso de Jesus pautados na instauração do reinado de Deus (Cf. ELLACURÍA, 2000c, 597). Este se opõe aos reinados do mundo em diversos sentidos e por isso é rejeitado pelos homens, sobretudo pelos poderosos. A atividade de Jesus é transformadora e exige de quem o segue colocar-se a serviço da construção desse Reino. Deter-se em uma cristologia substancialista é, de certo modo, aprovar a estrutura social tal como se encontra a serviço da exploração do homem pelo homem.

Em uma teologia feita a partir da história, a ação pneumatológica é vista nas ações que promovem a realização do Reino de Deus, consciente ou inconscientemente. Nos movimentos de libertação, na luta contra as desigualdades, na denúncia profética de ações injustas contra os mais pobres, no processo de conscientização das maiorias, nos protestos contra a corrupção, na indignação contra a violência e em tantas outras formas é possível ver a ação do Espírito de Deus na construção de uma humanidade mais justa e solidária, mais fraterna e tolerante. O Espírito é o princípio de transformação ativa da realidade e das consciências.

A Igreja assumindo seu caráter histórico e não olhando para si como *ahistórica* (Cf. ELLACURÍA, 2000a, 527) pode conscientemente assumir as contradições da história e tentar superá-las a partir da proposta evangélica e dos elementos fundamentais da sua Tradição, fazer com que o mundo seja transformado, por seu empenho nas causas humanas, pois estas também são suas. O isolamento da Igreja em si mesma e em uma

função “sobrenatural” a desvincula da exigência evangélica de ser anunciadora do Reino e pode torná-la uma *superestrutura* ideológica a serviço dos interesses escusos de um sistema de exploração.

A doutrina da graça, em sentido histórico, busca tratar da relação de Deus com o homem, não concebido como “natureza pura”, mas antes como é de fato: histórico, concreto, vivente. Contudo, abrir-se à história significa acolhê-la em suas contradições. Deus e o homem relacionam-se não como o Absoluto e o relativo, mas como um *Eu-tu* onde aquele que é inacessível, inalcançável, eterno, distante, etc., se faz acessível, alcançável, temporal, próximo, etc., para dar ao homem a possibilidade de ser como Deus. Entretanto, essa relação em uma perspectiva da TdL poderia ser melhor expressa por uma relação *Eu-nós*, ressaltando a relação de Deus com um povo, sobretudo um povo pobre. E assim o aspecto comunitário da graça é melhor desenvolvido na TdL.

A teologia rahneriana vai até o ponto de afirmar a unidade da história, mas não forja suficientemente categorias que permitam pensar a história em sua unidade fundamental. Isso talvez porque a teologia contemporânea europeia fica presa em uma relação com as ciências e a técnica (Cf. GUTIÉRREZ, 2000, 233) e não resalta suficientemente a consequência fundamental da compreensão histórica do homem ficando refém, de certo modo, do “paradigma da natureza” (ELLACURÍA, 2000c, 599). É claro que nessa nova visão a perspectiva é histórica. Assim o entendem De Lubac, Alfaro, Guardini, Rahner e outros que reforçam o caráter fundamental da história, como se teve oportunidade de ver mais acima. Entretanto, essa dimensão histórica do homem assumida na teologia não foi desenvolvida suficientemente.

De certo modo, poderia se objetar afirmando que a TdL mantém ainda certos dualismos, ao menos nos autores acima estudados, por tratar de categorias como fé-realidade social, fé-política (Cf. GUTIÉRREZ, 2000, 100). Contudo, essas categorias são afirmadas a partir do pressuposto fundamental, claro e distintamente assumido pela TdL que é a unidade da história. Talvez pudesse se falar de uma *dualidade*, se por esta se entende as relações que existem, na única história, entre Deus e o homem.

Em uma teologia que considere a dimensão histórica do homem como um dado fundamental, o político assume uma importância capital por ser o elemento necessário para a unidade da história, visto que é o processo de “autocriação” do homem (GUTIÉRREZ, 2000, 232). A graça atua não como realidade *extrínseca*, mas na atividade humana na qual, desde sempre, se dá o elemento divino, isso leva a uma valorização das atividades humanas “aos olhos da fé” (GUTIÉRREZ, 2000, 111). A

ação humana se torna princípio de libertação ou de opressão, colocando-se a favor ou contra a instauração do Reino de Deus. Assim, a fé está estritamente vinculada á política posto que a salvação “é, também, uma realidade intra-histórica” (GUTIÉRREZ, 2000, 204).

