



## ARTIGOS / ARTICLES

---

### **O DESEJO NATURAL DE VER A DEUS UMA QUESTÃO CLÁSSICA EM BERNARD LONERGAN**

*The natural desire to see God. A classic question in Bernard Lonergan*

Massimo Pampaloni SJ

**RESUMO:** Este artigo reflete sobre a resposta apresentada por Bernard Lonergan quanto ao desejo natural pela visão beatífica, uma questão clássica da teologia. Compõe-se de três seções. A primeira fornece uma breve história da questão. Na segunda, o autor considera a resposta dada por Lonergan durante o primeiro período de seu magistério, nos anos 50. A resposta é articulada no contexto da Escolástica tradicional, mas já integra algumas importantes correções de perspectiva, especialmente no que se refere à introdução do conceito de finalidade vertical. Na terceira seção, o autor considera a resposta de Lonergan após sua transição da capacidade psicológica para as operações da consciência intencional, as quais permitiram que ele realinhasse toda a questão com sua resposta original.

**PALAVRAS-CHAVE:** Desejo natural, Visão beatífica, Bernard Lonergan.

**ABSTRACT:** This paper studies the answer proposed by Bernard Lonergan, with regard to a classic issue of theology, namely, the natural desire for the beatific vision. The paper is divided into three sections. The first section provides a brief history of the issue. In the second part, the author considers the answer given by Lonergan during the first period of his teaching in the 1950s. The response is articulated within the traditional Scholastic setting, but already with some important perspective corrections, especially with the introduction of the concept of vertical finality. In the third section of this paper, the author addresses the answer given

---

<sup>1</sup> Pontifício Instituto Oriental, Roma. O artigo foi submetido a avaliação em 15.02.2013 e aprovado para publicação em 08.04.2013.

by Lonergan after his transition from the psycholocal faculty to the operations of intentional consciousness, which allowed him to realign the whole question with his original response.

**KEYWORDS:** Natural desire, Beatific vision, Bernard Lonergan.

O tema que me proponho desenvolver é bem limitado. Não pretendo esgotar a questão do desejo natural em Bernard Lonergan (1904-1984), mesmo que neste momento seja uma temática muito estudada nos ambientes lonerganianos, muito mais do que se poderia imaginar. Os objetivos que me proponho com esta conferência são: a) lembrar um problema clássico da história da filosofia e da teologia (e o fato de ser parte da história não significa na realidade que não seja atual!) e b) dar a conhecer a resposta a tal problema dada por uma das mentes mais interessantes do séc. XX, embora bem abaixo da popularidade que mereceria, mesmo que ela esteja em constante aumento em todo o mundo<sup>1</sup>.

## Introdução

O problema do desejo de ver a Deus pode parecer à primeira vista abstrato. Na realidade, se nos detemos, mesmo que seja apenas por um momento, a refletir, ele se nos apresenta em toda sua importância. Todos conhecem e citam a famosa frase de Agostinho que encontramos no início das Confissões: “Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te”<sup>2</sup>, lida por alguns como desejo de ver a Deus, de encontrar a paz completa do intelecto e da vontade, sempre em perene agitação, no único lugar no qual ela pode ser encontrada, a saber, em termos clássicos, na *visio Dei*.

Mas como é possível ter esse desejo? É algo inerente ao homem? Ou o homem por si só não poderia ter esse desejo se Deus mesmo, com sua

---

<sup>1</sup> No período posterior à minha conferência foram dadas à luz várias publicações referentes à nossa temática, que, ao menos no âmbito da língua inglesa, parece estar vivendo uma nova primavera. Não pude, portanto, levá-las em consideração naquela ocasião. Na presente versão de minha intervenção, no entanto, me senti no dever, para benefício do leitor, de integrar ao menos duas contribuições que considero importantes. A primeira é um dos mais recentes trabalhos completos sobre a questão do desejo natural de ver a Deus: FEINGOLD, Lawrence. *The Natural Desire to See God According to St. Thomas and His Interpreters*. Faith and Reason: Studies in Catholic Theology and Philosophy. 2. ed. Naples: Sapientia, 2010; a segunda é o texto de uma comunicação de Brian Himes (*Lonergan on the Edge*), do Boston College School of Theology and Ministry, apresentada em 2011 na Marquette University em Milwaukee (Wisconsin-USA) a 16-17 de setembro de 2011. Saiu depois um artigo, baseado na tese doutoral de BLACKWOOD, Jeremy. Lonergan and Rahner on the Natural Desire to see God. *Method: Journal of Lonergan Studies*, Boston, n. 2, p. 85-103, 2010, a que não pude ter acesso.

<sup>2</sup> Conf. I, 1, 1.

graça, não o suscitasse? A tendência a Deus é natural? E em que sentido “tendência”? É um *appetitus*? É um *desiderium*? É um ir a Deus como um pondus, ou seja, como uma pedra é atraída pelo centro de gravidade da terra, assim o homem é atraído por Deus, saiba-o ou não? Ou é atraído só quando sabe de sua existência?

Por trás dessas perguntas há questões profundamente filosóficas, ao menos quando a filosofia não abandona parte do campo que lhe compete, que incluem as relações entre o finito e o infinito, entre o contingente e o absoluto, entre o limitado e o ilimitado.

Não é difícil entender que o problema se põe só no momento em que se tem uma concepção de Deus e do homem não de tipo imanentista ou panteísta<sup>3</sup>, ou seja, uma concepção na qual ocorra uma solução de continuidade entre os dois polos. Se Deus está totalmente imerso no imanente ou se o homem mesmo é de algum modo Deus, está claro que o problema não se sustém. A questão surge com o cristianismo<sup>4</sup>, porque é com a criação e com o conseqüente “abismo ontológico” entre criatura e criador que começa a se pôr a pergunta nos termos com os quais se tornará célebre.

Subentendida por esta pergunta está a questão que, talvez, entre todas as que surgiram no decorrer da história da teologia, foi a mais premente de conseqüências a longo prazo: refiro-me à famosa querela sobre a relação entre natural e sobrenatural. Surgida durante o séc. XIII, ainda nos anos 40 do séc. XX tinha notáveis repercussões, envolvendo – infelizmente também para além de uma simples discussão teológica, se pensamos nas conseqüências que se seguiram à publicação da encíclica *Humani Generis* (1950) e o problema da *Nouvelle théologie* –, nomes como M. Blondel (1861-1949), H. de Lubac (1896-1991), Teilhard de Chardin (1881-1955) e K. Rahner (1904-1984)<sup>5</sup>, para citar apenas alguns. Com a mudança no eixo do interesse teológico depois do Concílio Vaticano II, a questão parece ter desaparecido dos interesses dos teólogos<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Cf. PARENTE, Pietro. Desiderio naturale di Deus. In: PIZZARDO, Giuseppe. *Enciclopedia Cattolica*. v. 4. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1950, c. 1475-1483, 1475; CRISTALDI, G. Desiderio naturale di Dio. In: *Enciclopedia Filosofica*. vol. I. Venezia: Istituto per la Collaborazione Culturale, 1957, c. 1516-1519, 1517.

<sup>4</sup> *Ibid.*, c. 1517.

<sup>5</sup> O leitor poderia pensar num erro de digitação, observando que os anos de nascimento e de desaparecimento de dois entre os mais influentes teólogos católicos do séc. XX, K. Rahner e B. Lonergan, são idênticos; é, no entanto, apenas uma curiosa coincidência histórica.

<sup>6</sup> Na segunda metade dos anos 70 assim escrevia Giuseppe Colombo (1923-2005), conhecido teólogo italiano entre os fundadores da chamada “Escola de Milão”: “‘Sobrenatural’ é ainda um termo chave para a teologia católica? A interrogação exprime em todo o caso que já o foi. Efetivamente, não obstante sua paternidade ‘espúria’... no âmbito da teologia, porque não vem nem do Evangelho nem dos primeiros séculos cristãos, campeou por todo o longo período da teologia moderna. Na teologia contemporânea, porém, se encontra sempre mais raramente, como se estivesse em ação um processo de marginalização ou, mais exatamente

É evidente que o problema não poderá mais ser retomado no mesmo quadro conceitual e teológico que o gerou<sup>7</sup>. Resta saber se isto determina que é “inútil” retomá-lo a não ser em clave histórica. Minha impressão é de que hoje isto seja difícil também porque a interrupção (ideológica) da tradição da linguagem teológica clássica tornou de fato ininteligíveis os termos do problema às novas gerações de estudiosos, fazendo dos teólogos contemporâneos quase uma espécie de analfabetos funcionais justamente no interior de seu campo profissional. Então, não se enfrenta mais a questão do desejo natural de ver a Deus, porque se considera “inútil” o que, pelo contrário, talvez se tenha tornado incompreensível; e, já que a pergunta permanece, procura-se formulá-la prescindindo da história de sua posição, arriscando deste modo repetir erros passados, não aproveitar resultados alcançados e, de costume, fornecer um substitutivo equivocado (quando não algo totalmente não católico<sup>8</sup>) para aquilo que, no entanto, a tradição teológica teria podido oferecer, se tivesse sido levada em consideração<sup>9</sup>.

Espero, pois, que ainda apareça mais claro o porquê da escolha desse tema. Por um lado, porque o passado nos ajuda a compreender e iluminar melhor o presente, o que é muito mais necessário em tempos, como os nossos, de lamentável descontinuidade com as próprias raízes reais em favor de “reconstruções” ideológicas das mesmas; além disso, porque o problema em si permanece uma questão-chave para o destino do homem, e recordá-lo poderá contribuir para fazer o homem sair do isolamento da

---

de desafeição que lhe decretou a obsolescência” (COLOMBO, Giuseppe. *Soprannaturale*. In: PACOMIO, L. *Dizionario Teologico Interdisciplinare*. vol. III. 2. ed. Casale Monferrato: Marietti, 1977, p. 293-301, 293). Citamos neste caso do verbete do DTI, porque, na nova publicação desta intervenção em Colombo, *Del soprannaturale*, o autor revisou o texto e esta observação não foi conservada. A mim me parece, entretanto, interessante como testemunho daquilo que um teólogo que tanto se ocupou dessa temática, “sentia” pelo final dos anos setenta, depois da reviravolta *crisológica* pós-conciliar.

<sup>7</sup> Escreve COLOMBO, C. *Del soprannaturale*. Milano: Glossa, 1996, p. VII, depois da metade dos anos 90: “Deve-se retomar não sob o ponto de vista teórico, mas histórico. Sob o ponto de vista teórico, a retomada – salvo improváveis revoluções copernicanas – é impossível. A questão do sobrenatural revelou-se, de fato, talvez imprevisivelmente, não uma questão particular da teologia, mas a questão mesma da teologia que, em sua intrascendível historicidade, precisamente como a história, pode conhecer só um futuro, sem possibilidade de retorno ao passado. Sob este ponto de vista, a questão do sobrenatural, enquanto determinante da figura da teologia da dúplice ordem – natural e sobrenatural constitui um capítulo datado da história da teologia, mais precisamente da teologia católica, e, portanto, é um capítulo encerrado”.

<sup>8</sup> “No âmbito eclesial-teológico, as catástrofes públicas e privadas se inserem sempre lá onde se renunciou a um ponto de vista totalmente católico, por motivos apologéticos, polêmicos ou por uma lógica aparente, querendo favorecer um ponto de vista particular, uma contraposição” (BALTHASAR, Hans Urs von. *Il padre Henri de Lubac*. La tradizione fonte di rinnovamento. Milano: Jaca Book, 1986, p. 32).

<sup>9</sup> Uma importante exceção me parece selada representada por FEINGOLD, Lawrence. *The Natural Desire to See God According to St. Thomas and His Interpreters*. Faith and Reason: Studies in Catholic Theology and Philosophy. 2. ed. Naples: Sapientia, 2010. A primeira edição é de 2001, mas esta segunda edição (de 2010) se encontra enriquecida e inclui também nossa temática, como diremos a seu tempo.

“verdadeira realidade”, no qual os vários desconstrucionismos contemporâneos o encerraram. Não há nada que ajude mais a tornar a pôr em movimento o caminho do homem do que recordar-lhe seu destino eterno.

A opção de reler a questão à luz de sua abordagem por parte de B. Lonergan foi guiada por dois critérios fundamentais. Em primeiro lugar pela importância metodológica de tal estudo. Nos anos em que se ocupou do problema do desejo natural, Lonergan estava imerso naquilo que tinha aprendido do longo e profundo estudo de Tomás, mas também é o período de gestação de sua obra fundamental, *Insight*, que começou a escrever justamente em 1949. Lonergan estava, pois, elaborando seu esforço por “sair do contexto tomista, substituir a linguagem tomista, refinar a solução tomista e entrar plenamente no séc. XX”<sup>10</sup>, para usar as palavras de um de seus mais argutos discípulos, Frederick Crowe. É um exemplo, portanto, bastante instrutivo para observar como certas soluções historicamente intrincadas podem receber uma solução com uma compreensão diferente do problema, devido a uma mudança de perspectiva de quem o pensa. Podemos, assim, acompanhar o modo como o pensamento de Lonergan evoluiu, a partir das categorias clássicas até sua proposta mais original e madura, a da análise intencional da consciência, que permite dar uma resposta mais adequada lá onde De Lubac não tinha conseguido convencer plenamente. O segundo motivo é que a solução de Lonergan, que foi, no sentido verdadeiro e próprio, uma “reviravolta do sujeito”, comporta possibilidades e *insights* bastante fecundos para retomar e reler várias questões da teologia em geral.

