

# Relação entre Natureza e Graça – Breve apresentação histórica

## Relationship between Nature and Grace – Brief historical presentation

*Matheus Bernardes\**

**Resumo:** A relação natureza e graça tem sido objeto de estudo de muitos teólogos. Ainda não se pode afirmar que exista uma compreensão total do tema; permanece tema aberto para a reflexão teológica. A breve apresentação que se segue trata somente das reflexões principais que surgiram na história do estudo antropológico-teológico: as contribuições de Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino, a controvérsia sobre o estado da natureza pura, os desvios do agostinismo e do tomismo e os estudos dos séculos XIX e XX sobre o tema, especialmente o pensamento de Henri De Lubac. Não pôde deixar de lado toda a reflexão que nasce do giro teológico pós-conciliar, especialmente a partir da Constituição Pastoral *Gaudium et spes* e a consideração do ser humano concreto e sua história de vida em relação com Aquele que é o rosto da graça, Jesus Cristo.

**Palavras-chave:** Graça; Natureza; Humano; Jesus Cristo; Agostinismo; Tomismo.

**Abstract:** The relationship nature and grace has been studied by many theologians. Yet we can not say that there is a full understanding of the subject; remains open theme for theological reflection. The brief presentation that follows deals only major considerations that arose in the history of anthropological and theological study: the contributions of Augustine of Hippo and Thomas Aquinas, the controversy over the state of pure nature, deviations from Augustinism

---

\* Mestre em Teologia Sistemática com acento em Antropologia Teológica atuando na Arquidiocese de Campinas. E-mail: [pe.matheusbernardes@gmail.com](mailto:pe.matheusbernardes@gmail.com)

and Thomism and studies of the nineteenth and twentieth centuries on the subject, especially the thought of Henri de Lubac. He could not put aside all the reflection born of the post-conciliar theological spin, particularly from the Pastoral Constitution *Gaudium et Spes* and the consideration of the concrete human being and his life story in relation to the One who is the face of grace, Jesus Christ.

**Key-words:** Grace; Nature; Human; Jesus Christ; Augustinism; Thomism.

É conveniente iniciar esta reflexão afirmando que o estudo da relação entre natureza e graça, ou entre o natural e o “sobrenatural” é um tema complexo, que toca diretamente a própria constituição do ser humano e sua condição de “ser no mundo”.<sup>1</sup>

Entretanto, a problemática não foi objeto direto da reflexão dos autores do Novo Testamento. Ainda que se ocupe amplamente o tema da graça de Cristo, Paulo não explicita relação entre a natureza e a graça em seus escritos. Sua ocupação central é a inserção do ser humano no Mistério de Cristo mediante a justificação que foi por Ele conquistada. A vida em Cristo é um dom, uma graça, no sentido mais estrito da palavra.<sup>2</sup>

## 1. A relação natureza e graça de Agostinho de Hipona a Tomás de Aquino

Passando aos autores dos primeiros séculos do cristianismo, verifica-se no pensamento de alguns Padres a tensão entre a constituição do ser humano e o caráter gratuito e transcendente da perfeição para a qual é chamado. Para Irineu de Lião, por exemplo, o ser humano não é perfeito enquanto não recebe o dom do Espírito.

O ser humano é criado por Deus, que também lhe dá a plenitude de seus dons. Assim a condição de criatura e o fato de ser destinatário dos dons divinos produzem uma tensão: o destino do ser humano é

---

<sup>1</sup> Cf. GS 22.

<sup>2</sup> Cf. SESBOÛÈ, B., LADARIA, L., et al., *História dos Dogmas: o homem e sua salvação* (Tomo II), 1ª Edição, São Paulo: Ed. Loyola, 2003, p. 314-316.

a configuração com Cristo, o que se tornou possível porque o Filho assumiu a condição humana.

Clemente de Alexandria distingue a filiação de Jesus, que lhe corresponde por “natureza”, e a do ser humano, fundamentada na livre vontade de Deus. Orígenes de Alexandria conhece uma distinção semelhante: Jesus é Filho por natureza e não por adoção. Fala-se, nos primeiros séculos cristãos, da natureza do ser humano e do que a ultrapassa.

### 1.1. Natureza e graça no pensamento de Agostinho de Hipona

No contexto da controvérsia pelagiana,<sup>3</sup> se encontra o pensamento de Agostinho de Hipona sobre a graça.<sup>4</sup> Reagindo energicamente contra as afirmações de Pelágio, ele reconhece um duplo plano na relação com Deus: aquele que corresponde à sua condição de criatura, em virtude do qual é seu servo, e aquele que corresponde à filiação pela graça:

Reconhecendo, portanto, a nossa condição (embora já sejamos filhos pela graça, somos servos enquanto criaturas, porque todo o criado serve a Deus).<sup>5</sup>

Por um lado, Deus criou o ser humano, mas, por outro, o gerou para que fosse seu filho. Há dois aspectos da obra de Deus na pessoa humana: o primeiro corresponde à “natureza”, o segundo, à “graça”. Mas a natureza humana e o dom de Deus não se opõem. Há entre eles, em sua grande diferença, uma íntima harmonia.

É conhecida a afirmação do primeiro parágrafo das Confissões: *“Tu o incitas para que sinta prazer em louvar-te, fizeste-nos para ti e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti”*.<sup>6</sup> O ser humano, finito por natureza, atinge sua plenitude só no Infinito. A

<sup>3</sup> Cf. MEIS, A., *Antropología Teológica: acercamientos a la paradoja del hombre*, 2ª Edição, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1998, p. 333-336.

<sup>4</sup> Cf. SESBOÛÈ, B., LADARIA, L., et. al., Op. cit., p. 314-316.

<sup>5</sup> AGOSTINHO DE HIPONA, *Comentários aos Salmos* 122,5, 1ª Edição, São Paulo: Ed. Paulus, 1998, p. 599.

<sup>6</sup> AGOSTINHO DE HIPONA, *Confissões* I,1,1, 10ª Edição, São Paulo: Ed. Paulus, 1984, p. 15.

tensão entre sua natureza e seu destino em Deus encontra-se, assim, claramente expresso.

A pessoa humana recebeu de Deus os bens naturais, a estrutura do seu ser, a vida, os sentidos, o espírito. Esses bens, mesmo enfraquecidos, permanecem, depois do pecado, quando o ser humano perdeu a graça.<sup>7</sup> Esta distinção é importante. Agostinho reconhece, então, certo quadro da natureza que está integrado na história concreta marcada pelo dom inicial da graça de Deus e pelo pecado humano. Distingue os dons que o ser humano recebe em decorrência da criação e os que Deus lhe outorga por uma gratuidade superior.