*b) Dimensão histórico-social*

Uma reflexão práxica da teologia faz perceber que a racionalidade humana “se fez razão política” (GUTIÉRREZ, 2000, 102). O homem não é o animal racional, mas um ser histórico responsável por sua autocriação através da dimensão política, que nesse sentido, medeia a relação entre criação e redenção (Cf. GUTIÉRREZ, 2000, 232). Pois, por ser histórica, a criação, a realidade, a existência, o ser humano, devem ser reassumidos em uma perspectiva política, como meio de autocriação, que leva a sociedade a ser transformada radicalmente em suas estruturas, se os critérios de transformação estiverem em conformidade com os valores e os princípios do Reino.

Outro elemento de importância basilar para se pensar a história teologicamente é a noção de práxis social como meio de transformação da realidade (GUTIÉRREZ, 2000, 213). E aqui está a demonstração da maior insuficiência da teologia rahneriana e europeia em geral, pois não basta dizer que o homem é histórico, se essa história em sua realização está marcada por injustiças, pecados, exploração do homem pelo homem, etc. A teologia rahneriana considera a história, mas sem tocar nos problemas fundamentais da mesma. A TdL considera o homem em uma história marcada pelos conflitos e pelas desigualdades, em um contexto de exploração do homem pelo homem, ou seja, pensa o homem histórico real e não um homem simplesmente histórico mas em uma noção de história ideal, que não abarca os conflitos efetivos da vida.

O problema clássico da relação natural-sobrenatural é posto na perspectiva da natureza e de uma cosmovisão articulada a partir de essências e não em uma perspectiva histórica, por esta ser considerada mutável e relativa, o que dificultava a sua assunção ao nível do ontológico. A teologia contemporânea percebeu que mesmo sem fazer parte de sua natureza, a história faz parte da essência concreta do homem, posto que nunca existiu um ser humano que não fosse histórico. Mas não percebeu que a própria racionalidade é histórica, situada, influenciada por mecanismos de ideologização. A racionalidade teológica não está fora dessa condição e, portanto, a suspeita ideológica é fundamental para uma libertação da teologia (Cf. SEGUNDO, 1978b, 12). Na

perspectiva histórica o “natural” deve ser visto como “natureza material” e o sobrenatural como a própria “história” (Cf. ELLACURÍA, 2000c, 627).

Assim, a TdL pensa que a condição histórica do homem só será plena quando todos os homens tiverem condições dignas de construir a própria história. Neste sentido, não basta dizer que o homem é histórico é preciso superar as contradições sociais históricas nas quais padecem os mais pobres (Cf. GUTIÉRREZ, 2000, 232-233). Por isso, que a perspectiva do pobre é a única capaz de levar a uma transformação da realidade histórica e não ajudar a manter o *status quo* (Cf. SEGUNDO, 1978b, 10).

Ainda com relação às insuficiências do pensamento rahneriano pode-se destacar o não desenvolvimento da dimensão histórico-social da graça. Os conceitos rahnerianos de *autocomunicação* (RAHNER, 1970,11), *disposição formal* (Cf. RAHNER, 1970, 13, 19, 21, 33), *existencial central e permanente* (Cf. RAHNER, 1970, 91) e o próprio conceito de *existencial sobrenatural* (Cf. RAHNER, 2004, 161), são conceitos que tratam da relação homem-Deus, em sentido transcendental, mas uma transcendentalidade vista em um horizonte *existencial*. Busca compreender a condição humana a partir de existenciais (*ser-com, ser-em, ser-si, ser-aberto ao transcendente*), mas ao mesmo tempo não aprofunda o aspecto histórico-social da graça e ver a relação Deus-homem mais em sentido ontológico transcendental que histórico-prático.