## ***1 Breve apresentação histórica da questão***

### ***1.1 Na filosofia antiga***

Embora já tenhamos observado antecipadamente que o problema se põe sobretudo no momento em que se sublinha um “abismo ontológico” claro entre criatura e Criador, como acontece com o conceito bíblico de criação, não se deve esquecer que há, de algum modo, precedentes ao cristianismo, como é o caso na filosofia platônica e aristotélica.

Em Platão (427 - 348 a.C.) é marcante o sentimento de nostalgia pelo lugar de onde provém a alma. Tendo contemplado as Ideias e tendo depois caído no mundo material, à alma lhe resta de algum modo um desejo de voltar ao lugar de onde veio. Isso “é a expressão psicológica de um princípio

---

<sup>10</sup> CROWE, Frederick. Lonergan’s Search for Foundations. The Early Years: 1940-1959. In: McSHANE, Philip. (Ed.). *Searching for Cultural Foundations*. Lanham: University Press of America, 1984, p. 113-139, 118, citado por STEBBINS, Michael J. *The Divine Initiative: Grace, World Order, and Human Freedom in the Early Writings of Bernard Lonergan*. Toronto: University of Toronto, 1995, p. xix

metafísico, isto é, da subordinação do homem e do mundo sensível ao Absoluto, no qual unicamente está a razão suprema de um e outro”<sup>11</sup>. O mundo absoluto é outro em relação ao nosso, que é contingente, embora em Platão o conceito de participação, retomado posteriormente de vários modos pelos teólogos alexandrinos no âmbito trinitário, garanta ainda alguma relação entre os dois mundos.

Em Aristóteles (384 - 322 a.C.) é um princípio interno aos seres o que os põe em movimento para o absoluto<sup>12</sup>. A dimensão de “atração” – erótica ou “maníaca” em Platão – do Absoluto, sem a participação como Platão, é talvez “enfraquecida” em Aristóteles<sup>13</sup>, reconduzida como é à causa final. “O homem vai naturalmente rumo ao divino (ato puro), quanto mais se esforça por ativar suas mais nobres faculdades, o intelecto e a vontade, mais aquele do que esta. A perfeição e a felicidade do homem são postas de novo na conquista progressiva da verdade: à atração do pensamento pensante, que é Deus, o homem responde com a sede de saber, que o aproxima de Deus”<sup>14</sup>.

Wnico<sup>15</sup> estamos numa visão do movimento ligada ao *proodos* e à *epistrophé* dos seres em relação a seu Princípio<sup>16</sup>. “A alma, através da sensação, da dialética e da intuição se eleva até o *Novos*, de cuja vida participa na contemplação do Uno, fim supremo do homem”<sup>17</sup>. Mas, por meio do êxtase, “fuga da solidão rumo ao Único”, não só se tem “não mais [apenas uma] visão intelectual”, senão também uma “posse, fusão da alma com sua origem, que é Deus, primeiro intuído, agora experimentado”<sup>18</sup>.

Em resumo: a visão clássica, seja a de tipo aristotélico como de tipo neoplatônico, vê o fim do homem como uma conquista daquele que conhece, que é sábio; e que por meio da *theoria* obtém sua *αὐτάρχεια*<sup>19</sup>.

<sup>11</sup> PARENTE, Pietro. Desiderio naturale di Deus. In: PIZZARDO, Giuseppe. *Enciclopedia Cattolica*. v. 4. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1950, c. 1475-1483, 1475.

<sup>12</sup> Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem. In: \_\_\_\_\_. *Escritos de Filosofia I*. Problemas de Fronteira. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 34-70, 39.

<sup>13</sup> Cf. PARENTE, Pietro. Desiderio naturale di Deus. In: PIZZARDO, Giuseppe. *Enciclopedia Cattolica*. v. 4. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1950, c. 1475-1483, 1476.

<sup>14</sup> *Ibid.*, c. 1476.

<sup>15</sup> R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1920, permanece ainda hoje um texto fundamental.

<sup>16</sup> Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem. In: \_\_\_\_\_. *Escritos de Filosofia I*. Problemas de Fronteira. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 34-70, WW39.

<sup>17</sup> PARENTE, Pietro. Desiderio naturale di Deus. In: PIZZARDO, Giuseppe. *Enciclopedia Cattolica*. v. 4. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1950, c. 1475-1483, 1476.

<sup>18</sup> *Ibid.*, c. 1476.

<sup>19</sup> Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem. In: \_\_\_\_\_. *Escritos de Filosofia I*. Problemas de Fronteira. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 34-70, 39.

<sup>19</sup> Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem. In: \_\_\_\_\_. *Escritos de Filosofia I*. Problemas de Fronteira. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 34-70, 39.

É claro que com o cristianismo a questão adquire um dado fundamental que não está presente na filosofia grega: o conceito de criação. Além disso, para o cristão não há um mundo de “ideias” que atrai a si aquele que contempla, seja por meio de um eros ou como uma “causa final”. Para dizê-lo com Henrique de Lima Vaz (1921-2002), é um amor pessoal que vem ao encontro do homem nos caminhos mesmos da história, “dinamizando” o cosmocentrismo antigo, seja aristotélico ou platônico, provocando assim um des-centramento da questão: do cosmocentrismo clássico ao teocentrismo cristão<sup>20</sup>.

Deus, que é o absoluto e o infinito, decide livremente criar. Esta criação participará do infinito que Ele é, mas será necessariamente finita. O esquema neoplatônico mostra uma necessidade imanente, “geradora de ordem e de harmonia”<sup>21</sup>. Mas a criação e o tempo e, sobretudo, o evento histórico da Encarnação, representam o irromper da contingência da história nessa circularidade perfeita. Entre a criatura contingente e Deus absoluto existe uma linha de demarcação. É possível superá-la? Como? Sozinhos ou com alguma ajuda?

Os Padres da Igreja que se ocuparam de tal questão são os de formação neoplatônica. Mas tanto o eros platônico quanto o desejo plotiniano sofrem obviamente uma torção de significado<sup>22</sup>, como na *epektasis* de Gregório de Nissa (331-394). O homem busca a felicidade, mas ela só se encontra em Deus. A busca fundamental, a inquietação de base seja do intelecto ou da vontade, é no fundo uma tendência a Deus, único capaz de pôr fim a tal inquietação da busca. “O estímulo do intelecto e da vontade são as criaturas, é o homem mesmo, que se escruta e se conhece, mais que tudo é Deus que está dentro do homem e o deixa sedento de si com algum vislumbre de sua luz: “Porque minha fome estava dentro de mim e provinha do alimento interior que és Tu mesmo, ó meu Deus” (Conf. 3,1)”<sup>23</sup>. Como ocorre este termo da busca? “Amadurecendo no exercício das virtudes, que é progressiva assimilação a Deus”<sup>24</sup>.

## 1.2 Período da Escolástica

As raízes remotas da questão que explodirá no período escolástico aprofundam-se no fato de que este desejo “motor” em direção a Deus para Agostinho (354-430) parece fazer parte de algum modo da constituição do homem. No que poderíamos chamar “a presente ordem da providência”, é a Graça que

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 45-46.

<sup>22</sup> Sobretudo com a criação bíblica em lugar da emanção plotiniana, cf. PARENTE, Pietro. Desiderio naturale di Deus. In: PIZZARDO, Giuseppe. *Enciclopedia Cattolica*. v. 4. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1950, c. 1475-1483, 1478.

<sup>23</sup> *Ibid.*, c. 1478.

<sup>24</sup> *Ibid.*, c. 1478.

guia e leva a termo este desejo. Mas poderia ser também diversamente? Esse desejo humano em direção a Deus poderia levar o homem ao destino também sem o atual tipo de ajuda da Graça? Para Agostinho pareceria que isso não possa ser excluído, gerando assim ainda certa ambiguidade de planos entre a contingência criatural e a transcendência divina.

O problema se mescla, portanto, com o que nos termos escolásticos subseqüentes se pode determinar assim: existe uma “natureza pura” que depois recebe a graça? Ou a criação já inclui uma potência para receber o divino?

No que vimos até agora na teologia antiga, inclusive Agostinho, Deus e o mundo são no fundo um todo indiferenciado: “um Deus, um mundo, uma única ordem compacta”<sup>25</sup>. Quando é que esta ordem compacta se dividiu e deu origem à questão famosa do sobrenatural?

A questão é importante sobretudo do ponto de vista metodológico, e não só histórico. Lonergan<sup>26</sup> observa como no séc. XII começou a sentir-se a necessidade de responder à questão da relação entre a graça divina e a liberdade humana, problema que estivera no centro das conhecidíssimas disputas de Agostinho com os Pelagianos, e que agora se voltava a propor no seu aspecto dramático (tormentoso, diz Lonergan). Não se negava a existência (ou a necessidade) da graça nem a da liberdade, como talvez no início da controvérsia. O problema era agora sua reconciliação<sup>27</sup>. Por um lado se queria distinguir graça e liberdade, mas ao mesmo tempo não se conseguia pensá-las sem uma implicação mútua. Até que, no início do séc. XIII, com uma série de autores que, na prática, começaram a expressar certa superioridade da razão com relação à natureza, mas também da fé sobre a razão, começam a delinear-se duas ordens entitativas.

Em 1225 Felipe o Chanceler (1160-1236) formulou o que Lonergan chama de “o teorema do sobrenatural”. À ordem da graça (fé, caridade, mérito) acrescenta-se também uma ordem da natureza (razão, amor natural a Deus). Este “teorema”, puramente funcional, produziu uma duradoura perspectiva mental, que ajudou a sair das ambiguidades da outra grande visão de origem neoplatônica, representada não só por Agostinho, mas também, e talvez sobretudo, por aquela obra a seu modo extraordinária que é o Pseudo-Dionísio (séc. V?).

Não é de admirar, portanto, que tomando um teorema funcional por uma descrição efetiva da realidade, distinguindo as duas ordens, mais cedo ou mais tarde alguém haveria de começar a separar as duas ordens, como de fato aqui e ali aconteceu. De mera possibilidade “teórica” a ordem natural

<sup>25</sup> CROWE, Frederick. *Bernard J. F. Lonergan: progresso e tappe del suo pensiero*. Roma: Città Nuova, 1995, p. 66.

<sup>26</sup> LONERGAN, Bernard. *Insight. Uno studio del comprendere umano*. Roma: Città Nuova, 2007, p. 667.

<sup>27</sup> LONERGAN, Bernard. *Grazia e libertà. La grazia operante nel pensiero di santo Tomaso*. Roma: Editrice Università Gregoriana, 1970, p. 46.



se torna uma realidade concreta e totalmente independente da ordem da graça. Desta separação, se poderia dizer, surgiram todos os problemas, o pior dos quais foi o de reduzir a graça a uma coisa “extrínseca” e, portanto, não necessária, uma espécie de “a mais”. Vale a pena reportar-nos a uma longa citação de Lonergan:

A ideia do sobrenatural é um teorema, [...] ela não acrescenta nada aos dados do problema como as transformações de Lorentz não põem uma nova constelação nos céus. O que Felipe o Chanceler enunciou de maneira sistemática foi [...] a validade de uma linha de referência chamada natureza. Em última análise e em concreto, as alternativas reais permanecem a caridade e a cobiça [...] Mas todo o problema está num plano abstrato, no campo do pensamento humano: o erro do pensamento precedente havia sido uma confusão inconsciente da abstração metafísica, a natureza, com os dados concretos aos quais ela não corresponde plenamente; a conquista de Felipe o Chanceler consiste na criação de uma perspectiva mental, na introdução de um conjunto de coordenadas que eliminavam a falácia de base e a quantidade de anomalias que dela se seguiam.<sup>28</sup>

Agora a pergunta talvez possa ser mais bem compreendida: o desejo de Deus que está presente à alma é natural ou é sobrenatural? Como pode um ser finito – pertencente à ordem natural – desejar algo que pertence à ordem sobrenatural? Mas, sobretudo, se o desejo é natural, onde acaba a gratuidade da elevação do homem por parte de Deus? E se tal desejo não é natural ao homem, então a graça é algo extrínseco? O “fantasma” é, de fato, sempre o de uma contradição. Ou se considera o homem uma natureza “pura”, com seu fim natural específico e a fronteira com Deus insuperável, e então a ação da graça parece “extrínseca”, como algo que é “acrescentado”; ou se perfila que no homem deve haver algo que possa exigir a graça para sua perfeição, mas aí há o risco de pensar uma natureza que “exige” a graça para alcançar seu fim, perdendo-se a mesma gratuidade da graça e, em última análise, imanentizando-se Deus.

O pensamento então logo verifica qual seria a posição de Tomás de Aquino (1225-1274). Mas a questão se complica imediatamente, porque o que de fato Tomás queria dizer sobre este ponto é uma questão que talvez seja ainda sem solução<sup>29</sup>, levando, entre outras coisas, a querela sobre o desejo natural ao plano da exegese de textos tomásicos<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> *Ibid.* p. 57-58.

<sup>29</sup> Permanecendo a dúvida de se se poderá realmente resolver a questão, como escrevia, talvez um pouco desconsolado, Colombo (*Del soprannaturale*. Milano: Glossa, 1996, p. 329). Grande otimismo com relação à possibilidade de uma solução é, pelo contrário, o indicado por Feingold (*The Natural Desire to See God According to St. Thomas and His Interpreters*. Faith and Reason: Studies in Catholic Theology and Philosophy. 2. ed. Naples: Sapientia, 2010), que revaloriza a solução dada ao problema por toda a corrente “moderna” do séc. XVI-XVII (Caetano, Suárez, etc.) dos intérpretes de Tomás, que se costuma considerar “corruptores” do pensamento do Doutor Angélico.

<sup>30</sup> Utilizo aqui a distinção entre dois adjetivos: por “tomásico” entendo relativo aos textos ou o pensamento de Tomás; por “tomista” entendo a exegese e o pensamento de seus intérpretes.