Agostinho não refletiu, diretamente, sobre uma ordem natural hipotética, diferente da ordem da graça em que o ser humano se encontra atualmente. Nessa situação concreta, ele é, todavia, um ser paradoxal: somente em Deus pode chegar à plenitude de seus desejos, mas não os pode procurar sem Deus.

## 1.2. A reflexão teológica durante a Idade Média

A distinção entre “bens naturais”, que correspondem ao ser humano em razão de sua criação e não se perdem pelo pecado, e a “graça”, a amizade com Deus que o pecado destruiu, irá se manter com diferentes nuances e dará lugar às distinções ulteriores entre a natureza e a graça.<sup>8</sup> Refletir-se-á de modo cada vez mais explícito sobre as duas ordens de “gratuidade”, que são a criação e a amizade com Deus, presente divino a que a criatura humana jamais pode aspirar.

Na primeira metade do século XII, já se propõe uma síntese bastante clara: há uma dupla ordem de gratuidade, mas Deus é a única finalidade da criatura humana. O que o ser humano faz por natureza não o leva a Deus, mas somente as virtudes que Deus infunde nele.

Anselmo de Cantuária, alguns anos antes, estava certo de que a finalidade pela qual Deus criara as criaturas racionais era fazê-las fruir de Si mesmo. O autor insinua igualmente a distinção entre os dons naturais e os dons gratuitos: os filhos devem ser restituídos

---

<sup>7</sup> Cf. AGOSTINHO DE HIPONA, *De natura et gratia* (Natureza e graça) in: *A Graça I*, 1ª Edição, São Paulo: Ed. Paulus, 1999, p. 114.

<sup>8</sup> Cf. SESBOÛÈ, B., LADARIA, L., et. al., Op. cit., p. 316-319.

gratuitamente ao estado de justiça que os pais perderam? De novo, a questão da natureza e da graça cristalizou-se em torno da questão do estado original e dos bens perdidos pelo pecado.

No pensamento de Pedro Lombardo, o ser humano no primeiro instante da criação recebeu duas “graças”: a da criação em si e a da ajuda espiritual para obter a vida eterna, que não se pode alcançar somente com a primeira. Há, portanto, dois níveis de gratuidade e de graça. O primeiro é geral e se aplica a tudo o que é dado gratuitamente e sem mérito. É evidente que a criação é gratuita e que o ser humano não tem nenhum direito sobre os bens naturais que Deus lhe dá. Mas existe um segundo nível específico, ao qual corresponde mais propriamente o nome da graça: a capacidade de fazer o bem que leva diretamente ao fim da existência humana, ou seja, à vida eterna.

Boaventura resumiu com clareza as idéias de seus predecessores:

O primeiro princípio criador, em sua soberana benevolência, fez o espírito racional capaz da beatitude eterna. O princípio reparador restaurou para a salvação essa capacidade que se tornara caduca pelo pecado. Ora, a beatitude eterna consiste na posse do soberano Bem. Esse Bem é Deus mesmo, Bem infinitamente superior ao mais eminente serviço humano. Nenhum homem é digno de se aproximar desse Bem soberano, que transcende todos os limites da natureza, a menos que Deus, em sua condescendência, o eleve acima dele mesmo.<sup>9</sup>

Que o único fim do ser humano seja Deus é claro desde o *Comentário sobre as Sentenças*.<sup>10</sup> 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. Parece que Boaventura não fala de outro fim do ser humano. A propósito do estado original e da situação do ser humano após o pecado, encontra-se também a distinção habitual entre o que corresponde à natureza e o que corresponde à graça. À natureza

---

<sup>9</sup> BOAVENTURA, *Breviloquium* 5,1,3; vol. 5, p. 29-30, *apud* SESBOÛÈ, B., LADARIA, L., et al., *Op. cit.*, p. 318.

<sup>10</sup> Cf. BOAVENTURA, *Commentarium Sententiarum Petri Lombardi* II, d.19, a.1, q.1, 1ª Edição, Grottaferrata: Ed. Quaracchi, 1971, p. 460.

se opõe, pois, a gratuidade que Deus presenteou desde o primeiro instante e que foi entregue à humanidade pela obra de Jesus Cristo.

### 1.3. Tomás de Aquino: o desejo natural de ver Deus

Nas obras de Tomás de Aquino, as idéias acima apresentadas, dispersas em seus predecessores, encontraram uma sistematização mais ampla.<sup>11</sup> O autor conhecia a distinção entre as perfeições que são “devidas” à natureza e as que são completamente gratuitas, ou seja, que não são devidas nem à natureza nem ao mérito.

Em muitos de seus escritos, o Doutor Angélico afirma que o ser humano está tomado por um desejo natural de ver Deus face a face – ponto que toca numa questão importante para as épocas posteriores – e diz que a perfeita beatitude só se atinge nessa visão. Na *Suma contra os gentios*, já aparece esta doutrina: a última beatitude do ser humano não consiste senão na contemplação de Deus.<sup>12</sup> A explicação desse fato é de todas as criaturas, inclusive as que não são dotadas de intelecto, estão ordenadas a Deus como ao seu fim último. Todas chegam a esse fim, pois participam de certo modo de sua semelhança. As criaturas racionais atingem esse fim de um modo especial, ou seja, por sua própria operação, tendo um entendimento de Deus.

Doutrina semelhante é encontrada na *Suma teológica*; ali, se afirma que a beatitude última do ser humano consiste na mais alta operação que é a operação intelectual. Se o intelecto criado não pode jamais ver a essência de Deus, se conclui que: ou jamais alcançará a beatitude ou sua beatitude consistirá em um fim distinto a Deus, o que é contrário à fé.<sup>13</sup> Só Deus pode dar ao ser humano a beatitude última, visto que Ele é, para Si mesmo, essa plena beatitude, pois repousa somente em si.

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, será a sua perfeição na

<sup>11</sup> Cf. SESBOÛÈ, B., LADARIA, L., et. al., Op. cit., p. 319-324.

<sup>12</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os gentios*, III,37, 1ª Edição, Porto Alegre: Pontifícia Universidade do Rio Grande do Sul, 1996, p. 435.

<sup>13</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* Ia q.12, a.1, Op. cit., p. 161.

união com Deus como seu objeto e só nisto consiste a bem-aventurança do homem, como acima foi dito.<sup>14</sup>

O intelecto humano é, portanto, capaz desse conhecimento direto de Deus, da visão de Deus. E não somente é capaz de ter essa visão, mas a deseja como a única que lhe pode dar a plena beatitude. Somente Deus é a verdade por essência, e somente sua contemplação torna o ser humano perfeitamente feliz.