Rahner chega até o ponto de afirmar que a transcendentalidade do homem é sobrenaturalmente elevada na “autocomunicação de Deus que está dada previamente à liberdade do homem” (RAHNER, 2004, 160), ou seja, na condição da possibilidade da liberdade do homem já está dada desde sempre a autocomunicação de Deus. Esta se torna histórica na medida em que há um ser histórico chamado homem. Nesse sentido, a história “é em si transcendentalmente aberta e nessa transcendentalidade está já a presença, ao menos incoada, de Deus” (ELLACURÍA, 2000c, 604). Há aqui um elemento histórico que é determinante no pensamento de Rahner, contudo *como* o transcendente é captado e perceptível na história e nas relações sociais isso consiste verdadeiramente em uma insuficiência da teologia da graça rahneriana.

A TdL supera essa insuficiência da teologia de Rahner com o desenvolvimento de uma teologia elaborada a partir da dimensão histórico-social do ser humano. Neste sentido, o pensamento de Ellacuría pode ser tomado como base teórica para apontar a insuficiência do aporte rahneriano e da própria teologia contemporânea europeia.

A salvação é sempre situada, seja enquanto doação em Jesus de Nazaré seja como recepção nas culturas e povos diversos, portanto a salvação realiza-se sempre

historicamente (Cf. ELLACURÍA, 2000a, 530). É só a partir dessa salvação histórica que se pode esperar a salvação superior (Cf. ELLACURÍA, 2000a, 531). Assim, os feitos históricos assumem valor salvífico (Cf. ELLACURÍA, 2000b, 536) e constituem os elementos fundamentais para uma teologia do Reino de Deus (Cf. ELLACURÍA, 2000b, 539). Esses elementos históricos de valor salvífico têm como horizonte privilegiado para perceber a ação de Deus, tem como “lugar” teológico, aqueles que na história são tidos como não-história, os pobres, vítimas do pecado social e das estruturas nas quais a sociedade está edificada e que rejeita a realização do reinado de Deus porque tal realização implicaria na transformação radical das estruturas sociais.

A teologia nunca está alheia a essas questões prático-sociais, mesmo que seja a mais abstrata possível, pois talvez toda essa ideologização seja para legitimar, ainda que não afirme, as condições opressoras nas quais vivem a maior parte dos povos. Os interesses da prática sempre podem fazer desvios na produção teórica e esta pode se por a serviço de uma prática desviada (Cf. ELLACURÍA, 2000d, 236). Para corrigir tais desvios a TdL deve recorrer, necessária, mas não unicamente, à práxis, posto que a “verdade é verificável pela práxis” (ELLACURÍA, 2000d, 241). A TdL se ordena a uma práxis de libertação que se dá de modo histórico-transcendente de onde se pode e se deve tomar a verificação histórica como um critério necessário (Cf. ELLACURÍA, 2000d, 243). O lugar onde se verifica a realização do reino de Deus é fundamentalmente na opção preferencial pelos pobres na perspectiva de sua libertação (Cf. ELLACURÍA, 2000d, 244).

### *c) Perspectiva dos pobres*

A perspectiva dos pobres é um critério, de origem social e teológica, que permite constatar no fazer teológico e na realidade as relações que historicamente se configuraram como a exploração do homem pelo homem. A ordem justa da realidade e sua conseqüente interpretação não podem vir de quem legitima por seus discursos o *status quo* social, por isso que a perspectiva do pobre é a única capaz de levar a uma transformação social, pois são os pobres que estão imersos nos esquemas de exploração e degradação de sua existência em situações de risco constantes.

A transcendência não é apenas das condições de possibilidade do conhecimento e da vontade, como o aquém e o além das experiências e do conhecimento, mas o transcendente é histórico porque “há uma onipresença de Deus na história que, por

definição, é sempre divina”, é um “transcender ‘em’” (ELLACURÍA, 2000b, 542), enquanto negação de situações concretas de injustiça por meio de atividades afirmativas de oposição a essas injustas condições, o que leva à transformação social. Esse processo de transcendência é visto na superação da ordem injusta, mas também no estabelecimento de um horizonte prático que não permita o reestabelecimento dessa ordem de injustiça. Esse horizonte é a perspectiva dos pobres e a instauração do reinado de Deus.