Em que sentido a posição de Tomás não é clara? Porque em Tomás encontramos uma primeira série de textos nos quais se diz que o fim último do homem é a bem-aventurança e que esta não pode não ser a visio beatífica, visão e fruição de Deus, afirmando-lhe claramente a transcendência<sup>31</sup>. Este ponto não suscita nenhum problema e o consenso dos intérpretes foi sempre quase unânime. Mas Tomás tem também outra série de textos<sup>32</sup>, nos quais, pondo o acento sobre a questão do fim do homem, ele se inclina a ver algum desejo natural no homem com respeito à visão beatífica, que apareceria como o objeto desse desejo.

A questão exegética daquilo que Tomás tivesse querido dizer realmente a respeito (e a dificuldade de chegar a uma solução pode fazer pensar que no seu tempo tal questão não se punha nos termos nos quais veio a ser posta posteriormente) talvez teria ficado no campo das curiosidades eruditas ou se teria tornado só uma ocasião de tese doutoral, se não tivessem sobrevivido alguns acontecimentos históricos decisivos.

O primeiro foi, sem dúvida, o duro confronto com a Reforma protestante, que levou a uma dicotomia sempre mais acentuada entre fé e razão<sup>33</sup>. A criação de um espaço autônomo da razão obrigou a teologia a reagir e a adequar-se, desenvolvendo uma teologia “natural” destacada da “unidade” de perspectiva que ainda tinha a teologia agostiniana e a primeira Escolástica. O espaço autônomo da razão, de algum modo ditou “a agenda” – se nos é permitida a expressão – à teologia. Em vez de ocupar-se da Trindade, esta teologia “teve que definir-se diretamente em função do ‘deísmo’”, enquanto com respeito ao homem “teve que ‘atualizar-se’ inserindo-se na perspectiva da ‘natureza’”<sup>34</sup>, fazendo deslizar para um segundo plano a questão da relação do homem com o sobrenatural.

<sup>31</sup> Eis os textos citados por Colombo (*Del soprannaturale*. Milano: Glossa, 1996, p. 214): I q. 12, aa 4-5; I-II q.5 a.5; III C.G., cc. 52-53; I-II q. 109; De Veritate q.27; I q. 62; I-II q.62; De virt. in comm., a.10.

<sup>32</sup> Sempre Colombo, (Op. cit., p. 214): I q.12 a.1; I-II q.3 a.8; III C.G. cc. 25-51; *Comp. Th.* I, c. 104. (aos quais se acrescentam *In Boet. de Trin.*, q.6 a.4 ad 5; *In IV Sent.*, d.49, qq 1-2; *De Verit.* q. 8 a.1; *Quod.* 10, a. 17).

<sup>33</sup> Colombo (*Soprannaturale*. In: PACOMIO, L. *Dizionario Teologico Interdisciplinare*. vol. III. 2. ed. Casale Monferrato: Marietti, 1977, p. 293-301, 294) vê no confronto com o dinamismo posto em movimento pelo confronto com a Reforma o explodir de tensões de algum modo já presentes no campo cristão desde as polémicas com o chamado averroísmo latino. “A ruptura da unidade da fé, provocada pela Reforma protestante, fez precipitar-se fatalmente o processo de secularização que institui a razão em alternativa à fé, em fundamento e eixo da idade moderna. O novo mundo, saído do antigo fundado na fé, é precisamente o da razão, que faz a crítica a todas as tradições e fixa os limites também à religião [...]. Emerge assim, como alternativa ao interesse pela metafísica e pela fé, o interesse pelo mundo enquanto lugar da existência humana, e coerentemente o interesse pela natureza do homem, que, em reação à avaliação pessimista difundida pelo protestantismo [...] se afirma pura e promissora”. Também aqui optamos por citar do verbete do DTI antes que da nova abordagem de Colombo (*Del soprannaturale*. Milano: Glossa, 1996, p. 335-361) por nos parecer mais pregnante.

<sup>34</sup> COLOMBO, Giuseppe. *Soprannaturale*. In: PACOMIO, L. *Dizionario Teologico Interdisciplinare*. vol. III. 2. ed. Casale Monferrato: Marietti, 1977, p. 293-301, 294.

A reviravolta ou o afastamento com relação ao passado, no que diz respeito propriamente à antropologia, aconteceu quando se concebeu para o homem a possibilidade de um destino puramente “natural”, no sentido de que o fim do homem não é necessariamente a visão beatífica e, portanto, a comunhão com a Trindade, para a qual é absolutamente necessária a ajuda da graça sobrenatural, mas teria podido ser, mais simplesmente, a bem-aventurança (natural) “consequente” à plena atuação da capacidade de conhecer e de amar intrínseca e própria do homem, em toda situação<sup>35</sup>.

Neste quadro eclode a questão de Baio (recordemos nominalmente Michel de Bay, chamado Baius, ou Baio, 1513-1589) e a subsequente sobre de *auxiliis* e a controvérsia com Jansênio (1585-1638)<sup>36</sup>, às quais se contrapõe a teologia católica, comentando e utilizando Tomás, desenvolvendo – ou para outros, alterando – seu pensamento para responder às exigências ditadas pelas novas circunstâncias, que não eram por certo as do Aquinana. Neste sentido foi decisiva a obra do Caetano (o cardeal dominicano Tomás de Vio, 1469-1534) e a dos jesuítas Roberto Belarmino (1542-1621) e, sobretudo, Francisco Suárez (1548-1617). O resultado destas controvérsias, como sempre acontece na história da teologia, levou a uma síntese que manteve sua validade e sua fecundidade por muito tempo. Chegou-se a uma “antropologia harmônica, na qual a natureza do homem corresponde a seu fim e, reciprocamente, o fim à natureza... A antropologia do duplo fim (natural e sobrenatural) é um esquema interpretativo do “mistério” – e, portanto, da realidade – do homem enquanto caracterizado por sua relação com a Trindade”<sup>37</sup>. Tal esquema tem em conta muito bem a exigência de que o sobrenatural seja gratuito e de modo algum “devido” à natureza humana. E ao mesmo tempo deixa o homem perfeitamente “íntegro”, sem nenhuma diminuição radical quanto ao livre arbítrio, que lhe possa vir do pecado de Adão ou que lhe possa fazer perder “consistência ontológica” por causa da elevação por parte da Graça. “Assim definida a antropologia “cristã” manifesta-se perfeitamente funcional à cultura do tempo. De fato, permite assumir o interesse pelo homem natural, sem, por outro lado, contradizer as afirmações concernentes à elevação sobrenatural”<sup>38</sup>

A outra razão essencial pela qual a exegese dos textos tomásicos assumiu o peso preponderante que teve é naturalmente a publicação da encíclica *Aeterni Patris* (1879) de Leão XIII (1878-1903), com a qual se deu um renovado impulso e uma clara autoridade ao tomismo como teologia privilegiada para a Igreja Católica.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>36</sup> Colombo (*Del soprannaturale*. Milano: Glossa, 1996, p. 335-361), além de um artigo de 1967 sobre a controvérsia entre Baio e Belarmino, contém algumas interessantíssimas contribuições sobre a polémica jansenista publicadas pela primeira vez neste volume. Remetemos a toda a primeira parte desse trabalho e à primeira contribuição da segunda.

<sup>37</sup> Cf. COLOMBO, Giuseppe. *Soprannaturale*. In: PACOMIO, L. *Dizionario Teologico Interdisciplinare*. vol. III. 2. ed. Casale Monferrato: Marietti, 1977, p. 293-301, 295.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 295.

### 1.3 O século XX e o caso De Lubac

Pelo fim do séc. XIX, mas sobretudo a partir da primeira metade do séc. XX, a questão volta a ser proposta. Por quê? Porque o esquema que interpreta as exigências do mundo estabelecido pela autonomia da razão, pareceu trazer como consequência a “remoção do mistério” da existência humana concreta, até mesmo dando razão a posições como a de L. Feuerbach (1804-1872), que via no cristianismo “identificado com o sobrenatural, uma simples projeção superestrutural da natureza”<sup>39</sup>.

Na já mais vezes citada obra de G. Colombo, encontramos uma meticulosa e preciosíssima resenha da história da questão do desejo natural na teologia dos primeiros cinquenta anos do séc. XX<sup>40</sup>. Ele considera que a fase contemporânea das discussões sobre o desejo natural de ver a Deus foi reaberta em 1924, com a publicação de uma série de artigos de Guy de Broglie SJ (1889-1983)<sup>41</sup>. Mas, sobretudo, explodiu em 1946 com a publicação de *Surnaturel* de Henri De Lubac<sup>42</sup>.

As raízes do interesse de De Lubac pela questão do sobrenatural são vistas por muitos na influência que exerceu sobre ele a obra de M. Blondel. Pelo fim do séc. XIX, Blondel exprimia em suas obras um mal-estar pela articulação das duas “ordens”, natural e sobrenatural, assim como era apresentada em seu tempo, sentindo-a como insuficiente para dar razão do clima de “crescente incredulidade teórica e prática”<sup>43</sup> que rodeava a Igreja. A Reforma protestante, como vimos, tinha destruído qualquer pretensão de usar a razão na preparação racional ao ato de fé, provocando assim um isolamento da própria razão que se tinha, em consequência, construído seu mundo fechado, excluindo de tal mundo qualquer pretensão de influência sentida como heterogênea. O resultado foi uma separação radical entre filosofia e mundo da fé. Já que a filosofia se tinha delimitado o campo a uma única “ordem”, Blondel se pergunta se não haveria, nesta ordem, algo que pudesse reclamar imperiosamente a outra ordem. “Procurar uma ligação e mostrar que de fato as duas ordens se encontram e, por isso, a concepção moderna da filosofia leva ao resultado diametralmente oposto ao projetado por seus fautores, é o objetivo principal de Blondel”<sup>44</sup>. Em suas análises, sobretudo na *Ação*, Blondel procura, pois, “aquilo” que permita a unidade entre o problema filosófico e o religioso.

Eis, portanto, em que consiste a dificuldade. Para consumir e saciar a aspiração do homem, o homem e a natureza não bastam: ora, é impossível que o desenvolvimento completo da ação não nos conduza para diante

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>40</sup> COLOMBO, Giuseppe. *Del soprannaturale*. Milano: Glossa, 1996, p. 177-248.

<sup>41</sup> Publicações também sob o nome de Vitus de Broglie.

<sup>42</sup> LUBAC, Henri de. *Surnaturel*. Études historiques. Paris: Aubier, 1946; Id., *Le Mystère du Surnaturel*, Paris: Aubier, 1965.

<sup>43</sup> RUSSO, Antonio. *Henri de Lubac*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1994, p. 25.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 26.

daquela voragem aberta que nos separa do que queremos ser; é impossível que nós preenchamos o abismo; impossível não querer que seja preenchido; impossível não conceber a necessidade de uma divina assistência. E, contudo, parece inconcebível que tal operação permaneça sobrenatural permanecendo, no entanto, nossa, ou que seja nossa sem deixar de ser sobrenatural. Essa deveria, parece, deriva-se de uma fonte exterior a nós; e deveria ser-nos totalmente imanente. Por onde, pois, esta vida superior poderia insinuar-se em nossa vida?<sup>45</sup>

A posição de Blondel suscitou várias reações, também deselegantes, de várias partes. A acusação – refutada por Blondel – era a, neste ponto diríamos “óbvia”, de pôr no homem uma exigência do sobrenatural. De qualquer modo, suas ideias penetrarão nos ambientes teológicos, sobretudo graças à obra de Lucien Laberthonnière (1860-1932) e dos irmãos Valensin, Albert (1873-1944) e Auguste (1879-1953), ambos jesuítas<sup>46</sup>. Em seus trabalhos sobre o “método da imanência”<sup>47</sup>, eles concluíram que as posições de Blondel “exprimem uma metafísica da humanidade concreta, tomada pela graça”<sup>48</sup>, desde que se parta da situação histórica concreta do homem e não de uma hipotética natureza pura. Mas igualmente há argumentos pela posição contrária, como a do jesuíta Joseph de Tonquédec (1868-1962), num texto que “substituiu” por uma espécie de “truque editorial”<sup>49</sup> o próprio verbete “Immanence” na edição do *Dictionnaire Apologétique* de 1924: a posição de Blondel, segundo De Tonquédec, levaria em última análise, tirando as últimas consequências de sua filosofia, a afirmar que o sobrenatural não faz mais que completar a natureza humana, o que de algum modo já fora condenado em Baio.

Henri de Lubac se encontrou envolvido neste clima. Em 1934 publica um artigo de corte histórico sobre a evolução do termo *surnaturel*<sup>50</sup>. Mas a obra que desencadearia a grande polêmica que terminaria por derrubar De Lubac<sup>51</sup> foi publicada em 1946, *Surnaturel*. Esta obra recolhia vários trabalhos que De Lubac tinha composto nos anos precedentes. O caráter

<sup>45</sup> BLONDEL, Maurice. *L'azione*. Firenze: Sansoni, 1934, p. 134.

<sup>46</sup> Para uma reconstrução precisa e meticulosa do pensamento dos Valensin, cf. COLOMBO, Giuseppe. *Del soprannaturale*. Milano: Glossa, 1996, p. 186-195.

<sup>47</sup> Cf. VALENSIN, Albert. Immanence. In: D'ALÈS, A. (Ed.). *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, t. II. Paris: Beauchesne, 1911, p. 569-612. Acessível on line em: <<http://www.archive.org/stream/dictionnaireapol02aluoft#page/310/mode/2up>>. Acesso: 20/12/2011.

<sup>48</sup> RUSSO, Antonio. *Henri de Lubac*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1994, p. 39.