Entretanto, esse desejo de ver Deus tem uma característica muito especial: não pode ser atingido pelas forças naturais do ser humano. Sem dúvida, existe aqui um paradoxo. O ser humano deseja algo que só pode obter com a ajuda da graça. Já na *Suma contra os gentios* é claramente dito que a visão de Deus pela essência divina corresponde somente à natureza divina. Qualquer outra substância intelectual não pode chegar a esse conhecimento se o próprio Deus não a conduz a Si.<sup>15</sup>

A *Suma teológica*, por sua parte, insiste ainda mais sobre o mesmo tema. Somente porque Deus se une por sua graça ao intelecto criado, é que este pode vê-lo em sua essência. É a mesma essência de Deus que se torna a forma inteligível do intelecto, quando este vê a Deus em sua essência. É preciso, pois, 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. Será que isso significa uma fraqueza ou uma imperfeição da natureza humana, que não pode, por si só, chegar ao que deseja? O Aquinate afirmará que é justamente o contrário.

A finalidade de todas as criaturas, como já se mencionou, é o próprio Deus. Ora, somente a natureza racional pode chegar plenamente a esse fim e conseguir o Bem perfeito, ainda que tenha necessidade do auxílio divino para isso. A natureza racional está, pois, numa condição superior e mais digna do que as demais criaturas, as irracionais, que não podem, de modo algum, chegar a esse bem perfeito.

Deve-se dizer que é de mais nobre condição a natureza que pode conseguir o bem perfeito, embora precise de auxílio exterior para

<sup>14</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* Ia-IIae, q.3, a.8., Op. cit., p. 78.

<sup>15</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os gentios*, III,52, Op. cit., p. 466-467.

tal, do que a natureza que não pode conseguir o bem perfeito, mas que consegue algum bem imperfeito, embora para tal não necessite auxílio exterior.<sup>16</sup>

Por conseguinte, o ser humano só atinge sua plenitude em Deus, mas essa plenitude é um dom que ele recebe pela graça. Somente a Deus, não à criatura, corresponde naturalmente a beatitude perfeita. A condição paradoxal do ser humano se manifesta também pelo fato de que essa visão de Deus é, de um lado, superior à natureza da alma racional, pois esta não a pode alcançar por suas próprias forças, mas, de outro, é conforme a sua natureza, porque a alma é capaz de ver Deus, uma vez que foi criada à sua imagem e semelhança.

## 2. A relação natureza e graça do século XIV ao período pós-tridentino

Não foi fácil manter o equilíbrio dos grandes autores da escolástica. Quando se começa a especular sobre o que corresponderia à natureza em si mesma, abre-se um caminho em que o dom da graça é considerado uma adjunção a um ser, o qual seria consistente nos limites de sua natureza. A ordenação à visão de Deus deixa de fazer parte da definição do ser humano. Por isso, não é de estranhar que, nos séculos XIV e XV, a afirmação do desejo natural de ver Deus deixe de ser unânime.

### 2.1. Caetano de Vio e a dupla finalidade do ser humano

Caetano de Vio, autor católico do século XVI, baseia-se no fato, reconhecido por todos, 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 à criatura racional a possibilidade de chegar à visão divina.<sup>17</sup> Para isso, Ele concede à criatura a possibilidade da

<sup>16</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* IaIIae, q.5, a.5, ad.2, Op. cit., p. 105.

<sup>17</sup> Cf. SESBOÛÈ, B., LADARIA, L., et. al., Op. cit., p. 328-331.



fruição perfeita, dando-lhe, por graça, o que ela não podia obter por natureza. Deriva daí uma dupla ordem entre os seres criados existentes: a ordem da natureza e a da graça.

A ordem natural equivale ao “devido” à criatura, nos termos que já se conhece; a ordem sobrenatural, ao que nas criaturas está acima do que se lhe deve. Nesse sentido, “sobrenatural” equivale a “gratuito”. Caetano de Vio segue, nesse ponto, a doutrina de Tomás de Aquino.

Para compreender o que é a graça, é preciso referi-la à natureza divina: concretamente, a graça faz que os seres humanos, criados à imagem e semelhança de Deus, sejam também irmãos de Jesus Cristo, que é o Filho de Deus por natureza. Igualmente, a luz da glória (*lumen gloriae*), que dá a possibilidade de ver Deus na vida eterna, é também de ordem divina. Tanto a graça como a luz da glória ultrapassam a capacidade da natureza criada e são “sobrenaturais”, no sentido estrito.

O fim último do ser humano, a visão de Deus, é, portanto, sobrenatural. Por essa razão, ela não pode ser conhecida naturalmente. Na natureza não se dá um desejo do sobrenatural; não há desejo da visão de Deus, porque o apetite natural não pode ir além do que é capaz atingir naturalmente.<sup>18</sup> Na natureza humana existe, sim, a capacidade de receber as perfeições sobrenaturais, mas essa capacidade, que é somente passiva, não é acompanhada de nenhuma inclinação a respeito delas.

Uma inclinação natural que não possa ser realizada pelas forças naturais se torna, para Caetano de Vio, uma contradição: a dimensão sobrenatural do objeto do desejo tornar-se-ia um compromisso. Assim, o ser humano deseja somente o conhecimento de Deus que pode alcançar com suas forças naturais. Essa posse e conhecimento são suficientes para satisfazer seu desejo de beatitude, sem que lhe seja necessário chegar à visão perfeita. É claro, de outro modo, que a plena beatitude se encontra conforme tal visão, mas nada faz desejá-la.

Existe, portanto, no ser humano, apenas um “poder obediencial”, ou seja, uma capacidade de receber o dom de Deus. Essa capacidade

---

<sup>18</sup> Cf. ALFARO, J., *Lo Natural y lo sobrenatural*, 1ª Edição, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1952, p. 286-292.

não significa apenas a ausência da impossibilidade de receber esse dom, mas também uma capacidade positiva de elevação sobrenatural.

Para conciliar sua própria teoria com os textos de seu mestre Tomás de Aquino, os quais afirmam o desejo natural de ver Deus, Caetano de Vio introduz uma distinção que, mais tarde, terá graves consequências. A criatura racional pode ser considerada com base em dois pontos de vista: segundo o que ela é em si mesma e segundo sua ordenação à beatitude. O ser humano, em si mesmo, não deseja naturalmente a visão de Deus. Contudo, conforme o segundo ponto de vista, ele deseja naturalmente a visão, uma vez conhecida, pela revelação, a graça e a glória. Daí, a conclusão:

Mesmo se no homem tomado absolutamente não se encontra o desejo natural desse tipo, [esse desejo] é, apesar de tudo, natural no homem ordenado pela divina providência a essa pátria.<sup>19</sup>

Note-se o passo dado por Caetano de Vio com essa definição: há uma distinção do ser humano considerado em si mesmo e outra do ser humano que pode ser chamado de “histórico”, o único que existe ordenado por Deus à visão beatífica. O autor começa a mencionar o ser humano segundo sua natureza, ao fazer abstração do fim que Deus lhe deu. Acrescenta que não é esse ser humano em si que Tomás de Aquino considera, porque, como teólogo, deve tratar todas as coisas segundo a revelação de Deus.