A percepção histórico-social da situação de pobreza da maior parte da humanidade é o critério teórico para a instauração do Reino de Deus. Essa perspectiva está ausente na elaboração teológica de Karl Rahner, pois mesmo que o ser humano seja compreendido como aberto à história, esta história à qual a teologia europeia se abriu guarda resquícios do paradigma naturalístico, e se poderia dizer que é uma história incapaz de captar as contradições reais da existência. O histórico na perspectiva da TdL de Ellacuría é “aquilo passa a ser atualmente real em virtude de uma opção, seja esta posta por um sujeito individual, para si ou para os outros, seja posta por um sujeito social” (ELLACURÍA, 2000c, 602), ou seja, como “atualização opcional de possibilidades” (ELLACURÍA, 2000c, 606), de dois modos distintos um *peessoal* e outro *impessoal*, o primeiro diz respeito a relação individuais e o segundo a relações sociais (Cf. AQUINO JÚNIOR, 2010, 111).

No âmbito da reflexão teológica a história como “possibilidade fundamental da salvação” (ELLACURÍA, 2000c, 609) centra no histórico a perspectiva do quefazer teológico e por isso assume dois sujeitos da salvação: um passivo (a humanidade inteira) e outro ativo (Jesus Cristo). Perspectiva essa que conduz para além, ou para quem se preferir, do *monismo* (no qual o novo não existe, de modo que tudo deve permanecer como está) e do *dualismo* (no qual o reino de Deus não tem lugar aqui na terra já que é de uma ordem sobrenatural e assim aqui na terra ele não intervém e as condições sociais devem permanecer como estão) para uma perspectiva da realidade a partir da *unidade estrutural* da história. Não há duas histórias e todos estão na única história real, na qual Deus e homem coabitam. E dessa relação é que deve se buscar uma superação das desigualdades entre os homens, se se parte do princípio de fé evangélico de uma instauração do reino de Deus que se supõe ser um reino de justiça, de igualdade, de plena realização das potencialidades do ser humano e um dia a consumação eterna daquilo que se foi construindo aqui nas relações sociais, econômicas, políticas, afetivas, éticas, culturais, etc.

A perspectiva histórica deve ser interpretada não em uma relação natural-sobrenatural, mas em uma relação pecado-graça, uma vez que seja mais evidente para o povo latino-americano e também porque essa oposição conceitual de pecado-graça expressa melhor a realidade histórica marcada por ambos. O empenho cristão é buscar por todos os meios fazer a graça prevalecer sobre o pecado pessoal e social.

Essas duas insuficiências da elaboração rahneriana, a falta da perspectiva do pobre e um tratamento insuficiente da dimensão histórico-social do ser humano, mostram como um pensador mesmo com a competência de Rahner está sujeito aos condicionamentos de uma época e de problemas específicos de seu período. A TdL dá um grande passo que é fazer uma teologia a partir de uma história real e concreta, intuída por Rahner e por outros pensadores europeus, mas não desenvolvida por eles. É a TdL que legítima e autenticamente desenvolve uma teologia a partir da superação dos dualismos que se estabeleceram na produção teológica ocidental. Eis o caráter de novidade da TdL. Mas também, um de seus maiores desafios, posto que fez teologia achando que a superação da dicotomia da história era um ponto pacífico na Igreja o que, na verdade, ainda não é. À volta ao ser humano, realizada pela teologia, ainda encontra muitas acusações e dessas padecem Rahner, o concílio Vaticano II, a TdL, que é a acusação de imanentismo historicista (Cf. AQUINO JÚNIOR, 2016, 262), antropocentrismo, etc. “A teologia da libertação seguiu como se aquela volta tivesse tido lugar e tivesse sido aceita pela Igreja inteira e, de um modo especial, pela hierarquia que a havia afirmado por uma absoluta maioria” (SEGUNDO, 1993, 219). Esse é um desafio como qual a TdL ainda tem que se enfrentar.

## Considerações finais

A problemática do natural-sobrenatural foi se mostrando, nestas páginas, como uma problemática de relevância fundamental para se compreender a teologia de Karl Rahner. Mas também se pode perceber no avançar das linhas que a história da teologia está marcada por esta problemática. Desde a Idade Média, quando se definiu os termos fundamentais da questão, até os tempos contemporâneos, com as discussões da primeira metade do século na Europa e com as discussões da segunda metade do século na formulação da TdL, vê-se que a problemática da relação natural-sobrenatural tem sua relevância para a teologia hodierna.