<sup>49</sup> A história é contada por Colombo, *Del soprannaturale*. Milano: Glossa, 1996, p. 185. J. de Tonquédec sempre se declarou não responsável por tal substituição que chegava a conclusões exatamente opostas às expressas no artigo precedente por Albert Valensin.

<sup>50</sup> LUBAC, Henri de. *Remarques sur l'histoire du mot "surnaturel"*. *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, n. 61, p. 225-249; 350-370, 1934.

<sup>51</sup> Recordemos que a publicação da enciclica *Humani generis* (1950) foi como “um raio que se abateu sobre Lyon-Fourvière com consequências duríssimas” (RUSSO, Antonio. *Henri de Lubac*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1994, p. 177). Henri De Lubac foi considerado o bode expiatório principal: “Os dez anos seguintes tornaram-se um calvário para De Lubac, que foi exonerado do ensino, expulso de Lyon e empurrado de um lugar a outro. Seus livros difamados foram retirados das bibliotecas da Companhia de Jesus e subtraídos ao comércio.

compósito e não bem organizado da obra, talvez tenha contribuído para facilitar as críticas contra ela. O mesmo Von Balthasar o sugere:

Com *Surnaturel* [...] entra em cena um jovem Davi contra o Golias da racionalização e logicização moderna do mistério cristão. A funda golpeia mortalmente, mas os acólitos do gigante se apoderam do herói e por longo tempo reduzem-no ao silêncio. Não de todo errados. A obra, uma série de tantas peças feitas de diversos trabalhos precedentes, não ficou de todo perfeita<sup>52</sup>.

Na realidade, De Lubac teve o mérito de repropor a discussão sobre o problema do desejo natural em si, provocando a superação daquilo que começava a parecer um “ponto morto” da discussão, patinando na questão da exegese tomásica e não indo à questão em si mesma. Obviamente, também De Lubac toma posição sobre a questão do desejo em Tomás, até porque a doutrina do desejo natural parece para De Lubac uma questão central, que sem dúvida resume todo o pensamento de Tomás<sup>53</sup>. Para De Lubac, Tomás tinha em mente o desejo natural da visão beatífica. Ele considera que a concepção tomásica de “natural” não deve opor-se a sobrenatural, mas sim a “livre”. Não existe nem mesmo a oposição entre “natural” e “elícito” (como pelo contrário dizem os modernos), mas o desejo elícito manifesta o apetite de natureza. Portanto é um “desiderium naturae, necessário, absoluto, embora ineficaz”. Mas ele prossegue: o que Tomás estabelece sobre o desejo natural da bem-aventurança? “Não a possibilidade para o homem de ser elevado ao sobrenatural, mas o destino efetivo do homem ao sobrenatural, o fato da elevação ao sobrenatural”<sup>54</sup>. A posição é forte, e o próprio De Lubac reconhece que isto, levado até as últimas consequências, acarretaria negar no fundo a mesma sobrenaturalidade da visio beatífica (para não falar de sua gratuidade). Tomás se teria encontrado, diz De Lubac, numa época de transição<sup>55</sup> e o problema da gratuidade não estava no seu horizonte, tendo surgido depois<sup>56</sup>.

[...] Um processo mudo de distanciamento [entre De Lubac e a Companhia] que levou a uma total solidão o homem muito sensível que era De Lubac” (BALTHASAR, Hans Urs von. *Il padre Henri de Lubac. La tradizione fonte di rinnovamento*. Milano: Jaca Book, 1986, p. 20).

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 67. Não parece, portanto, que a subsequente publicação de *Le Mystère du Surnaturel* (1965) viesse a mudar substancialmente a posição de De Lubac (cf. COLOMBO, Giuseppe. *Del soprannaturale*. Milano: Glossa, 1996, p. 291-293) se não talvez uma reformulação de certas posições que alguns leram como feitas para não incorrer, formalmente, na censura da *Humani generis*. Também a este propósito, o mesmo Von Balthasar nota alguns pontos ainda não de todo claros também nos dois volumes seguintes (cf. BALTHASAR, Hans Urs von. *Il padre Henri de Lubac. La tradizione fonte di rinnovamento*. Milano: Jaca Book, 1986, p. 79).

<sup>53</sup> LUBAC, Henri de. *Surnaturel. Études historiques*. Paris: Aubier, 1946, p. 118.

<sup>54</sup> COLOMBO, Giuseppe. *Del soprannaturale*. Milano: Glossa, 1996, p. 226.

<sup>55</sup> Cf. LUBAC, Henri de. *Surnaturel. Études historiques*. Paris: Aubier, 1946, p. 435.

<sup>56</sup> Para concluir, mas também para dar uma ideia da vitalidade da problemática em De Lubac, refiramo-nos ainda a um texto de Von Balthasar: “Primeiramente a problemática do “desejo natural” tomista pareceu a De Lubac como um teólogo imo ligado de algum modo a um contexto histórico: Tomás era um “autor de transição”. Mas depois imprevisivelmente essa problemática se tornou de novo de grandíssima atualidade; ela constitui o conceito

Vemos, em suma, que o problema é reduzido a duas possibilidades de fundo. A primeira é que este desejo seria um desejo inato, portanto não condicionado por nada e absoluto: então a visão de Deus será certamente possível e é o destino do ser humano. É a posição a que, com todas as várias nuances do caso, pode ser reconduzido De Lubac. Ou este desejo é elícito, então ele é “imperfeito”, enquanto é desejo que excede seu objeto e é condicionado. A possibilidade da visão de Deus, neste caso, não é automaticamente garantida só pela existência desse desejo, nem muito menos se pode deduzir dela que de fato será realizada. No primeiro caso, com De Lubac, se falaria de um só fim do homem: o sobrenatural, aceitando assim o paradoxo (famoso termo técnico de De Lubac) da natureza humana “que ao invés de ser finalizada sobre as próprias capacidades intrínsecas, tem um (único) fim, absolutamente excedente”<sup>57</sup>; esse paradoxo teria sido “racionalizado” na antropologia dos “modernos” do séc. XVI-XVII com a introdução dos dois fins. No segundo caso, o paradoxo “da criatura dotada de inteligência, que por sua mais íntima constituição tende para além de si mesma, rumo a um fim que lhe é inalcançável, mas que por graça lhe é doado”<sup>58</sup>, teríamos a expressão da mencionada antropologia, que Feingold recentemente voltou a propor à atenção dos estudiosos e dos teólogos, e que salvaguardaria melhor a gratuidade e a realidade do sobrenatural.

## 2 Bernard Lonergan

Para entender o tratamento da questão por parte de Lonergan, é preciso ter em conta que ele viveu e ensinou entre duas épocas extraordinariamente diferentes no modo de fazer teologia. Na primeira parte de sua formação e de seu magistério, Lonergan se encontrava ainda plenamente na modalidade e nos conteúdos “estáticos” da formação filosófica e teológica dos anos da primeira metade do século XX. Sua reflexão sentiu logo as dificuldades e a esterilidade, de tal situação do ensino. Ora, justamente tal

---

fundamental da visão do mundo de Teilhard de Chardin” (BALTHASAR, Hans Urs von. *Il padre Henri de Lubac. La tradizione fonte di rinnovamento*. Milano: Jaca Book, 1986, p. 80). Cf. vários escritos de De Lubac sobre Teilhard nos anos 60. Para Von Balthasar, “toda a problemática do *desiderium naturale* de De Lubac se radicaliza em Teilhard: todo o universo a partir de seu estágio mais baixo, a matéria pura, não é outra coisa [que desejo natural de Deus]. Em seu amplo comentário ao hino de Teilhard sobre o “eterno feminino” onde é cantada a ascensão do princípio feminino que vai da *matrix-materia*, através da fecundidade natural da mulher (com toda a provisoriabilidade do sexo), até a fecundidade da Virgem Maria por obra de Deus, De Lubac encontra de novo sua própria problemática: a natureza como essencial anseio e transcendência por força da ordenação a um princípio transcendente, o único que pode realizá-la” (*Ibid.*, p. 94).

<sup>57</sup> COLOMBO, Giuseppe. *Soprannaturale*. In: PACOMIO, L. *Dizionario Teologico Interdisciplinare*. vol. III. 2. ed. Casale Monferrato: Marietti, 1977, p. 293-301, 295.

<sup>58</sup> BALTHASAR, Hans Urs von. *Il padre Henri de Lubac. La tradizione fonte di rinnovamento*. Milano: Jaca Book, 1986, p. 15.

situação instigará Lonergan a buscar novos caminhos “para estar à altura de nossos tempos”, como dizia parafraseando Ortega y Gasset.

Nos escritos até fins dos anos 50 Lonergan continua, portanto, a usar o *setting* escolástico clássico, mas elaborando ao mesmo tempo a própria reflexão original com as “primícias” da passagem à dinâmica intencional da consciência, que aparece pela primeira vez em toda sua amplitude pelo final dos anos 50. Justamente um dos textos chave para nosso tema, o *De ente supernaturali*, mostra-nos algo do que estamos dizendo<sup>59</sup>. Este texto foi escrito no outono do ano acadêmico 1946/1947, durante o último semestre de ensino no College of the Immaculate Conception em Montreal (Canadá). Depois de ter aí ensinado uma grande variedade de matérias no campo dogmático desde 1940, no ano acadêmico 1945/46 começou a dar aulas sobre a Trindade, um dos tratados que mais se ligam a seu nome naqueles anos. O modo como Lonergan dava aulas nos primeiros anos de seu magistério é sintomático de seu estar dentro de um mundo, mas já com suas reflexões autônomas. Na parte que poderíamos chamar de “geral”, ele usava um dos manuais clássicos da época – em nosso caso, o *Tractatus de gratia* do padre Paulin Bleau SJ (1887-1945), figura de proa da Faculdade daquele College por muitos anos –, mas introduzia depois suas ideias pessoais como excursus. A parte melhor de seu trabalho, ele a reservava ao desenvolvimento da parte teórica, que enquanto isso reelaborava com suas perspectivas e cujos resultados comunicava em algumas aulas, em suplementos escritos (como o caso do *De ente supernaturali*, que possuímos) até escrever, mais tarde, livros completos<sup>60</sup>.

O problema que nos interessa, como vimos, teve seu momento de aguda atualidade no centro de fortes polêmicas, justamente depois de 1946, ano da publicação de *Surnaturel* de De Lubac. Lonergan não foi frequentemente enumerado entre os protagonistas da polêmica<sup>61</sup>, e seu pensamento no referente ao problema do desejo natural de ver a Deus nunca foi muito considerado por quem se ocupou de tal questão. Além disso, é preciso acrescentar que ele mesmo jamais entrou aí com uma obra específica, e temos que deduzir sua abordagem do problema do que está presente em vários escritos seus. Além do mais, como pretendemos mostrar, a verdadeira

<sup>59</sup> Extraímos estas informações da introdução sob os cuidados de Frederick E. Crowe, com a colaboração de Conn O’Donovan e Giovanni Sala, em LONERGAN, Bernard. *De ente supernaturali*. Supplementum schematicum. In: CROWE, Frederick E.; O’DONOVAN, Conn; SALA, Giovanni. Toronto: Regis College, 1973. Disponível em: <http://www.bernardlonergan.com/pdf/19202DTL070.pdf>. Acessado em: 20/12/2011.

<sup>60</sup> Cf. *Ibid.*, p. x-xi.

<sup>61</sup> Sintomático é o fato de que, percorrendo o índice analítico da preciosíssima coletânea dos trabalhos de Giuseppe Colombo sobre o tema do sobrenatural – que justamente o próprio autor, no prefácio, propõe como “o relato completo das vicissitudes históricas do sobrenatural, enquanto problema da teologia moderna” (COLOMBO, Giuseppe. *Del soprannaturale*. Milano: Glossa, 1996, p. xi) – não aparece nem ao menos uma vez o nome de Lonergan, que, no entanto, nos anos em que Colombo escrevia (os ensaios são dos anos 60 e 70) era certamente conhecido no âmbito dogmático, e não entre os autores menores.



novidade, que lança uma luz nova sobre como poder considerar esta antiga questão, não pertence aos escritos em que Lonergan aborda diretamente a questão do desejo natural de ver a Deus, senão que é extraído de algumas outras obras, sobretudo de sua chamada “segunda fase”<sup>62</sup>.

### 2.1 Os textos de Lonergan sobre o desejo natural, até fins dos anos 50

O primeiro texto a ser considerado é sem dúvida o *scholion* do *De ente supernaturali*<sup>63</sup>, que integrava o manual de Bleau e que serviu de base para o curso sobre a graça do ano acadêmico 1947/48<sup>64</sup>. Quando Lonergan escreveu este texto não parece que tivesse tido acesso a *Surnaturel*, mas é certo que durante o curso dedicou uma especial atenção às teses de De Lubac<sup>65</sup>.

As polêmicas sobre a posição de De Lubac acenderam um profundo debate, e não admira encontrar uma conferência sobre o tema feita por Lonergan em 1949, à Jesuit Philosophical Association, que será depois publicada com o título de *The Natural Desire to See God*. Este é o segundo texto a ser considerado, em que Lonergan aborda diretamente o problema. Sendo o mais elaborado, é obviamente também o texto mais lido para deduzir o que Lonergan pensava sobre a questão<sup>66</sup>. E também nós partiremos daqui para ilustrar sua solução, ainda dentro do setting escolástico, mas com importantes correções de perspectiva. Para maior completude, dever-se-iam

<sup>62</sup> É corrente entre os estudiosos de Lonergan um tácito consenso em reconhecer uma primeira fase na qual ele se exprime ainda em um *pattern* escolástico, e uma segunda fase em que começa a expressar-se sempre mais claramente em termos de análise intencional da consciência. Cf. também MOLONEY, Richard. De Lubac and Lonergan on the Supernatural. *Theological Studies*, London, n. 69, p. 509-527, 2008, 522-523.