O desejo genérico da beatitude “natural” implica o conhecimento de Deus, que se pode obter pelas forças naturais. Essa beatitude é “perfeita” em sua ordem e, segundo a opinião de Caetano de Vio, vai além desta vida, pois ele diz expressamente que é a beatitude da “alma separada”. Entre o fim último do ser humano elevado à ordem sobrenatural e o fim natural, existe, para Caetano de Vio, um grande paralelo que demonstra que o fim natural do ser humano é concebido como um estado definitivo do próprio ser humano.

---

<sup>19</sup> CAETANO DE VIO, *Comentário sobre a Suma Teológica* IaIIae, q.3, a.8 apud SESBOÛÈ, B., LADARIA, L., et. al., Op. cit., p. 330. Cf. ALFARO, J., *Lo Natural y lo sobrenatural*, Op. cit., p. 151s.

Dadas as numerosas afirmações de Caetano de Vio, sobre a possibilidade de Deus não elevar a natureza humana à ordem sobrenatural, pode-se deduzir que, para ele, o estado de *natura pura* (mesmo que ele não utilize esta terminologia) é uma possibilidade real. O autor até teceu considerações sobre a situação e as possibilidades do ser humano nesse estado. Começa a se desenhar aqui uma doutrina que terá mais tarde amplas repercussões.

## 2.2. Os desvios da Teologia pós-tridentina e a reação dos autores católicos

Posições extremas sobre o sobrenatural, que serão logo julgadas heterodoxas, não deram apenas lugar a condenações.<sup>20</sup> Bem ou mal, determinaram também em larga escala o desenvolvimento teológico.

A disputa começou com Miguel Baio, que partiu sua reflexão com a integridade e a retidão de que o ser humano gozava no paraíso antes do pecado original. Essa retidão consiste na presença do Espírito Santo e na ausência da concupiscência. Não se poderia explicar a criação do ser humano sem o dom do Espírito, pois Ele é, segundo Agostinho, a vida da alma, como a alma é a vida do corpo. A tal condição de inocência original de Adão não foi concedida coisa alguma gratuitamente por Deus além do dom da criação. O fato de o mal se encontrar agora no ser humano mostra que o estado atual de concupiscência significa a carência de um bem devido. Deus não podia, por conseguinte, tê-lo criado assim.

As noções de natural e de sobrenatural, como Miguel Baio as compreende, ajudam a explicar sua posição. O natural é o que pertence à integridade de uma coisa. Sem a integridade o ser humano poderia ter existido, mas ele não poderia estar isento do mal; por isso, essa integridade lhe era natural e “devida”. Foi o pecado de Adão que criou o problema dessas duas ordens. Com a perda da justiça pelo pecado e a reparação por Cristo, o problema do que o ser humano perdeu, do que ele conservou e do que Cristo lhe concede é posto em destaque. Como, de fato, a justiça que entrega Cristo de novo deriva do curso normal dos acontecimentos, Deus a concedeu segundo seu bel-prazer, e, neste sentido, ela é sobrenatural.

<sup>20</sup> Cf. SESBOÛÈ, B., LADARIA, L., et. al., Op. cit., p. 331-334.

A justiça original era “natural”, como já se sabe, pois ela pertencia à integridade do primeiro estado. É natural tudo o que foi concedido a Adão. Não se pode falar de “sobrenatural” senão depois da vinda de Cristo. Porém, a função de Cristo, em sua ligação com o “sobrenatural”, é, em Miguel Baio, muito limitada. Cristo é um simples “reparador”. Já no século XX Henri De Lubac faz um balanço da Teologia de Miguel Baio:

O pelagianismo perfeito seria o orgulhoso que não quer dever nada a ninguém. O baianista perfeito seria, antes, o litigante chicaneiro que apregoa sempre miséria, reclamando o que se lhe deve. Baio é um Pelágio que se faz pedinchão. Pelágio, a ascese pura. Baio, o juridicismo puro. Um e outro, cada qual em sua ordem e à sua maneira, um naturalismo puro.<sup>21</sup>

Por outro lado, a posição de Cornélio Jansênio sobre a questão tratada parece ser oposta à de Miguel Baio. Se este exaltava a natureza, Cornélio Jansênio exalta a graça, a ponto de a natureza humana ficar quase aniquilada. Na base de seu sistema, está o mesmo erro de Miguel Baio: o estado original da criatura racional se identifica com o estado de Adão, anterior a seu pecado. Há uma oposição entre a graça do estado original (*adiutorium sine qua non*) e a graça do estado da natureza caída (*adiutorium quo*). Há um grande otimismo ao contemplar a justiça devida ao estado original do ser humano, porém esse otimismo se converte em um profundo pessimismo, ao se afirmar que a graça tem que atuar sobre as ruínas da natureza caída. O pecado deixa uma marca tão forte no pecador que chega a corromper sua natureza.

A oposição às doutrinas de Miguel Baio levou a teologia católica a tornar rígida a distinção entre a ordem natural e a ordem sobrenatural, na linha já traçada por Caetano de Vio.<sup>22</sup>

Desse ponto de vista, a crise baianista criou uma situação nova, ao impor aos teólogos, mas em sentido inverso, sua abordagem do problema. Para melhor sublinhar que os dons da graça e da integridade

---

<sup>21</sup> DE LUBAC, H., *Augustinisme et Théologie Moderne*, 1a Edição, Lyon: Ed. Montaigne, 1965, p. 20.

<sup>22</sup> Cf. SESBOÛÈ, B., LADARIA, L., et. al., Op. cit., p. 335-338.

concedidos a Adão antes do pecado não eram devidos à natureza humana, a teologia será tentada a projetar, num real possível, o que não era até então senão uma análise estrutural da relação do ser humano com Deus. Propagou-se a hipótese da possibilidade de a criação do ser humano em *natura pura*, cuja existência teria uma consistência própria e um sentido.

A distinção tornou-se, então, separação concreta. Como essa natureza deve ser perfeita e completa em sua ordem, cada vez com mais nitidez se lhe recusa o desejo natural de ver Deus, como indica Francisco Suárez em seu pensamento. É claro, de outro modo, que o ser humano pode desejar a beatitude sobrenatural, com a ajuda da graça. Em outras palavras, o ser humano, que sabe, por revelação, que a beatitude sobrenatural é, de fato, seu fim, não pode satisfazer seus desejos sem ela. Mas o autor tampouco exclui que seja dado um desejo natural imperfeito, condicionado, à beatitude sobrenatural.