A importância da problemática aqui abordada, além de sua contribuição para a reflexão teológica, tem um aporte significativo para a formação do pensamento moderno e contemporâneo. Com a compreensão da graça como *extrínseca* o próprio pensamento teológico deu margem para o desenvolvimento de uma compreensão de ser humano totalmente desvinculado de uma relação com Deus. De modo que esta problemática pode ser aprofundada também em seus aspectos filosóficos com o intuito de demonstrar como a mentalidade secularizada está profundamente marcada, em sua história, por uma reflexão teológica dualista.

Os esforços de Rahner no diálogo com filosofia moderna e contemporânea é uma tentativa de superação dos dualismos sedimentados na reflexão teológica. O “existencial sobrenatural” é o resultado ao qual chega Rahner nesse diálogo com a filosofia e a teologia contemporânea, portanto, um conceito que trás em si uma unidade fundamental entre Deus e o homem e uma tentativa de superação do *extrinsecismo* da graça. Deus não se doa ao ser humano em “coisas”, mas na possibilidade de todas as realidades. O homem desde sempre se encontra lançado na possibilidade de conhecer e amar e essa possibilidade que lhe constitui a abertura originária só é possível no horizonte do ser absoluto que nunca se deixa abarcar diretamente, mas que, em estado de retirada permanente, atrai o ser finito para a imensidão de seu mistério e de seu ser.

Uma problemática como essa da relação natural-sobrenatural possibilita, além dessa visão antropológica inserida na dimensão da abertura ao absoluto e do diálogo entre filosofia e teologia, um olhar mais aguçado para perceber como na vida cristã, na liturgia, na mentalidade, na catequese, na ação pastoral e em todos os âmbitos da vida

cristã há uma forte presença do dualismo. Uma proposta para a reflexão teológica é o modo de fazer teologia da TdL que já parte da unidade da história, o que é um modo de superação do dualismo. Esse é um elemento de profunda positividade nas elaborações da TdL, como foram esboçadas no terceiro capítulo. A contribuição da TdL representa o que há de mais significativo nos últimos anos para a problemática da relação entre salvação e história, ainda que não use mais os termos natural-sobrenatural, posto que estão ligados à uma tradição profundamente dualista.

Contudo, levanta-se do século quinto um desafio para a teologia contemporânea que consiste em pensar a unidade do natural e do sobrenatural a partir de uma cristologia calcedoniana na qual Cristo é reconhecido “em duas naturezas, sem confusão, sem divisão, sem separação, não sendo de modo algum anulada a diferença das naturezas por causa da sua união, mas pelo contrário salvaguardando a propriedade de cada uma das naturezas e concorrendo numa só pessoa e numa só hipóstase” (DH 302). Esta perspectiva deveria se tornar um princípio metodológico para o que fazer teológico, posto que guarda a certeza das duas naturezas na unidade da única pessoa.

Estas suposições assumem mais o caráter de elucubrações de quem termina um trabalho sobre a relação natural-sobrenatural em Rahner no desejo de ir mais adiante, pois a problemática permite diferentes abordagens e aproximações. Que o Espírito que conduz a Esposa na única história da salvação, possa instruí-la para erradicar de si todo dualismo que a torna refém de suas próprias elaborações.

## Bibliografia

### Bibliografia principal

RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé.** São Paulo, Paulus, 2004.

RAHNER, Karl. Possibilidade de uma concepção escolástica da graça incriada. In.

RAHNER, Karl. **O homem e a graça.** São Paulo, Paulinas, 1970.

RAHNER, Karl. Natureza e graça. In.: RAHNER, Karl. **O homem e a graça.** São Paulo, Paulinas, 1970.

RAHNER, Karl. Relação entre natureza e graça. In.: RAHNER, Karl. **O homem e a graça.** São Paulo, Paulinas, 1970.

RAHNER, Karl. **Oyentes de la palabra:** fundamentos para uma filosofia de la religión. Barcelona, Herder, 2009.

RAHNER, Karl. **Escritos de teología.** Vol. I. Madrid, ediciones cristiandad, 2000.