<sup>63</sup> LONERGAN, Bernard. *De ente supernaturali*. Supplementum schematicum. In: CROWE, Frederick E.; O'DONOVAN, Conn; SALA, Giovanni. Toronto: Regis College, 1973. Disponível em: <http://www.bernardlonergan.com/pdf/19202DTL070.pdf>. Acessado em: 20/12/2011, p. 35-41.

<sup>64</sup> Assim lemos em *Ibid.*, p. xii. Moloney diz que o ano foi 1948/49 (cf. MOLONEY, Richard. De Lubac and Lonergan on the Supernatural. *Theological Studies*, London, n. 69, p. 509-527, 2008, 516). Mas a citação é de STEBBINS, Michael J. *The Divine Initiative: Grace, World Order, and Human Freedom in the Early Writings of Bernard Lonergan*. Toronto: University of Toronto, 1995, p. 179, que Moloney indica em nota a propósito, diz 1947/48. Suponho seja um descuido no artigo de Moloney.

<sup>65</sup> Assim F. Crowe em LONERGAN, Bernard. *De ente supernaturali*. Supplementum schematicum. In: CROWE, Frederick E.; O'DONOVAN, Conn; SALA, Giovanni. Toronto: Regis College, 1973. Disponível em: <http://www.bernardlonergan.com/pdf/19202DTL070.pdf>. Acessado em: 20/12/2011, p. xii. Note-se que o interesse pelas teses de De Lubac foi de alguma maneira presente em Lonergan; vejam-se as notas dos editores de LONERGAN, Bernard. *Collection. Collected Works of Bernard Lonergan*. 4. ed. Toronto: University Press, 1988, p. 268. Sinal das sucessivas integrações, é o fato de que a página sobre o desejo natural teve sucessivas importantes correções, como documenta Crowe em *Ibid.*, p. 84-85.

<sup>66</sup> Também seus críticos recentes, como MANSINI, Guy. Lonergan on the Natural Desire in the Light of Feingold. *Nova et Vetera*, Denver, n. 5, p. 185-198, 2007, ou FEINGOLD, Lawrence. *The Natural Desire to See God According to St. Thomas and His Interpreters*. Faith and Reason: Studies in Catholic Theology and Philosophy. 2. ed. Naples: Sapientia, 2010, se limitam a ler estes dois textos.

acrescentar ainda duas intervenções sobre o desejo, por ocasião de duas recensões de Lonergan: uma sobre o livro de William R. O'Connor, *The Eternal Quest* e outra sobre o livro de Joseph Buckley, *Man's Last End*<sup>67</sup>. Outros textos, que podem ser postos em relação com isto, encontram-se nas notas editoriais ao artigo *The Natural Desire to See God* publicado no volume 4 das *Collected Works* de Lonergan<sup>68</sup>. Para a finalidade que nos prefixamos aqui, podemos limitar-nos ao que foi expresso por Lonergan no artigo mencionado.

Vejamos antes de tudo como Lonergan aborda o problema. De saída ele declara os limites de seu trabalho: não entrará na questão histórica, mas declara que a posição que apresentará é a de Tomás<sup>69</sup>. Divide, pois, sua comunicação em três partes. Na primeira ilustra a tese, na segunda evidencia seus pressupostos e na terceira considera algumas possíveis objeções. A enunciação da tese é preparada por oito passos, que vale a pena percorrer novamente, não só porque é, de algum modo, um interessante ensaio metodológico<sup>70</sup>, mas também porque nos permitirá apreciar as sutis introduções teóricas específicas de Lonergan.

No primeiro ponto Lonergan diz que “os desejos do intelecto humano se manifestam em perguntas”<sup>71</sup> e todas as perguntas são redutíveis essencialmente a duas: *an sit* e *quid sit*<sup>72</sup>. Ora, perguntar é natural porque não é algo que se ensina nem tem necessidade da graça. Se perguntar é natural, também o será o desejo manifestado pelas perguntas. “Existe,

<sup>67</sup> As recensões estão, respectivamente, em *Theological Studies*, London, n. 9, p. 125-127, 1948; e *Theological Studies*, London, n. 10, p. 578-80, 1949.

<sup>68</sup> LONERGAN, Bernard. *Collection*. *Collected Works of Bernard Lonergan*. 4. ed. Toronto: University Press, 1988, p. 269.

<sup>69</sup> O que é negado por MANSINI, Guy. Lonergan on the Natural Desire in the Light of Feingold. *Nova et Vetera*, Denver, n. 5, p. 185-198, 2007, 191.

<sup>70</sup> É corrente o hábito de considerar tudo o que provém da Escolástica como algo “superado” ou – só para citá-lo – como “monstruoso”. Uma das consequências, e nem mesmo das mais negligenciáveis, é que nos interditamos o acesso não só aos conteúdos de um bloco fundamental da nossa tradição teológica, mas também ao método desenvolvido por ela. Isto torna ainda mais inacessíveis estes tesouros “sepultados” e, além disso, impede também o simples compreender o que queriam dizer aqueles autores, e se prescinde de saber se suas teses eram sustentáveis ou não. Em minha opinião, embora não seja possível hoje utilizar *sic et simpliciter* os mesmos procedimentos das *quaestiones* medievais ou da ainda em uso na manualística até os albores dos anos 60 do séc. XX, estudar sua dinâmica interna e cimentar-se com aquela lógica (aliás, rigorosa), para exercício ou em ocasiões particulares como uma apresentação de pequenos trabalhos de seminário, seria bastante desejável também para o teólogo contemporâneo. Cf. o que escreveu HENRICI, Peter. *Guida pratica allo studio*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1997, p. 12.

<sup>71</sup> LONERGAN, Bernard. *The Natural Desire to See God*. In: \_\_\_\_\_. *Collection*. *Collected Works of Bernard Lonergan*. 4. ed. Toronto: University Press, 1988, p. 81-91, 81. As traduções do inglês são sempre minhas, a não ser que seja indicado o contrário.

<sup>72</sup> Cf. *Ibid.*, p. 81. Interessantes são as observações dos curadores de LONERGAN, Bernard. *Collection*. *Collected Works of Bernard Lonergan*. 4. ed. Toronto: University Press, 1988, p. 269 sobre a importância da dinâmica da pergunta.

portanto, um desejo que é conatural ao intelecto, que surge do simples fato de se possuir um intelecto, que é definido pelas perguntas básicas *an sit* e *quid sit*<sup>73</sup>. Digamos logo, mas retomaremos mais adiante, que aqui está um dos pontos fundamentais da forma de Lonergan tratar o desejo natural. Exprimindo-se na linguagem clássica da psicologia das faculdades, diríamos que para Lonergan o desejo em questão é um desejo do intelecto e não da vontade, como foi quase sempre interpretado por todos os comentadores de Tomás.

Tal desejo, e este é o segundo ponto, que se exprime no perguntar-se pelo *quid sit* das coisas, é um desejo de compreender, ou seja, – sempre na linguagem clássica – um desejo de conhecer as causas. Suposto que não conheço as causas de um fenômeno, não sei o que seja esse fenômeno. Posso reconhecê-lo entre outros, posso indicá-lo com o termo devido, mas, sem conhecer suas causas, tudo o que posso dizer sobre ele é só uma definição formal.

A satisfação do desejo natural de compreender pode acontecer de dois modos (e este é o terceiro ponto): de maneira própria ou de maneira analógica. Uma satisfação “própria” é dada “pela recepção no intelecto de uma forma inteligível ou de uma espécie proporcionada ao objeto que é compreendido”<sup>74</sup>. Mas existe também uma recepção analógica, ou seja, por meio de formas ou espécies “menores”, que têm alguma semelhança com o objeto a ser compreendido e que oferecem, portanto, alguma compreensão dele, embora não plena. O que é assim compreendido deve ser então integrado com correções pela *via affirmationis*, *via negationis* e *via eminentiae* como no caso da teologia natural, diz Lonergan, ou no da análise matemática quando trata dos limites.

Um exemplo de satisfação analógica (e estamos no quarto ponto) é a que o intelecto recebe a respeito dos mistérios da fé, por meio de analogias com os mistérios da natureza. Mas tal satisfação não é simplesmente natural, enquanto precisa da Revelação e da fé. Notemos: precisa-se delas para saber que existe a Trindade, mas não se precisa de uma graça ulterior para perguntar o que é a Trindade.

É evidente, no quinto ponto, que o conhecimento analógico é só um conhecimento impróprio, que não aquietta o desejo de compreender. Responde, sim, a algumas perguntas, mas deixa abertas muitas outras. Quanto mais avançamos, tanto mais verificamos o quanto ainda não conhecemos, e isto instiga a perguntas ulteriores. Só a satisfação própria deixa-nos tranquilos, mas esta só pode existir relativamente a coisas materiais. Nesta vida, diz Lonergan, o objeto proporcionado do intelecto é a *quidditas rei materialis*.

<sup>73</sup> LONERGAN, Bernard. The Natural Desire to See God. In: \_\_\_\_\_. *Collection*. Collected Works of Bernard Lonergan. 4. ed. Toronto: University Press, 1988, p. 81-91, 81.

<sup>74</sup> LONERGAN, Bernard. The Natural Desire to See God. In: \_\_\_\_\_. *Collection*. Collected Works of Bernard Lonergan. 4. ed. Toronto: University Press, 1988, p. 81-91, 82.

O sexto ponto é importante. Recordemos, diz Lonergan, que nossos intelectos, além do objeto proporcionado, têm também um objeto adequado, a saber: o *ens* transcendental<sup>75</sup>. Depois de ter visto que a satisfação naturalmente alcançável é limitada pelo objeto proporcionado, poder-se-ia pensar que também a satisfação naturalmente desejada seria limitada: em outras palavras, sendo limitado o que posso alcançar, será também limitado o que desejo? E aqui, no entanto, vemos que não é assim. Não nos contentamos em perguntar pelo *quid sit* só das coisas materiais e não estamos satisfeitos com o conhecimento só analógico das coisas imateriais. Nosso motor é um incessante perguntar por quê: e se deixamos de fazê-lo, diz Lonergan, não é porque tenhamos alcançado o que nos satisfaz, mas porque nos reconhecemos impotentes<sup>76</sup>. Portanto, “como o desejo natural expresso pela pergunta *an sit* tem seu *range* fixado pelo objeto adequado do intelecto, assim também o desejo natural expresso pela pergunta *quid sit* tem um *range* igual”<sup>77</sup>. O objeto do desejo natural é o *ens* transcendental, portanto podemos dizer que “o desejo de nossos intelectos é natural na origem e transcendental em seu objeto”<sup>78</sup>.

No sétimo ponto entramos no cerne da questão. Depois de ter visto tudo o que está por trás do perguntar, as perguntas fundamentais e o desejo natural expresso por essas perguntas, Lonergan aborda a questão do *quid Deus sit*<sup>79</sup>. Tal pergunta emerge naturalmente no momento em que se chega a saber da existência de Deus. Mas, obviamente também no caso de Deus o conhecimento analógico não satisfaz completamente: portanto somente um conhecimento próprio poderia plenamente responder à pergunta *quid Deus sit*. Mas eis o problema: dissemos que o conhecimento próprio requer uma forma proporcionada ao objeto. Mas Deus é infinito, portanto exigiria uma forma infinita. Mas tal conhecimento, tal ato de compreensão está obviamente fora das possibilidades de um intelecto finito: é, pois, estritamente sobrenatural: “é o que Tomás chamava *videre Deum per essentiam* e é idêntico ao ato que chamamos comumente ‘visão beatífica’”<sup>80</sup>.

<sup>75</sup> Os editores fazem notar como, embora a distinção pareça clara, a terminologia parece, no entanto, fluida: outras vezes, para especificar a mesma coisa, Lonergan usa termos diferentes, cf. LONERGAN, Bernard. *Collection*. Collected Works of Bernard Lonergan. 4. ed. Toronto: University Press, 1988, p. 269-270.

<sup>76</sup> LONERGAN, Bernard. The Natural Desire to See God. In: \_\_\_\_\_. *Collection*. Collected Works of Bernard Lonergan. 4. ed. Toronto: University Press, 1988, p. 81-91, 83.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>79</sup> Consideramos que na linguagem de Lonergan “ver Deus”, “saber o que é Deus” e “o que Tomás chama de *videre Deum per essentiam*” são três maneiras de exprimir o mesmo. Cf. LONERGAN, Bernard. *Collection*. Collected Works of Bernard Lonergan. 4. ed. Toronto: University Press, 1988, p. 270.

<sup>80</sup> LONERGAN, Bernard. The Natural Desire to See God. In: \_\_\_\_\_. *Collection*. Collected Works of Bernard Lonergan. 4. ed. Toronto: University Press, 1988, p. 81-91, 83.