O autor espanhol observa, apesar de tudo, que, no estado de *natura pura*, mesmo que o ser humano pudesse ter algum desejo condicionado dessa visão de Deus, não ficaria inquieto – sob a condição de se comportar com prudência – ficaria contente com sua sorte natural, porque saberia que seu desejo é o de uma coisa muito distante de sua natureza.

Assim, vê-se transformada a distinção das duas ordens, o que serviu, sem dúvida alguma para salvaguardar e para explicar a gratuidade da ordem sobrenatural. Essa tendência, porém, que começou a ser dominante a partir do século XVI, não foi uniforme nem nesse século nem no início do século seguinte. A escola Scotista manteve a tese do “desejo natural” defendida por seu mestre, contra a qual reagira Caetano de Vio, esquecido de que, sobre esse ponto, Duns Scotus coincidia substancialmente com Tomás de Aquino.

Encontram-se igualmente reflexos dessa doutrina tradicional nas obras de Roberto Belarmino. A nova situação criada leva-o, sem dúvida, a um esforço para precisar a distinção entre o natural e o sobrenatural. Assim, o corpo e a alma, as faculdades sensitivas e intelectivas são naturais ao ser humano. Uma vez que a “natureza” designa o constitutivo do ser humano, esse termo se põe ao “sobrenatural”,

mas não é utilizado em outras acepções, por exemplo, para descrever aquilo de que o ser humano dispõe em virtude de seu nascimento.

O autor jesuíta quer evitar mal-entendidos e confusões com a doutrina de Miguel Baio. No sobrenatural, pode-se distinguir o sobrenatural “por si” (*per se*) e “por acidente” (*per accidens*). Na primeira consideração, encontra-se diante do que não pode, de modo algum, ser produzido pela natureza: a graça santificante, as virtudes infusas. Sobrenatural *per accidens* diz respeito ao que não ultrapassa as forças da natureza em si mesma, mas no modo de execução: por exemplo, as curas que Cristo fez.<sup>23</sup>

### 3. A renovação católica: a relação natureza e graça no século XX

Finalmente, a hipótese de uma criação do ser humano no estado de *natura pura* acabou por se impor na Teologia católica.<sup>24</sup> A gratuidade da ordem sobrenatural foi garantida pela doutrina das duas ordens: a hipótese da *natura pura* e a negação do desejo natural de ver Deus. Esta reflexão deixava grande espaço ao meio “natural” do ser humano, que é atualmente conhecido como autonomia da realidade temporal.

Contudo, a posição traz consigo o perigo de fazer de Deus e da vocação sobrenatural algo extrínseco ao ser humano, algo de que se pode abstrair e que não é necessária para ele. A distância que se verifica em relação à primeira tradição cristã é enorme.

Os aspectos positivos e negativos se misturam inevitavelmente nessa história. Compreende-se, porém, que a renovação dos estudos bíblicos e da história da tradição, ocorrida na primeira metade do século XX, tenha provocado a insatisfação em relação às teses que prevaleciam no decurso dos últimos séculos. A redescoberta de uma visão mais unitária nas obras dos Padres da Igreja e da tese de Tomás de Aquino, referente ao desejo natural de ver Deus, provocarão uma mudança de perspectivas.

<sup>23</sup> Cf. DE LUBAC, H., *Augustinisme et Théologie Moderne*, Op. cit., p. 186.

<sup>24</sup> Cf. SESBOÛÈ, B., LADARIA, L., et al., Op. cit., p. 339-343.

Com a tese do desejo natural de ver Deus proposta novamente, o problema da gratuidade da ordem sobrenatural e da vocação à visão beatífica tornou-se objeto de vivo debate.

### 3.1. O desejo natural de ver Deus na obra de Henri De Lubac

Para o autor da *Nouvelle Theologie*, a teoria da *natura pura* se refere a uma ordem possível das coisas, a partir da qual se desdobram natureza e sobrenatural em duas finalidades paralelas e justapostas. Entretanto, ela não justifica a ordem atual e é insuficiente para explicar a gratuidade aqui e agora do dom de Deus e da visão beatífica.

A finalidade pela qual Deus criou o ser humano é parte essencial de seu ser e não alguma coisa que possa ser mudada arbitrariamente.

O verdadeiro problema [...] se põe para o ser cuja finalidade já é sobrenatural, e é esse o nosso caso. [...] Resta, pois, demonstrar como para esse mesmo ser não há realmente ‘exigência’ de tal fim, no sentido em que essa palavra com razão causa escândalo.<sup>25</sup>

O apelo à visão de Deus é constitutivo do ser humano, como é o fato de ter sido criado. O duplo dom de Deus e a dupla gratuidade, que Henri De Lubac afirma claramente, encontram sua unidade no ser concreto de cada um. Para resolver o problema, o autor propõe uma reviravolta na problemática. Ele se opõe à imagem ingênua de um presente dado a alguém já existente, o que subentende a representação de um Deus que, primeiro, deu o ser e, depois, imprimiu sobre ele uma finalidade sobrenatural. O problema é insolúvel, se parte do natural para o sobrenatural; torna-se compreensível, contudo, se parte do sobrenatural à natureza.

Não é o sobrenatural que se explica pela natureza, ao menos como postulado por ela; é a natureza que se explica, aos olhos da fé, pelo sobrenatural, como solicitado por ele.<sup>26</sup>

É o desígnio original que tem Deus de atrair o ser humano ao sobrenatural que determina a certeza de sua natureza. De acordo

<sup>25</sup> DE LUBAC, H., *Lê mystère du surnaturel*, 1ª Edição, Paris: Ed. Aubier, 1965, p. 92-93.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 105.

com essa visão, a dupla gratuidade do sobrenatural e da criação fica respeitada.

Todavia, permanece um mistério: o do desejo natural de ver Deus. A natureza é um ser espiritual, ou seja, ela não é simplesmente natureza no sentido em que esse conceito se verifica para os seres do cosmo. O paradoxo do ser humano é de 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. Daí haver nela essa espécie de bamboleio, essa misteriosa claudicação, que não é a do pecado, mas, mais radicalmente, a de um animal que é espírito, de uma criatura que, estranhamente, atinge Deus.<sup>27</sup>

Em 1965, Henri De Lubac justifica sua posição em relação às críticas que lhe foram feitas e expressa assim sua concordância com a *Humani generis*:

Sem nada negar dogmaticamente das possibilidades que nos escapam, sem recusar uma hipótese abstrata que pode ser um bom meio de nos representar ao vivo uma realidade certa, não seria “mais simples e mais razoável”, na elaboração de uma doutrina teológica, não procurar sair do real que conhecemos? [...] Haveria a necessidade de demonstrar de modo inteligível como Deus jamais pode ser coagido, por exigência alguma, a se dar ele mesmo ao ser saído de sua mãos, como se depreende do mais elementar, do mais fundamental e mais constante no ensinamento cristão, lembrado recentemente na encíclica *Humani generis*, de Pio XII.<sup>28</sup>

### 3.2. A Teologia transcendental de Karl Rahner

Igualmente para Karl Rahner, o ponto de partida da Teologia deve ser o ser humano existente, não o possível. Ora, tudo o que o ser humano experimenta em si mesmo não equivale à sua *natura pura*, porque, de fato, ele não “existe” em estado puro. O ser humano se encontra na ordem da graça e essa ordem não pode deixar de ter

<sup>27</sup> Ibidem, p. 107.