RAHNER, Karl. **Escritos de teología.** Vol. III. Madrid, ediciones cristiandad, 2002a.

RAHNER, Karl. **Escritos de teología.** Vol. IV. Madrid, ediciones cristiandad, 2002b.

RAHNER, Karl. **Escritos de teología.** Vol. V. Madrid, ediciones cristiandad, 2003.

RAHNER, Karl. **Escritos de teología.** Vol. VI. Madrid, ediciones cristiandad, 2007.

RAHNER, Karl. **Espírito en el mundo:** metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino. Barcelona, Herder, 1963.

## **Bibliografia complementar**

AQUINO JUNIOR, Francisco de. Questões fundamentais de teologia da libertação. In. **Perspectiva teológica: Teologia e libertação**. v. 48, n. 2, p. 245-268, Mai./Ago. 2016.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. **A teologia como intelecção do reinado de Deus: o método da teologia da libertação segundo Ignacio Ellacuría**. São Paulo, Loyola, 2010.

AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. Vol. II. São Paulo, Loyola, 2002.

AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. Vol. III. São Paulo, Loyola, 2009.

AQUINO, Tomás de. **Comentário à metafísica de Aristóteles I-IV**. Vol. I. Campinas, vide editorial, 2016.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo, Loyola, 2002.

AUER, Johann. **El Evangelio de la gracia**. Barcelona, Herder, 1975.

BOFF, Leonardo. **Graça e experiência humana**. Petrópolis, vozes, 2012.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Um Deus para ser amado. Algumas reflexões sobre a doutrina trinitária de Karl Rahner. In. OLIVEIRA, Pedro Rubens F. de. PAUL, Claudio. **Karl Rahner em perspectiva**. São Paulo, Loyola, 2004.

CORETH, Emerich. **Deus no pensamento filosófico**. São Paulo, Loyola, 2009.

DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo, Paulinas, Loyola, 2007.

DE LUBAC, Henri. **Surnaturel: études historiques**. Paris, Aubier, 1946.

DE LUBAC, Henri. **Le mystère du surnaturel**. Paris, Aubier, 1965.

DE LUBAC, Henri. Le mystère du surnaturel. In. MORALI, Ilaria. **Henri de Lubac**. São Paulo, Loyola, 2006, pp. 87-126.

ELLACURÍA, Ignacio. Historicidad de la salvación: historia da salvación y salvación em la historia. In. **Escritos teológicos**. Vol. I. El Salvador, UCA ediciones, 2000a.

ELLACURÍA, Ignacio. Historicidad de la salvación cristiana **Escritos teológicos**. Vol. I. El Salvador, UCA ediciones, 2000b.

ELLACURÍA, Ignacio. Historia de la salvación. **Escritos teológicos**. Vol. I. El Salvador, UCA ediciones, 2000c.

ELLACURÍA, Ignacio. Relación teoría y praxis em la teología de la liberación. **Escritos teológicos**. Vol. I. El Salvador, UCA ediciones, 2000d.

FLICK, Maurizio; ALSZEGHY, Zoltan. **Il vangelo della grazia**: un trattato dogmatico. Roma, editrice fiorentina, 1964.

GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**. São Paulo, Loyola, 2012.

GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

GUARDINI, Romano. **Liberdade, graça e destino**. Lisboa, editorial aster, 1958.

GUARDINI, Romano. **O mundo e a pessoa**. Lisboa, gráfica imperial, 1963.

GUARDINI, Romano. **O fim da Idade Moderna**. Lisboa, edições 70, 1995.

GUARDINI, Romano. **La esencia del cristianismo**: una ética para nuestro tiempo. Madrid, ediciones cristanidade, 2007.

GRESHAKE, Gisbert. O homem e a salvação de Deus. In.: NEUFELD, Karl H. Problemas e perspectivas de **Teologia dogmática**. São Paulo, Loyola, 1993.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da libertação: perspectivas.** São Paulo, Loyola, 2000.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **A verdade vos libertará: confrontos.** São Paulo, Loyola, 2000b.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo.** Petrópolis, vozes, 2006.

LADARIA, Luis F. **introdução à antropologia teológica.** São Paulo, Loyola, 1998.