Atinge-se, no último ponto, a conclusão de que não pode não ser teológica, que não pode ser pensada a não ser enquanto temos fé, sabemos que existe a visão beatífica e assim aceitamos sua possibilidade. Somente à luz da razão natural, não podemos considerar que seja possível compreender a Deus de modo próprio. Para fazê-lo seria necessário ser Deus, e uma criatura não pode por certo captar o *ipsum intelligere* que é idêntico com seu *ipsum esse* (ou seja, Deus mesmo). Então o que, no máximo, pode dizer a razão natural do filósofo? Descobrir o paradoxo: o desejo de captar surge naturalmente, seu objeto é transcendental (o *ens*), mas a satisfação própria de tal desejo naturalmente alcançável é limitada somente ao objeto proporcionado a um intelecto finito. E Lonergan enuncia finalmente a tese:

“Existe um desejo natural de compreender. Seu *range* é posto pelo objeto adequado do intelecto. Sua satisfação própria é alcançada com a recepção de uma forma proporcionada ao objeto compreendido. Este desejo natural se estende a compreender a Deus. Em tal caso, seu cumprimento é a visão beatífica. Mas só o teólogo pode afirmar um desejo natural de ver a Deus; um filósofo se deve deter diante do paradoxo”<sup>81</sup>

Na segunda parte, que em geral talvez seja subvalorizada por aqueles que criticam a interpretação de Lonergan do desejo natural de ver a Deus, o teólogo canadense explicita os pressupostos de sua tese: do ponto de vista objetivo, ele refuta o que define como essencialismo estático e do ponto de vista subjetivo, o conceptualismo estático. Aqui emerge um ponto importante. Lonergan não está confrontando uma tese com outra: está evidenciando o horizonte que está por trás das teses que, em sua opinião, não deram importância ao ponto em questão. Michel Stebbins percebe-o muito bem:

O debate sobre a existência do desejo natural de ver a Deus é, em sua raiz, um conflito entre dois modos incompatíveis de compreender seja a ordem do universo criado em sua relação com Deus, seja a verdadeira atividade do intelecto humano por meio do qual compreendemos tal ordem<sup>82</sup>.

O que diz Lonergan de fato? O essencialismo estático defende que as “naturezas finitas” precedem a ordem do mundo. Ou seja, as naturezas viriam antes do mundo possível, e a ordem do mundo seria, portanto, uma combinação dessas naturezas finitas<sup>83</sup>. Poderíamos dizer que “a agenda” da ordem do mundo é estabelecida pelas características das naturezas finitas. O que se segue daí? Que a ordem do mundo acaba por ser separada numa parte necessária, requerida pelas exigências da natureza finita; e numa parte contingente que provém do livre dom de Deus e, para ser

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>82</sup> STEBBINS, Michael J. *The Divine Initiative: Grace, World Order, and Human Freedom in the Early Writings of Bernard Lonergan*. Toronto: University of Toronto, 1995, p. 174.

<sup>83</sup> “Para mim é difícil imaginar alguma razão sólida para supor que as Ideias de Platão estivessem na mente divina um pouco como os animais na arca de Noé” (LONERGAN, Bernard. *The Natural Desire to See God*. In: \_\_\_\_\_. *Collection*. Collected Works of Bernard Lonergan. 4. ed. Toronto: University Press, 1988, p. 81-91, 85).

tal, não exigida pela natureza finita, portanto sobre-natural. Esta divisão comporta, além disso, que existe uma separação também entre a filosofia (que se deve ocupar, com a razão natural, da parte necessária) e a teologia (que se deve ocupar da parte contingente). O que resulta então? Que a filosofia é uma ciência, enquanto a teologia é uma espécie de “catálogo de verdades reveladas”<sup>84</sup>. Lonergan pressupõe, no entanto, antes o contrário: a prioridade é da ordem do mundo, e depois Deus conhece as naturezas finitas singulares, seus dons livres etc. A ordem do mundo é aquela que é não porque conseqüente às características das naturezas finitas, mas é aquilo que é por causa da divina sabedoria e bondade: “assim a ordem do mundo é uma unidade inteligível que diz respeito à glória de Deus. Por causa dessa unidade inteligível as naturezas inferiores estão subordinadas às mais elevadas, não só do ponto de vista extrínseco, mas também intrinsecamente”<sup>85</sup>. É a noção de finalidade vertical que veremos mais adiante.

A outra “recusa” conexas com a tese sobre a existência de um desejo natural de ver a Deus, e que é precisamente da parte do sujeito, é o conceptualismo. Em que consiste, pergunta-se Lonergan? É um modo de conceber nossa apreensão da realidade. As conclusões que tiramos resultam de certos princípios, que por sua vez são compostos por termos. Ora, pergunta-se Lonergan, os termos de onde vêm? Segundo a visão clássica são o resultado de um “processo não consciente de abstração dos dados sensíveis”. Qual é então a ideia de ciência que se segue daí? É uma combinação lógica dos vários termos, compará-los, estabelecer suas relações necessárias: trata-se de pôr dentro da *cerebral logic machine* tudo isto e ligá-la, para ter todas as possíveis conclusões. O problema é que uma ciência assim concebida não tem nenhuma perspectiva de um desenvolvimento real: tudo já está contido nos termos e nos nexos necessários. Um nexos ou existe ou não existe: o pensador tem que ver o que é para ver. Se não o vê, ou é obtuso ou deve olhar melhor. E aqui reconhecemos a famosa crítica lonerganiana ao “mito cognitivo” de conceber o conhecer como “dar uma boa olhada” e não como processo dinâmico intencional.

A espirituosa imagem da arca de Noé<sup>86</sup> nos fornece uma ideia do “problema” seja do essencialista seja do conceptualista. O primeiro, diz Lonergan, põe as naturezas finitas na mente de Deus e elas se tornam a medida de avaliação de tudo mais; o segundo põe as ideias na mente humana, aonde chegam sem nenhum controle de nossa parte.

A alternativa ao conceptualismo fechado é um intelectualismo aberto, para o qual os termos são expressão de atos de compreensão (*acts of understanding*). Sua escolha, seu uso dentro do alcance adequado de seu

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 84-85.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>86</sup> STEBBINS, Michael J. *The Divine Initiative: Grace, World Order, and Human Freedom in the Early Writings of Bernard Lonergan*. Toronto: University of Toronto, 1995, p. 174.

significado etc. é uma obra de sabedoria<sup>87</sup>, mas esta por sua vez não é uma aquisição pontual, mas o produto cumulativo de uma longa série de atos de compreensão (*the cumulative product of a long series of acts of understanding*). Isto é evidente se se pensa que o nexa entre dois termos não é só um fator de “ver bem ou não”, porque, diz Lonergan, tal nexa não é de fato evidente para quem não compreende nada, pode ser mais ou menos evidente para quem alcançou um maior ou menor grau de compreensão, perfeitamente evidente só para uma pessoa que compreenda perfeitamente. Deve-se, portanto, distinguir, voltando ao nosso caso, entre o desejo natural de compreender, o desenvolvimento do compreender e o conseqüente desenvolvimento da ciência, da filosofia e da teologia. O que implica isto? Que toda sabedoria finita, que não seja a de Deus, deve mais cedo ou mais tarde chegar ao paradoxo, porque só uma sabedoria infinita pode compreender e ordenar tudo de modo perfeito.

Nestes dois casos encontramos dois dos pontos que permitem à solução de Lonergan superar as dificuldades que ficavam abertas na posição expressa por De Lubac<sup>88</sup>: a finalidade vertical e o dinamismo da consciência. O segundo aparecerá ainda mais claramente quando abordarmos o “segundo Lonergan”.

A finalidade vertical é tratada explicitamente num artigo de 1943 sobre o matrimônio<sup>89</sup>, definido como uma “mini-Suma de teologia” pelos editores do volume das *opera omnia* em que foi publicado novamente<sup>90</sup>. Esta ideia desempenhará sempre um papel importante no desenvolvimento de seu pensamento ligando-se, no “segundo Lonergan”, a outra pedra angular de seu pensamento, qual seja o conceito de probabilidade emergente. O que quer indicar com esta expressão? Antes de tudo com o termo finalidade Lonergan não entende o fim em si, mas a relação ao fim, e distingue entre finalidade absoluta, vertical e horizontal<sup>91</sup>. A absoluta é em direção a Deus<sup>92</sup>, a horizontal é em direção ao fim proporcionado daquela natureza, ou seja que se segue dela enquanto é o que ela é; e a finalidade vertical é a um fim mais alto que o fim proporcionado. Supõe uma hierarquia de entidades e de fins. Supõe uma subordinação do inferior ao superior. Tal

<sup>87</sup> No sentido que lhe dá Tomás em I-II<sup>ae</sup> q.66 a.5 ad. 4.

<sup>88</sup> Cf. MOLONEY, Richard. De Lubac and Lonergan on the Supernatural. *Theological Studies*, London, n. 69, p. 509-527, 2008.

<sup>89</sup> LONERGAN, Bernard. Finality, Love, Marriage. In: \_\_\_\_\_. *Collection. Collected Works of Bernard Lonergan*. 4. ed. Toronto: University Press, 1988, p. 17-52. 258-264 (orig. 1943). O mesmo Lonergan indica este artigo e o artigo que estamos examinando, como as duas principais referências para esta ideia tão importante para seu trabalho em LONERGAN, Bernard. Mission and Spirit. In: CROWE, Frederick. *A Third Collection of Papers of Bernard Lonergan, SJ*. New York: Paulist Press, 1985, p. 23-34, 33.

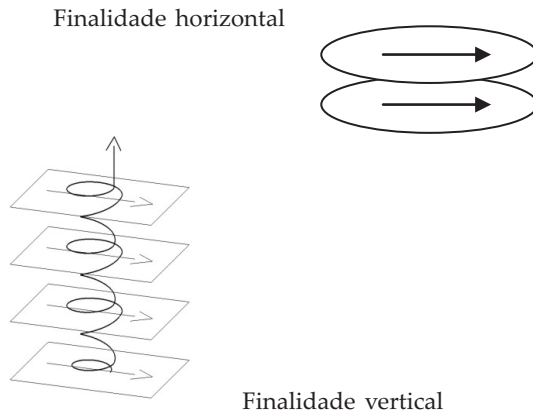
<sup>90</sup> LONERGAN, Bernard. *Collection. Collected Works of Bernard Lonergan*. 4. ed. Toronto: University Press, 1988, p. 259.

<sup>91</sup> LONERGAN, Bernard. Mission and Spirit. In: CROWE, Frederick. *A Third Collection of Papers of Bernard Lonergan, SJ*. New York: Paulist Press, 1985, p. 23-34, 24.

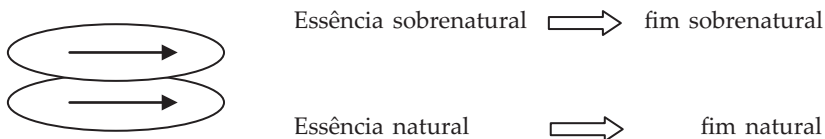
<sup>92</sup> “Porque todo fim é um exemplo (*instance*) do bem, e todo exemplo de bem tem seu fundamento (*ground*) e objetivo na bondade absoluta” (*Ibid.*, p. 24).

subordinação pode ser meramente instrumental ou participativa, ou ambas as coisas, enquanto ou o inferior meramente serve ao superior, ou entra em seu ser e em seu funcionamento, ou sob um aspecto serve e sob outro participa<sup>93</sup>.

Podemos ajudar-nos de um esquema.



O essencialista e o conceptualista veem a realidade como composta de uma série de estratos não comunicantes entre si, cada um dos quais com a própria finalidade. Não é difícil compreender, então, que se penso a realidade deste modo, toda realidade que “habita” num andar deverá ter seu fim “dentro” de seu andar. E se os andares são dois, dois serão os fins. O correspondente ontológico do conceptualismo e do essencialismo de que falamos antes é justamente uma questão do gênero:



Se não se considera a finalidade vertical, os dois andares permanecerão separados com todos os problemas que vimos evidenciados na história do debate sobre o desejo natural de ver a Deus. Segundo Moloney<sup>94</sup> a falta da distinção entre finalidade vertical e finalidade horizontal em De Lubac,

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>94</sup> MOLONEY, Richard. De Lubac and Lonergan on the Supernatural. *Theological Studies*, London, n. 69, p. 509-527, 2008, 519.



por exemplo, embora ele conheça o conceito de “elevação de finalidade”, foi uma das razões para o desconforto de De Lubac ao pensar uma bem-aventurança “natural” do homem<sup>95</sup>. Pelo contrário, com esta distinção se pode seja acolher a preocupação de base de De Lubac, seja salvar o que a teologia clássica defendia sobre a integridade da natureza humana e seu ser orientada a uma finalidade natural. De fato, a finalidade vertical não nega a horizontal e ademais permite conceber o que pareceria de outro modo uma aporia, ou seja a completude do fim de uma ordem numa ordem superior.

O “paradoxo” da tese enunciada por Lonergan a respeito do desejo natural de conhecer a essência de Deus pode agora “reger” o fato de que o homem tem um desejo natural de um fim sobrenatural. Assim se superam também os obstáculos nos quais se tinha encajado a discussão clássica como a do alcançar o fim na bem-aventurança imperfeita de um estado natural ou na bem-aventurança perfeita num cumprimento sobrenatural<sup>96</sup>.

## 2.2 O segundo Lonergan

Pelo fim dos anos 50 torna-se evidente o afastamento de Lonergan com respeito à linguagem escolástica em direção à da análise intencional<sup>97</sup>. Mesmo não negando, obviamente, a terminologia da psicologia das faculdades, ele abandona a concepção um pouco estática das potências (intelecto, memória, vontade), concentrando-se nas operações da consciência (fazer experiência, compreender, julgar e decidir) e como estas atividades fluem na unidade concreta de um ser humano na sua totalidade de vivente e

---

<sup>95</sup> “[De Lubac] não fez justiça (*failed to do justice*) ao modo como um nível inferior do ser, por meio de seu ser movido dentro de uma pluralidade e de uma unidade superior (em nosso caso, a da vida no Corpo de Cristo), pode adquirir uma finalidade superior (no nosso caso, a visão beatífica que não elimina, mas eleva e leva a cumprimento em um plano superior sua finalidade original horizontal)” (*Ibid.*, p. 519).