<sup>28</sup> Ibidem, p. 75-76.



influência sobre o modo de ele compreender a si mesmo, ainda que não tenha disso uma consciência refletida.

No ser humano realmente existente, a ordenação para Deus e a capacidade de recebê-lo constituem o centro de seu ser. Porém, ao mesmo tempo, essa capacidade deve se caracterizar como um dom não-devido, sobre o qual, como criatura, ele não tem direito algum. O conceito de *natura pura*, como distinto da essência concreta do ser humano, é um *Restbegriff* (conceito residual),<sup>29</sup> ou seja, aquilo que restará se é retirado mentalmente de seu ser o que significa a ordenação a Deus.

Esse conceito é necessário para salvaguardar a gratuidade do apelo à graça. Contudo, jamais se podem determinar seus conteúdos, porque o ser humano, em sua originalidade de “se experimentar” e de “se compreender”, não pode eliminar o que, de fato, constitui o mais profundo dele mesmo, a ordenação a Deus.

O teólogo alemão mantém a distinção de base entre a natureza tomada como tal e a vocação gratuita ao sobrenatural que a afeta concretamente. Ele chama essa vocação, em uma linguagem de tipo heideggeriano, de “existencial sobrenatural”. É um existencial, ou seja, um dado que, sem pertencer de modo algum à natureza como tal, afeta-a de modo original, intrínseco e necessário em sua existência. Por exemplo, o fato de ser “histórico” é para o ser humano um existencial. Porém, o existencial em questão aqui é sobrenatural: é o fato do desígnio gratuito de Deus a respeito do ser humano. No plano propriamente natural, Karl Rahner só reconhece no ser humano uma abertura, uma “potência obediencial”.

#### 4. Balanço final

Tanto a apresentação histórica feita, como a análise da problemática teológica em torno à relação natureza e graça permitem ver a complexidade e dificuldade do tema. Chama a atenção o fato de que, com alguma exceção, nos anos quando a discussão sobre o

---

<sup>29</sup> Cf. MEIS, A., Op. cit., p. 417s.

“sobrenatural” foi mais acirrada, não se tenha posto em destaque que o fundamento da gratuidade da elevação do ser humano à comunhão com Deus é a gratuidade da própria Encarnação.

Toda reflexão teológica sobre a graça deve partir, portanto, da consideração que não há outra graça que o próprio Jesus Cristo, enviado do Pai, e dom de seu Espírito Santo, que faz, dos seres humanos, filhos e filhas de Deus. Por outro lado, é preciso ter presente o dado neotestamentário da criação do mundo em e para Cristo. A Encarnação não é somente o máximo ato de amor de Deus e, portanto, gratuito por excelência; a Encarnação é também o fundamento de tudo que existe. Esta afirmação vale especialmente para o ser humano.

Cristo é o Primogênito de toda criação (cf. Cl 1,15), Ele também é o Primogênito dos mortos (cf. 1Cor 15,20). O ser humano existe para poder ser imagem do Filho morto e ressuscitado, perfeitamente configurado com Ele, segundo sua semelhança, filhos n’Ele e com Ele. É decisivo na constituição do ser humano, desde um ponto de vista teológico, o convite de Deus à comunhão com Ele; o convite a participar na relação que, no seio mesmo do amor intra-trinitário, une o Filho com o Pai. A única “definição” teológica original e primária do ser humano é aquela que parte do desígnio de Deus sobre ele; qualquer outra “definição” será, desde um ponto de vista teológico, secundária e não pode ser tomada como ponto de partida para a reflexão sobre o problema do “sobrenatural”.

#### 4.1. Repensar a relação natureza e graça a partir do Concílio Vaticano II

Segundo Karl Rahner, a relação natureza e graça deve ser repensada em termos totalmente inversos àqueles propostos pela Teologia da *natura pura*. Essa nova forma de encarar a problemática é contrária à tendência reducionista e extrínseca da citada Teologia, cuja tendência é confinar a graça fora da natureza e concebê-la como uma espécie de exceção com respeito à natureza. A natureza, por sua vez, é vista como norma, como regra geral que supostamente está aberta à exceção da graça. O teólogo alemão afirma a necessidade de remarcar a interioridade da graça com respeito à natureza e, portanto, seu caráter universal.

A natureza efetiva não é nunca uma *natura pura*, mas, sim, uma natureza na ordem da graça, uma natureza sempre em contato com a graça salvífica de Deus. Seguindo a já exposta tese do “existencial sobrenatural”, o teólogo alemão afirma que a ordem da graça é um *a priori* transcendental da atual ordem histórica do ser humano o que implica que a graça está coerentemente implicada e operante em toda existência humana concreta, antes mesmo da tomada de consciência e tematização da problemática.<sup>30</sup>

#### 4.1.1. A vocação filial em e com Jesus Cristo

O ponto de questão na doutrina sobre a relação natureza e graça, como indica Walter Kasper,<sup>31</sup> é o contexto referencial da cultura e a inculturação. O autor alemão afirma que quanto maior a semelhança, maior deve ser a dessemelhança, isto é, na medida em que o mundo mantém uma realidade relativa, o ser humano é interiormente livre. A graça aparece como comunhão pessoal com Deus; presume-se, portanto, a pessoa humana como base da decisão livre de fé. Propõe-se, a partir da reflexão, que a formulação mais precisa do corolário escolástico graça supõe natureza (*gratia supponit naturam*) seja graça supõe pessoa (*gratia supponit personam*).

A pessoa tende, por essência, ao reconhecimento e à aceitação amorosa. O amor nunca pode ser exigido, somente presenteado; ele une e dá a liberdade. Esta afirmação integra positivamente o humanismo moderno, preservando-o, ao mesmo tempo, de sua auto-destruição. A referência última para o pensamento de autor alemão sobre a relação natureza e graça é, novamente, a pessoa de Jesus Cristo; logo, a Antropologia é compreendida a partir da Cristologia, o mesmo ponto de partida adotado por outros autores atuais, como, por exemplo, o teólogo espanhol Juan Alfaro.<sup>32</sup>

A Teologia contemporânea abandona a auto-crítica da Teologia da *natura pura*, como também evita o entendimento da graça como

<sup>30</sup> Cf. MEIS, A., Op. cit., p. 417s.