LADARIA, Luis F. **Teologia del pecado original y de la gracia: antropología teológica especial.** Madrid, biblioteca de autores cristianos, 2007.

LADARIA, Luis F. Natural e sobrenatural. In: SESBOÜÉ, Bernard. **O homem e sua salvação: séculos V-XVII.** São Paulo, Loyola, 2013.

LAVALL, Luciano Campos. A afirmação de “Deus Pai” na teologia rahneriana. In: OLIVEIRA, Pedro Rubens F. de. PAUL, Claudio. **Karl Rahner em perspectiva.** São Paulo, Loyola, 2004.

LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa.** Petrópolis, Vozes, 2011.

LIMA VAZ, Henrique C. **Escritos de filosofia I: problemas de fronteira.** São Paulo, Loyola, 1998.

LIMA VAZ, Henrique C. **Raízes da modernidade.** São Paulo, Loyola, 2002.

MIRANDA, Mario de França. **A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça.** São Paulo, Loyola, 2004.

MIRANDA, Mario de França. Karl Rahner: da experiência de Deus à teologia. In: OLIVEIRA, Pedro Rubens F. de. TABORDA, Francisco. **Karl Rahner 100 anos: teologia, filosofia e experiência espiritual.** São Paulo, Loyola, 2005.

MUSCHALEK, Georg. Criação e aliança como problema de natureza e graça. In: FEINER, Johannes; LÖRER, Magnus. **Mysterium salutis**: compêndio de dogmática histórico-salvífica vol. II/2. Petrópolis, vozes, 1972.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Filosofia transcendental e religião**: ensaio sobre a filosofia da religião em Karl Rahner. São Paulo, Loyola, 1984.

PEÑA, Juan L. Ruiz de la. **O dom de Deus**: antropologia teológica. Petrópolis, vozes, 1997.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Petrópolis, vozes, 2015.

VORGRIMLER, Herbert. **Karl Rahner**: experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento. São Paulo, Paulinas, 2006.

SAYÉS, José Antonio. **La esencia del cristianismo**: diálogo con K. Rahner y H. U. Von Balthasar. Madrid, ediciones cristiandad, 2005.

SANNA, Ignazio. **Karl Rahner**. São Paulo, Loyola, 2004.

SCANNONE, Juan Carlos. Teologia da libertação: caracterização, correntes, etapas. In: NEUFELD, Karl H. **Problemas e perspectivas de teologia dogmática**. São Paulo, Loyola, 1993.

SEGUNDO, Juan Luis. **Que mundo? Que homem? Que Deus?** São Paulo, paulinas, 1995.

SEGUNDO, Juan Luis. **Teologia aberta para leigo adulto**: 1. Essa comunidade chamada Igreja. São Paulo, Loyola, 1978.

SEGUNDO, Juan Luis. **Teologia aberta para o leigo adulto**: 2. Graça e condição humana. São Paulo, Loyola, 1987.

SEGUNDO, Juan Luis. **Libertação da teologia**. São Paulo, Loyola, 1978b.

SEGUNDO, Juan Luis. Críticas e autocríticas da teologia da libertação. In. COMBLIN, J; FAUS, José I. González; SOBRINO, Jon. **Cambio social y pensamiento Cristiano em América latina**. Madrid, Trotta, 1993.

SESBOÛE, Bernard. **Karl Rahner**: itinerário teológico. São Paulo, Loyola, 2004.

WEGER, Karl-Heinz. **Karl Rahner**: uma introdução ao pensamento teológico. São Paulo, Loyola, 1981.

TABORDA, Francisco. Mistério – símbolo – mistério: ensaio de compreensão da lógica interna da teologia de Karl Rahner. In. OLIVEIRA, Pedro Rubens F. de. TABORDA, Francisco. **Karl Rahner 100 anos**: teologia, filosofia e experiência espiritual. São Paulo, Loyola, 2005.

TABORDA, Francisco. Ouvinte da palavra: introdução a sua leitura. In. OLIVEIRA, Pedro Rubens F. de. TABORDA, Francisco. **Karl Rahner 100 anos**: teologia, filosofia e experiência espiritual. São Paulo, Loyola, 2005.