<sup>96</sup> Cf. *Ibid.*, p. 516. Bastante interessante é HIMES, Brian. Lonergan’s Position on the Natural Desire to See God as Corroborated by Aquinas’s Doctrine of Creation by Participation and His Nominal Definition of God as *Ipsium esse*. Disponível em: <<http://www.lonerganresource.com/pdf/contributors/Himes%20Lonergan%27s%20Position%20on%20the%20Natural%20Desire%20to%20See%20God.pdf>>. Acessado em: 11/01/2012, porque mostra como a posição de Lonergan a respeito do desejo natural não só se mostra como perfeitamente plausível, mas encontra um ulterior argumento justamente em Tomás, em particular em sua doutrina da criação por participação (que, sendo de raiz obviamente platônica, sugere Himes, não foi compreendida por aqueles que pré-consideram Tomás só como um aristotélico puro).

<sup>97</sup> No fundo, com Lonergan se cumpre – como o mostrou Moloney – o que previsto pelo mesmo De Lubac em uma de suas obras sobre Teilhard de Chardin: “Toda a teologia do sobrenatural se move num âmbito de reflexão, que já foi abandonado pela maior parte dos pensadores modernos. Ela deve absolutamente ser *transposta* em um sistema representativo que nos seja compreensível e vivo”, citado em BALTHASAR, Hans Urs von. *Il padre Henri de Lubac*. La tradizione fonte di rinnovamento. Milano: Jaca Book, 1986, p. 75, n. 19. Em nossa opinião, Lonergan é muito mais adequado para essa transposição do que talvez tenha sido Teilhard.

ativo. Lonergan não enfrentará mais diretamente a questão, que depois do Vaticano II já tinha perdido o interesse dos teólogos<sup>98</sup>.

Um artigo importante é então o paper de Lonergan *The Natural Knowledge of God*<sup>99</sup>, de 1968, frequentemente e injustamente – em minha opinião – ignorado pelos críticos de sua posição sobre o desejo natural, e oportunamente sinalizado por R. Moloney<sup>100</sup>.

O artigo inicia pondo a questão a partir de um texto da *Dei Filius*<sup>101</sup>, sobre a possibilidade de conhecer a Deus por meio da luz natural da razão. Posta a questão, Lonergan faz algumas observações preliminares, depois expõe as objeções mais difundidas (1968) àquele texto e, na terceira parte, desenvolve alguns “caminhos de resposta”. Estes caminhos de resposta representam uma preciosa contribuição não só à questão que nos propusemos estudar, mas como enriquecimento do mesmo fazer teologia. Limitando-nos às partes que nos interessam, deter-nos-emos sobre as respostas à objeção se se pode considerar Deus objeto de conhecimento e a que nega a continuidade entre os aspectos intelectuais, morais e religiosos.

### 2.2.1 Deus pode ser objeto? <sup>102</sup>

A doutrina subjacente ao texto da *Dei Filius* citado por Lonergan diz que é possível, pelo menos em princípio, algum conhecimento de Deus acessível à razão natural do homem. Mas qualquer afirmação de conhecer a Deus faz de Deus um objeto. Já que isto é desde logo recusado, recusa-se também qualquer doutrina que afirme a possibilidade de qualquer prova da existência de Deus. A resposta de Lonergan<sup>103</sup> nos ajuda a compreender o dinamismo de base de sua análise intencional. Antes de qualquer coisa, que se entende por objeto? Se por objeto se entende o que é entendido pelos positivistas, pelos kantianos e similares, então a resposta à pergunta se Deus pode ser “objeto” é obviamente não. Mas, diz Lonergan, “objeto” não se limita a isto. Objeto é também o que é entendido quando perguntamos e que é conhecido quando respondemos à pergunta. Este é um dos baluartes do modo como Lonergan explica o conhecimento da realidade.

<sup>98</sup> Cf. COLOMBO, Giuseppe. *Del soprannaturale*. Milano: Glossa, 1996, p. 335-361.

<sup>99</sup> LONERGAN, Bernard. *Natural Knowledge of God*. \_\_\_\_\_. *A Second Collection*. Papers. Toronto: University Press, 1996, p. 117-133, artigo publicado em 1968.

<sup>100</sup> MOLONEY, Richard. De Lubac and Lonergan on the Supernatural. *Theological Studies*, London, n. 69, p. 509-527, 2008.

<sup>101</sup> Citamos, para comodidade do leitor, o texto da *Dei Filius* (24 de abril de 1870) do qual parte Lonergan: *Eadem sancta mater ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse* (DH 3004); e o cânon respectivo, *Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: anathema sit* (DH 3026).

<sup>102</sup> Cf. LONERGAN, Bernard. *Natural Knowledge of God*. \_\_\_\_\_. *A Second Collection*. Papers. Toronto: University Press, 1996, p. 117-133, 119.

<sup>103</sup> Cf. *Ibid.*, p. 121-124.

Nós não conhecemos a realidade de um modo análogo ao “ver”. O processo, cômico, que acontece cada vez que conhecemos em realidade é um dinamismo movido por perguntas. A experiência nos apresenta dados, tais dados são interrogados no nível da inteligência (O que é? Por que é assim?), acontece um ato de compreensão (insight) e depois (atenção a este “depois”!) a formulação de uma hipótese de inteligibilidade dos dados que interroguei: neste ponto há outra pergunta, no nível do juízo, isto é mesmo assim? Posso dizer que conheço a realidade só no momento em que formulo um juízo<sup>104</sup>. Compreender, portanto, não é dar “uma olhada a” ou “ver bem” um objeto que se encontra “já-lá-fora-agora”<sup>105</sup>, senão um processo durante o qual nos pomos uma série de perguntas e a elas respondemos. Sem a autoapropriação de tal dinamismo, que é um processo cômico, mas não consciente, nós não prestamos atenção ao papel destas perguntas e reforçamos assim a impressão de que conhecemos porque vemos bem aquilo que é para ver, sem nos darmos conta de que este “mito cognitivo”, como o define Lonergan, está na prática à base de quase todas as aporias e as reduções da história da filosofia. A consciência do sujeito é intencional, por meio de suas várias configurações dinâmicas (*patterns of consciousness*)<sup>106</sup> (experiência, inteligência, juízo e deliberação<sup>107</sup>). Ora, diz Lonergan, neste sentido Deus pode certamente ser “objeto”.

Dissemos que Lonergan fala de objeto intencionado por uma pergunta. Mas o que ele quer significar com intencionar? Ele o define como o intermediário dinâmico entre ignorância e conhecimento, o movimento cômico da ignorância para o conhecimento. Que movimento? O que da mera experiência, por meio das perguntas o quê? por quê? como? nos faz mover-nos à compreensão e por meio da pergunta “mas isto que penso ter compreendido, é de verdade assim?”, nos faz mover-nos à verdade, e daqui, fazendo-nos perguntar se é um bem verdadeiro ou um bem só

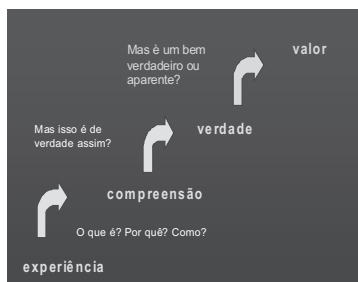
<sup>104</sup> Com todos os graus de plausibilidade e de certeza do caso.

<sup>105</sup> O célebre (em Lonergan) *already-there-out-now real*.

<sup>106</sup> O termo *pattern* não é de tradução fácil, especialmente nas línguas neolatinas. Foi traduzido como “nível”, às vezes como “esquema”. É muito importante não esquecer jamais o caráter *dinâmico* da consciência. Por isso às vezes prefiro usar a expressão “configuração dinâmica”, para evitar a compreensão *estática* da consciência, que poderia insinuar-se com o termo “nível” ou “esquema”. A consciência é um contínuo fluir intencional. Devo esta profunda convicção a meu *Doktorvater* N. Spaccapelo, o qual, exímio violinista além de profundo *scholar*, me ensinou a prestar muita atenção ao *movimento dinâmico* da consciência, que flui como uma contínua melodia.

<sup>107</sup> Na obra principal em que expõe sua teoria do conhecimento, *Insight* (LONERGAN, Bernard. *Insight. Uno studio del comprendere umano*. Roma: Città Nuova, 2007), Lonergan fala dos primeiros três *patterns of consciousness*. Em *Method in Theology*, para o qual *Insight* devia ser a preparação teórica, Lonergan introduz o quarto *pattern*, o da deliberação, ou responsabilidade, que responde às perguntas tipo “isto que eu vi como verdadeiro, é de verdade um valor? Vale a pena? E agora que faço com isto?” e assim por diante: perguntas que exigem o exercício da própria liberdade.

aparente, nos faz mover-nos ao valor. Esquemáticamente podemos ver este dinamismo como indicado em figura.



O intencional é um movimento ilimitado, enquanto toda vez alcança algo, surgem sempre ulteriores novas perguntas. Aqui está um dos “dramas” do ser humano: o que alcançamos é limitado, mas o dinamismo radical que nos instiga a perguntar para conhecer, não. É oportuno insistir no fato de que Lonergan mostra que o que nos liga ao objeto de nossas operações cōscias passa não através de uma intuição, senão através das perguntas. Portanto, excluir que Deus possa ser objeto no sentido kantiano, positivista ou em outros sentidos semelhantes, não faz seguir que não possa sê-lo em outro. No quadro indicado por Lonergan, Deus pode ser um “objeto” intencionado por uma pergunta<sup>108</sup>.

### 2.2.2 Continuidade entre o intelectual e o religioso<sup>109</sup>

A outra objeção nega que se possa estabelecer uma continuidade entre os níveis intelectual, moral e religioso. Afirmar a bondade de Deus é um juízo que implica uma tomada de posição moral do sujeito que a afirma, não pode ser simplesmente uma conclusão intelectual, senão que requer

<sup>108</sup> Será objeto de um trabalho ulterior discutir se também *intencionar* Deus neste sentido pode ser proposto ou não. Segundo N. Spaccapelo não. Mas o quadro no qual Spaccapelo formula sua tese prevê sua concepção da bidimensionalidade da consciência (dimensão pro-ceptiva e re-ceptiva). Par tal concepção, cf. SPACCAPELO, Natalino. *Coscienza affettiva ed esperienza religiosa*. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *Religione e psicoanalisi*. Roma: Città Nuova, 1986, p. 71-119; Id. *La questione della “domanda su Dio”*. In: \_\_\_\_\_. *Fondamento e orizzonte. Scritti di Antropologia e Filosofia*. Roma: Armando, 2000, p. 151-174 (artigo publicado em 1993). Para uma aplicação da bidimensionalidade da consciência ao tema do desejo de Deus, permito-me remeter a PAMPALONI, Massimo. *Desiderio e Presenza in Gregorio di Nissa come auto-trascendenza e coscienza recettiva*. In: MARTINELLI, Paolo; BIANCHI, Luca. (Org.). *In caritate veritas. Luigi Padovese. Vescovo cappuccino Vicario Apostolico dell’Anatolia. Scritti in*  
<sup>109</sup> LONERGAN, Bernard. *Natural Knowledge of God*. \_\_\_\_\_. *A Second Collection*. Papers. Toronto: University Press, 1996, p. 117-133, 121.

uma decisão existencial. Deve-se, portanto, distinguir, diz a objeção, entre o Deus dos filósofos e o da religião.

Na resposta, Lonergan nos fornece uma ideia ulterior para compreender nosso problema. Retomemos o esquema precedente, com algumas pequenas integrações. Nossas operações cōscias e intencionais acontecem em quatro nívéis:



As transições de um nível ao outro acontecem por meio de perguntas: perguntas para a inteligência (1), para a reflexão (2) e para a deliberação (3). Dissemos que as perguntas para a inteligência interrogam os dados, buscam um nexa entre eles, uma hipótese de inteligibilidade. A certo ponto pode vir o insight, por meio do qual é captada (*grasped*) uma inteligibilidade do nexa daqueles dados, e se unem numa concepção (dados+*insight*). O juízo se pronuncia sobre a verdade ou não verdade do que foi concebido, por meio da pergunta *an sit*. Mas não acaba aqui, toma-se consciência do valor das potencialidades ativadas, por meio da afirmação da inteligência e julgadas reais pelo juízo: o que faço? É um bem em si ou aparente? Ora, este dinamismo agora mesmo descrito é um processo contínuo:

Esta unidade do espírito humano, esta continuidade em suas operações, este caráter cumulativo em seus resultados, parece ser compreendido bastante pouco por aqueles que costumam separar e dividir em compartimentos o intelectual, o moral e o religioso<sup>110</sup>.

Fundamentando-se sobre o dinamismo intencional intrínseco das operações da consciência, Lonergan afirma a continuidade dos aspectos intelectual, moral e religioso e permite afirmar que são três estádios sucessivos de um só acontecimento: é autotranscendência.

E onde se encontra o religioso? É um nível da consciência que se sucede ao da deliberação e é deputado às coisas de Deus? Quais seriam as perguntas por Deus? O nível intelectual é uma autotranscendência intencional, diz Lonergan. Ou seja, é um alcançar o “verdadeiro real”, não o que eu imagino que o seja, não o que eu penso que o seja, não o que eu gostaria que fosse assim: mas aquilo que é, também se não eu existisse, eu que me pergunto algo sobre ele. Para saber isto devo “sair” do sujeito, transcendê-lo. Esta transcendência é dada pelo movimento intencional.

Isto vale para os primeiros três patterns. Com o quarto acontece uma transição “diferente”, pois a decisão envolve a liberdade pessoal. A deliberação sobre um valor antes que a satisfação imediata de uma necessidade

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 128.

assinala um transcender-se ainda mais claro. É por meio do pattern moral que chegamos a saber o que é verdadeiramente bom. Movemo-nos de meras satisfações, interesses, gostos somente pessoais para um princípio de benevolência e beneficência, tornando-nos capazes de verdadeiro amor desinteressado.