<sup>31</sup> Cf. KASPER, W., Natur-Gnade-Kultur. Zur Bedeutung der modernen Säkularisierung. *Theologische Quartalschrift* v. 170 n. 2, Tübingen, 1990, p. 81-97.

<sup>32</sup> Cf. ALFARO, J., *El problema teológico de la trascendencia e inmanencia de la gracia*, *Gregorianum*, Roma, v. XXXVIII, p. 314.

uma indicação concreta e vinculante: a graça é contemplada a partir da pessoa de Jesus Cristo. O sentido profundo dessa nova visão está em uma inversão de perspectiva: se partir da disputa pelagiana, a Teologia intentaria compreender o mistério da graça exclusivamente a partir do ser humano; se partir da condição pecaminosa do ser humano (Teologia agostiniana), da sua natureza (Teologia escolástica) e, sobretudo, do dom do Espírito Santo (Teologia pós-conciliar), a compreensão da graça está inserida dentro da Pneumatologia, e, por conseguinte, em última análise, inserida dentro da pré-destinação de todo o gênero humano em Cristo Jesus.<sup>33</sup>

A nova Antropologia Teológica não apresenta problemas para assumir o giro antropocêntrico que caracteriza a cultura moderna e pós-moderna em seu viés progressivo e liberal. Jesus Cristo, em sua singularidade e originalidade, é concebido pela fé, não pela cultura. A singularidade e a originalidade do Salvador são princípio e medida para a compreensão do ser humano, não sua natureza. Para que tal afirmação seja verdadeira, surge a necessidade de uma re-elaboração cristológica, especialmente desde a perspectiva de Jesus Cristo como único Mediador entre o ser humano e Deus (cf. 1Tm 2,5), cujo significado é diverso a um intermediário ontológico-cósmico ou puramente funcional.

Efetivamente, a singularidade e a originalidade de Cristo, que caracteriza Jesus de Nazaré ante Deus e os seres humanos, não devem formar um ciclo hermenêutico fechado, isto é, sua singularidade e originalidade referidas exclusivamente a Si mesmo. Ele é princípio real de toda história humana. Nesta perspectiva, o que explica o ser humano é o mais próprio de Jesus Cristo: sua referência imediata a Deus (concepção bíblico-dogmática do Filho de Deus). Trata-se da afirmação da transcendência e da irredutibilidade absolutas e não somente relativas respeito a toda atuação humana, fora da pessoa de Jesus Cristo.

É verdade que atualmente ainda se pensa o ser humano, primeiramente, como existente, para posteriormente pensá-lo como agraciado por Deus, assim como se pensa primeiramente o mundo como

---

<sup>33</sup> Cf. MEIS, A., Op. cit., p. 417s.

criação de Deus, para em seguida se pensar na Encarnação. Contudo, é necessário se esforçar para corrigir tais representações. A criação não tem outro sentido se não possibilitar a vinda de Jesus Cristo e a comunicação da vida divina à criatura capaz de recebê-la.

À essência concreta do ser humano no mundo pertence esta chamada à comunhão com Deus e não se conhece um ser humano que não seja interiormente afetado por essa condição. Não existe outro ser humano, a não ser aquele que é chamado em Cristo Jesus, à filiação divina; portanto, pode-se dizer que não há outra finalidade para toda existência concreta humana. Se essa finalidade se frustra, o ser humano inteiro também se frustra, sem a possibilidade de apelar a uma finalidade natural complementária.

O ser humano é criatura de Deus, porém esta condição é insuficiente para expressar todas as dimensões da relação que o une a Deus. A partir de tal perspectiva, é possível compreender a natureza humana como equivalente à sua condição criatural, à relação com o Criador, que é própria de toda criatura. Entretanto, todo o ser do ser humano, inclusive em sua dimensão criatural, está interiormente ordenado e aberto à filiação divina na participação da filiação de Jesus Cristo.

Por conseguinte, pode se pensar que o termo “supracriatural” seja mais conveniente que o tradicional “sobrenatural”, como indica Luís Franciszo Ladaria.<sup>34</sup> Não se trata de uma simples substituição de termos, como indica o teólogo espanhol; trata-se de uma tentativa para se aproximar teologicamente do conceito de natureza, privilegiando o aspecto da relação com Deus.

O ser humano, como criatura de Deus, não esgota, nesta sua condição, a relação que possui com Deus. É uma criatura e, ao mesmo tempo, muito mais que isso: é criatura chamada à amizade e à filiação, sujeito especial da predileção divina. É uma criatura chamada a participar na vida do próprio Deus.

Ainda é necessário fazer uma nota sobre a racionalidade do ser humano. Se a existência da criatura é condição de possibilidade para a auto-comunicação de Deus, deve se acrescentar que essa criatura

---

<sup>34</sup> Cf. LADARIA, L., *Teología del pecado original y de la gracia* in: *Sapientia Fidei* (Tomo I), 3ª Edição, Madrid: BAC, 2001, p. 22-30.

possui certas características para poder ser destinatária desse dom. O ser humano é dotado de racionalidade exatamente porque está chamado à comunhão com Deus. Contudo, se a condição criatural não implica exigência de auto-doação de Deus, tampouco a racionalidade, que é somente uma adjetivação que qualifica certas criaturas, mas que em nenhum momento permite que elas superem às demais.

Portanto, Deus poderia ter criado seres racionais sem destiná-los à comunhão com Ele e à visão beatífica, como indicou a encíclica *Humani generis*.<sup>35</sup> A racionalidade não implica a condição “supracriatural” de quem a possui, mas sim ao contrário. Na criatura racional não pode existir nenhuma exigência da Encarnação do Filho de Deus, mesmo que os seres humanos não existam mais que para serem conformados com a imagem de Jesus Cristo morto e ressuscitado.

Essa é justamente a proposta da Teologia pós-conciliar inspirada, sobretudo, no documento *Gaudium et Spes*. A Constituição Pastoral não põe limites precisos entre a ordem da Criação e a ordem da Redenção, a Igreja e o mundo, de modo que o esquema dos “dois andares” fica ultrapassado; já não se vê a relação natureza e graça desde a perspectiva de anteposição, onde se acentua a autonomia de ambas.<sup>36</sup>

O texto conciliar ainda abre a perspectiva rahneriana individualista e põe a Igreja no centro de sua reflexão. A comunidade, espaço aberto pelo Espírito, aparece como mediação indispensável para que todos os seres humanos alcance sua consumação escatológica, a comunhão e a configuração com Jesus Cristo. Por outro lado, a Igreja mesma aparece mediada pelas concretizações do mundo em um dinâmico processo de comunicação.