Ora, recordando o dinamismo que vimos subjacente à finalidade vertical, devemos notar que as operações da consciência intencional em cada nível sucessivo pressupõem e completam as dos níveis precedentes. E a capacidade de amor, de benevolência, em resumo de autotranscendência no pattern moral é no fundo uma demonstração do famoso adágio latino *nihil amatum nisi praecognitum*: nada é amado se não é conhecido previamente, ou seja: há uma precedência do conhecer sobre o amar<sup>111</sup>. Escolherei o que é bem, uma vez que sei que é verdadeiro e que é um bem verdadeiro. Há, porém, duas exceções, diz Lonergan em *Method*, uma “secundária” e uma fundamental:

Há uma exceção secundária a esta regra enquanto os homens se enamoram e tal enamorar-se é algo de desproporcionado com respeito a suas causas, a suas condições, a suas ocasiões e a seus antecedentes. O motivo é que o enamoramento representa um início novo, um exercício da liberdade vertical na qual o próprio mundo é submetido a uma nova organização<sup>112</sup>.

A segunda, mais importante, que determina a autotranscendência completa é a do nível religioso.

Mas a exceção mais importante ao dito latino provém do dom que Deus nos faz de seu amor, o qual amor inunda nosso coração. Então estamos no estado dinâmico do estar enamorados. Mas quem quer que seja aquele que amamos, não é dado nem ainda captado. Nossa capacidade de autotranscendência moral encontrou um cumprimento que induz uma alegria íntima e uma paz profunda. O amor nos revela valores que antes não apreciávamos, o valor da oração e da adoração, do arrependimento e da fé<sup>113</sup>.

O ir-ao-encontro do amor de Deus à sua criatura, que completa a autotranscendência é a experiência descrita por Rm 5,5 (citação muito amada pelo jesuíta canadense<sup>114</sup>): o amor que Deus infundiu em nossos corações, por meio do Espírito, é aquele amor descrito por Paulo em Rm 8,38s., do qual nada nos poderá jamais separar.

Lonergan não vê este amor como um ato de amor singular e específico, senão um verdadeiro e próprio “primeiro princípio de todos os pensamentos, palavras, obras e omissões” de cada um, que nos afasta do pecado, nos move à oração e à penitência, se torna o centro de todo o nosso viver.

<sup>111</sup> Cf. LONERGAN, Bernard. *Il metodo in teologia*. Roma: Città Nuova, 2001, p. 155. A tradução italiana que cito é a *recepta* da edição italiana das obras completas de Lonergan.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 155-156.

<sup>114</sup> Cf. mais adiante a citação à qual se refere a n. 126.

Lonergan o define como estar enamorado (*being in love*) sem nenhuma qualificação ou reserva ou condição: é um estar enamorado *otherworldly*, que nos conduz para além deste mundo. Isto porque nenhum objeto finito (nem mesmo uma pessoa) pode ser o objeto de um amor não qualificado e incondicionado.

Tal “estar enamorado” incondicionado atua plenamente a potencialidade dinâmica do espírito humano com sua busca ilimitada e, sendo uma atração plena, seu cumprimento, sua profundíssima paz, a paz que o mundo não pode dar, uma alegria perpétua, a alegria que permanece não obstante todas as humilhações, as fracassos e os sofrimentos.<sup>115</sup>

O estar enamorado como descrito até aqui é a experiência religiosa por meio da qual entramos em uma relação sujeito-sujeito com Deus. É o ter recebido o dom da contemplatio ad amorem<sup>116</sup>, é o que conduz o homem não obstante sua ignorância, seus erros e pecados. Nesta vida é o coroamento do desenvolvimento humano, a graça que aperfeiçoa a natureza, a entrada de Deus na vida do homem de forma que ame seu próximo como a si mesmo (e cf. também 1Cor 13). Estar enamorado é um estado, que alimenta o processo de autotranscendência do homem rumo ao alto.

Podemos agora compreender o que Lonergan entende por desejo natural em termos de análise intencional: é a autotranscendência. Mas ao movimento ascensional desta corresponde também o movimento descendente de Deus em nossa vida, com o dom do estado de enamorados por meio de sua Presença. O desejo natural de conhecer encontra seu cumprimento só no encontro com o amor-que-lhe-vem-ao-encontro. “Deus só pode conceder este dom, e o dom se justifica por si. Um homem enamorado não entrou por si mesmo neste estado mediante um raciocínio”<sup>117</sup>. Neste sentido fica salva a gratuidade do dom de Deus, o único que pode preencher o coração do homem. O estado de estar enamorado não é a satisfação completa do desejo. No estado dinâmico do estar enamorado, estado não provocado pelo homem, mas recebido como dom de Deus, temos o completamento do *pattern* moral, mas,

se queremos saber o que está acontecendo em nós, se queremos aprender a integrá-lo com o resto de nossa vida, devemos indagar, investigar, pedir conselho. É assim que nas coisas da religião o amor precede o conhecimento e, já que este amor é dom de Deus, o próprio *initium fidei* é devido à graça de Deus<sup>118</sup>

<sup>115</sup> LONERGAN, Bernard. *Natural Knowledge of God*. \_\_\_\_\_. *A Second Collection*. Papers. Toronto: University Press, 1996, p. 117-133, 129.

<sup>116</sup> INÁCIO DE LOYOLA, *Exercícios Espirituais*, 230-237.

<sup>117</sup> LONERGAN, Bernard. *Il metodo in teologia*. Roma: Città Nuova, 2001, p. 156.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 156.

## Conclusão

Ao fim de nosso percurso, quereria recordar alguns pontos fundamentais. Primeiro, espero ter mostrado que a questão do desejo natural de ver a Deus não é uma questão “superada”, a ser relegada a um capítulo da história da teologia. Mudou o quadro de referência teológica e cultural no qual se desenvolveu a controvérsia tal como a conhecemos, mas o problema em si permanece um problema importantíssimo para o homem: o problema do fim de sua existência e do cumprimento ou não do desejo de plenitude põe o homem diante de duas possibilidades radicais<sup>119</sup>: ou o dinamismo da eterna busca inquieta não encontra seu cumprimento, e deve, portanto, resignar-se ao absurdo, ou este cumprimento existe de algum modo, mesmo que conheçamos apenas um pequeno fragmento por vez durante o caminho, mas na consciência de sermos atraídos: e é o inclinar-se ao mistério<sup>120</sup>.

O segundo ponto é o valor da solução dada por Lonergan: existe um desejo natural de ver a Deus, mas seu cumprimento é sobrenatural. Entendendo este desejo não como da vontade, mas como do intelecto, pode-se evitar seja a acusação de extrinsecismo, como tinha mostrado De Lubac contra a questão da dupla finalidade, seja um “colapso” das duas ordens, natural e sobrenatural, evitando também a solução rahneriana do existencial sobrenatural, para explicar a receptividade da graça por parte do ser humano<sup>121</sup>. A solução proposta se baseia na noção de finalidade vertical que, não negando a horizontal própria de toda natureza, a supra-assume numa finalidade mais alta, a da ordem do universo determinado pela bondade e providência de Deus, invertendo o pressuposto implícito no debate clássico que via a ordem do universo como resultado das exigências das naturezas individuais. O desenvolvimento do pensamento de Lonergan na direção da análise da consciência intencional, levará à possibilidade de ver a questão numa nova luz, sem negar a solução precedente.

O terceiro aspecto é o método usado por Lonergan. Ele resolve uma questão intrincada

de uma maneira que recorda a solução de Alexandre ao problema do nó de Górdio. Ele decidiu não escolher [uma das várias posições]; nem buscou ajustar uma ou a outra posição na esperança de pôr todas as coisas no lugar

<sup>119</sup> Sempre que não se renuncie a pensar, obviamente. A “aposta”, nas pegadas de seu amantíssimo Pascal, entre absurdo e mistério foi sempre a síntese daquela imensa figura de filósofo e cristão que foi Jean Guitton. Cf. GUITTON, Jean. *L'assurdo e il mistero*. Milano: Rusconi, 1986.

<sup>120</sup> “Avançamos na neblina das coisas, envoltos por uma nuvem. Subimos para o alto por uma escada. A cada degrau a luz aumenta, até o término da vida, onde esperamos ser cegados por esta luz”, disse certa vez J. Guitton a François Mitterand, num de seus famosos colóquios. Cit. em ANTIER, Jean-Jacques. *Jean Guitton. Pensatore e testimone*. Milano: Paoline, 2002, p. 334.

<sup>121</sup> Cf. STEBBINS, Michael J. *The Divine Initiative: Grace, World Order, and Human Freedom in the Early Writings of Bernard Lonergan*. Toronto: University of Toronto, 1995, p. xviii.



com um mínimo de reparo; nem tentou construir uma posição intermédia capaz de lançar alguma ponte entre as diferenças basilares que separavam os disputantes. Pelo contrário, Lonergan enfraqueceu os fundamentos do debate inteiro mostrando que a verdadeira formulação da questão, e cada um dos sistemas propostos como resposta a ela, se baseava numa série de ideias erradas sobre alguns aspectos filosóficos fundamentais<sup>122</sup>

O alcance deste modo de proceder, que pressupõe o que na “maturidade” do pensamento de Lonergan veio a explicitar-se em *Method*, sobretudo em sua proposta das oito especializações funcionais, apresenta notáveis incidências na reconsideração de muitos outros “nós intrincados” na teologia, de modo particular no campo ecumênico. O exemplo em minha opinião mais forte foi o longo processo de diálogo entre a Igreja Católica e a Igreja Assíria do Oriente, que levou em 1994 a uma declaração cristológica comum<sup>123</sup>. A base que guiou os decênios de colóquio entre as duas Igrejas foi, fundamentalmente, uma reformulação das perguntas importantes<sup>124</sup>, revendo as perspectivas e as formas com as quais se haviam cristalizado no foco das polêmicas do passado e nas contingências históricas nas quais se vieram a encontrar<sup>125</sup>.

Por fim, o estudo do “antes” e do “depois” da reviravolta do sujeito intencional operada por Lonergan em seu pensamento ajuda-nos a ver, e nos informa sobre a transição também interior realizada por ele. Ajudamo-nos com as palavras de Frederick Crowe:

Enquanto precedentemente o modelo de Lonergan podia ter sido a mente de Tomás, que não tem paz até que não possa repousar na visão de Deus, agora Lonergan se inclina mais para o coração de Agostinho, que não tem paz enquanto não repousa em Deus. E assim seu texto preferido das Escrituras se torna o da carta de São Paulo aos Romanos (5,5) no qual se fala do amor de Deus que foi derramado em nossos corações por meio do Espírito Santo que nos foi dado<sup>126</sup>

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. xviii.

<sup>123</sup> O texto da declaração cristológica conjunta entre João Paulo II e Mar Dinkha IV (*Catholicos* da Igreja Assíria) está disponível em [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1994/november/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19941111\\_dichiarazione-cristologica\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1994/november/documents/hf_jp-ii_spe_19941111_dichiarazione-cristologica_it.html) (acessado 04/01/13).

<sup>124</sup> Junto, obviamente, com um honesto, profundo e crítico percurso histórico.

<sup>125</sup> Sobretudo a Igreja Assíria (a do atual Iraque), que, encontrando-se primeiro dentro dos confins do Império Persa e a seguir da dominação islâmica, por motivos seja políticos como de verdadeira e própria sobrevivência, permaneceu isolada fora dos contatos com o resto do ecúmeno cristão. Mas sempre permaneceu uma Igreja vivíssima, com uma expansão missionária que atingiu a Índia, a China e até a Mongólia. Para dar uma ideia da abertura desta Igreja, em 1281 torna-se *Catholicos*, isto é, Patriarca, da Igreja Assíria com o nome de Yaballah III um monge de nome Markos, da etnia uigur (de origem mongol), que entrara num mosteiro cristão próximo à atual Pequim, China!

<sup>126</sup> CROWE, Frederick. *Bernard J. F. Lonergan: progresso e tappe del suo pensiero*. Roma: Città Nuova, 1995, p. 129.

Acho, portanto, que a perspectiva que nos foi aberta por Lonergan, sobretudo à luz de sua análise intencional da consciência, é uma das mais fascinantes e fecundas para pensar e viver a exaltante e profunda experiência do *inquietum cor nostrum* de Agostinho.

(Tradução do original italiano: Francisco Taborda)

**Massimo Pampaloni SJ.** Doutor em Ciências Eclesiásticas Orientais pelo Pontifício Instituto Oriental (PIO) de Roma (2008) com uma tese sobre a aplicação da dialética transcendental de Bernard Lonergan ao estudo das controvérsias cristológicas do séc. V na área antioquena e siro-oriental, com particular atenção à teologia de Mar Narsai de Edessa, poeta e teólogo siro-oriental. É Vice-Reitor do PIO, Diretor do Departamento de Teologia e Patrística do mesmo Instituto, onde leciona Teologia Patrística oriental e Patrologia Síriaca. Também é Professor Associado da FAJE, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, de Belo Horizonte (MG), onde leciona no programa de Pós-Graduação em Teologia, na área de Teologia Patrística. Suas linhas de pesquisa são a história da formação do dogma cristológico, especialmente na área siro-antioquena, a aplicação do pensamento de B. Lonergan à teologia patrística e as relações entre teologia e literatura. É membro de Syriaca, a associação dos siriacistas italianos.

**Endereço:** Pontificio Istituto Orientale  
Piazza Santa Maria Maggiore, 7  
00185 Roma - *Itália*  
massimo.pampaloni.sj@gmail.com