#### 4.1.2. Síntese pneumatológica e mediação eclesial

A nova perspectiva apontada pelo Concílio Vaticano II implica a releitura da Antropologia dentro da Pneumatologia (a graça é dom do Espírito Santo) e a consideração do ser humano como um ente social, um ser *capax societatis* que se realiza plenamente em um projeto de comunhão e solidariedade.

<sup>35</sup> Cf. DH 3891.

<sup>36</sup> Cf. GS 36.

A “inabitação do Espírito Santo” é entendida de forma que aquele que vive como justo, vive a mesma vida de Jesus Cristo. A força, a misteriosa presença de Deus que se manifestava em Jesus de Nazaré era o Espírito Santo. Ele está em todo ser humano e, de forma particular, em todo seguidor de Jesus Cristo. O fundamento último que faz o justo ser justo, aberto para Deus e para o ser humano semelhante a si é o Espírito Santo. Portanto, a busca de uma sociedade solidária e justa é presença do Espírito do Ressuscitado na história.<sup>37</sup>

A Igreja, sacramento de comunhão<sup>38</sup> e comunhão no Corpo de Cristo, se constitui sobre a base de relações solidárias entre os seres humanos. Graças à presença do Espírito Santo, a comunidade surge no horizonte como realização plena do projeto humano. O Espírito é a permanência do Ressuscitado no mundo até sua consumação;<sup>39</sup> a experiência concreta de Sua presença acontece por e na comunidade do Ressuscitado, por e em sua Igreja.

Jesus Cristo, Aquele que promete enviar outro Defensor (cf. Jo 14,16), aparece novamente como o referente de toda a vida humana. Ele, na força do Espírito Santo, é uma pessoa concreta que realiza sua existência em solidariedade e comunhão com Deus e os demais seres humanos. A graça supõe, portanto, a pessoa humana singular e original (*gratia supponit personam*), que se realiza dentro de uma sociedade em comunhão e solidária: essa comunidade pneumatológica é o eixo de todo o gênero humano e sua realização mais plena, porque propõe e oferece a todos o sentido existencial na pessoa de Jesus Cristo.<sup>40</sup>

Partindo dessa consideração mais pneumatológica e sociológica do ser humano, pode-se afirmar que o ponto de partida para um novo discurso sobre a graça não está somente na sociedade política, mas, sim, no relacionamento pessoal, na comunicação e na amizade. A pessoa concreta, inabitada pelo Espírito, portadora de história, membro de uma sociedade e pertencente a um contexto cultural concreto,

<sup>37</sup> Cf. BOFF, L., *Graça e experiência humana*, 7ª Edição, Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 360.

<sup>38</sup> Cf. LG 01.

<sup>39</sup> Cf. BOFF, L., *Op. cit.*, p. 349s.

<sup>40</sup> Cf. MEIS, A., *Op. cit.*, p. 417s.

não simplesmente é contemplada somente como uma concretização da abstrata natureza humana.

## Bibliografia:

### Obras da tradição da Igreja:

A BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição revista, São Paulo: Ed. Paulus, 2002.

DENZINGER, H., HÜNERMANN, P. **Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum**. 1ª Edição, Barcelona: Ed. Herder, 1999.

AGOSTINHO DE HIPONA. **De natura et gratia** (Natureza e graça). In: *A Graça I*, 1ª Edição, São Paulo: Ed. Paulus, 1999.

AGOSTINHO DE HIPONA. **De gratia Christi et peccato originali** (A graça de Cristo e o pecado original). In: *A Graça I*, 1ª Edição, São Paulo: Ed. Paulus, 1999.

AGOSTINHO DE HIPONA. **Comentário aos Salmos**, 1ª Edição, São Paulo: Ed. Paulus, 1997.

AGOSTINHO DE HIPONA. **As confissões**, 10ª Edição, São Paulo: Ed. Paulus, 1984.

TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologica**, 1ª Edição, São Paulo: Ed. Loyola, 2005.

TOMÁS DE AQUINO. **Summa contra gentiles**, 1ª Edição, Porto Alegre: Pontifícia Universidade do Rio Grande do Sul, 1996.

PEDRO LOMBARDO. **Sententiarum**, 1ª Edição, Grottaferrata: Ed. Quaracchi, 1971.

BOAVENTURA. **Commentarium Sententiarum Petri Lombardi**, 1ª Edição, Grottaferrata: Ed. Quaracchi, 1971.

### Obras de teólogos:

ALFARO, J. **Lo sobrenatural y lo natural**, 1ª Edição. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1952.

ALFARO, J. **Trascendencia e imanencia de lo sobrenatural**. *Gregorianum* ann. XXXVIII, Roma, 1959.

BOFF, L. **Graça e experiência humana**, 7ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.



- DE LUBAC, H. **Augustinisme et Théologie Moderne**, 1ª Edição. Lyon: Ed. Montaigne, 1965.
- FEINER, J., LOEHRES, M. **Mysterium salutis – compêndio de Dogmática histórico-salvífica IV/7 – A Igreja, 7. A graça**, 1ª Edição, Petrópolis: Ed. Vozes, 1978.
- KASPER, W. **Natur-Gnade-Kultur. Zur Bedeutung der modernen Säkularisierung**. In: *Theologische Quartalschrift* v. 170 n. 2, Tübingen, 1990.
- LADARIA, L. **Teología del pecado original y de la gracia in: Sapientia Fidei** (Tomo I), 3ª Edição. Madrid: BAC, 2001.
- LUBAC, H. D. **Le mystère du surnaturel**, 1ª Edição. Paris: Ed. Aubier, 1965.
- MEIS, A. **Antropología Teológica: acercamientos a la paradoja del hombre**, 2ª Edição. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1998.
- RAHNER, K. **Escritos de Teología**, (Tomo I), 3ª Edição. Madrid: Ed. Taurus, 1967.
- RAHNER, K. **O homem e a graça**, 1ª Edição. São Paulo: Ed. Paulinas, 1970.
- RAHNER, K. **Curso fundamental da fé – introdução ao conceito de cristianismo**, 1ª Edição. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.
- SCHEEBEN, M. **As maravilhas da graça divina**, 1ª Edição, Petrópolis: Ed. Vozes, 1952.
- SESBOÛÈ, B., LADARIA, L. et. al. **História dos Dogmas: o homem e sua salvação** (Tomo II), 1ª Edição. São Paulo: Ed. Loyola, 2003.
- SUÁREZ, F. **La fin ultime de l’homme** in: *Oeuvres complètes*, 1ª Edição. Paris: Ed. Vivès, 1856.

Recebido em: 22/04/2015

Aprovado em: 04/05/2015