

# A família como *oikonomia* salvífica

JOÃO DUQUE

O título destas linhas soará, certamente, deveras estranho; e, em realidade, não deixa de conter algo de enigmático. Por um lado, o decorrer dos séculos e das transformações linguísticas conferiu à palavra «economia» um conteúdo tão específico e tão distante do âmbito familiar, que não parece possível estabelecer qualquer relação com o assunto em estudo; por outro lado, nem a proximidade em relação à linguagem teológica, que está habituada a falar em «economia da salvação» – até mesmo em «Trindade económica» – parece ajudar muito, pois identifica-se essa realidade com a história da relação entre Deus e o ser humano, sem incluir explicitamente qualquer relação à família, no sentido estrito do termo.

Ora, como sabemos, a palavra economia esconde a palavra *oikos*, que no grego evoca de imediato uma relação à família, ao lar, à casa. Assim, penso ser legítimo levantar uma questão inicial e fundamental: que tem a economia salvífica a ver com a família – e vice-versa – se em realidade a palavra «economia» for interpretada como o conjunto dos assuntos relativos ao lar, à família, ao *oikos*?

No sentido de dar uma resposta mínima a esta questão, sugiro uma abordagem em três momentos: em primeiro lugar, farei um conjunto de considerações sobre a aplicação de metáforas do âmbito da família ao âmbito da história da salvação, para justificar o uso do termo «economia salvífica»; em segundo lugar, reflectirei sobre a utilização do modelo familiar para exprimir e realizar o próprio projecto de salvação da humanidade, tal como proposto pelo cristianismo; por último, deixarei algumas sugestões sobre o que poderá significar, para a história da salvação e para a família, esta ligação recíproca.

Ao longo do texto, utilizarei propositadamente o termo arcaico «oikonomia» em vez de «economia», quer pelo facto de o actual conceito ser demasiado

ambivalente, quer para salientar a sua relação com o *oikos*. Assim, *oikonomia* significará, sempre, o processo histórico da relação entre Deus e o ser humano e, ao mesmo tempo, o conjunto das relações familiares, sendo a ambivalência desse significado precisamente o elemento inspirador de toda a trajectória reflexiva.

## 1. Metáforas

A linguagem bíblica, enquanto mediação da palavra de Deus, é perfeitamente humana e recorre aos conceitos que exprimem realidades humanas, para revelar Deus e o seu desígnio salvífico. Por isso, toda a linguagem bíblica é metafórica ou analógica, independentemente dos estilos ou figuras que utiliza. De qualquer modo, no interior dos seus textos, abundam também as metáforas, em sentido estrito. São recursos a conceitos humanos, para exprimir realidades em que Deus está envolvido e que, por isso, não se limitam ao âmbito das realidades humanas que denotativamente seriam expressas por esses conceitos. Aliás, o processo metafórico vai muitas vezes mais longe do que o uso de conceitos isolados. É frequente o recurso a realidades humanas, como metáfora do próprio agir e ser de Deus. É nesse contexto que se encontram referências à família, ou a aspectos da vida familiar, para dizer modos de actuação de Deus e do ser humano, na sua relação mútua. Assim, estabelece-se uma ligação frequente e estreita entre a *oikonomia* salvífica e a *oikonomia* familiar, quer para compreender a primeira à luz da segunda, quer vice-versa. De seguida, abordarei algumas dessas metáforas – ou melhor, alguns elementos dessa grande metáfora que é o leque das relações familiares – sem pretender exaustividade nem rigorosa cientificidade do ponto de vista exegético.

1. Em primeiro lugar, poderíamos falar da história da salvação como uma *oikonomia* de alianças<sup>1</sup>. É consensual a importância do conceito de aliança em todo o Antigo Testamento, assim como na relação deste com o Novo Testamento – aliás, os próprios nomes habituais dos dois Testamentos evocam a relação entre a antiga e a nova aliança. Também é sobejamente conhecido o facto de a «antiga» aliança se desdobrar em numerosas alianças, que exprimem o processo histórico e pedagógico da relação salvífica de Deus com o seu povo.

Logo no seu significado mais originário, a aliança que constitui o povo de Israel enquanto tal é uma aliança que o torna povo de Deus, porque Deus é o Deus de Israel. Não no sentido económico ou jurídico de propriedade mútua

---

<sup>1</sup> É sintomático o título da interessante obra de J. DUPONCHEELE, *L'être de l'Alliance*, Paris: Cerf, 1992, precisamente baseado na analogia familiar, não só a propósito da história da salvação e da revelação, mas também de uma ontologia correspondente.

– já que nunca Deus será dono do povo nem o povo dono de Deus – mas no sentido *oikonómico* de pertença, de ser-para mútuos. De facto, com a aliança entre Deus e Israel estabelece-se uma relação específica, em que Deus é aquele que é-para-o-povo, que está-com-o-povo e o povo é aquele que é-para-Deus, na medida em que está-com-Deus.

Mesmo que o esquema da aliança possa ser semelhante a códigos antigos de vassalagem, a relação entre Israel e Deus é muito mais do que uma extrínseca relação jurídica entre vassalo e senhor. A aliança entre Israel e Deus é «ontológica», isto é, afecta o ser de ambos, a sua identidade fundamental. E afecta-a definindo-a como liberdade pessoal – isto é, como pertença que supera a mera relação jurídica. Assim, Deus é livremente para o seu povo, por gratuita relação de amor, passando essa relação a definir o seu próprio ser, tal como nos é revelado; e Israel é para o seu Deus, por livre e gratuita resposta de amor, passando isso a definir a sua identidade – a qual define a identidade de cada um dos seus membros.

Ora, uma aliança desse género é uma aliança *oikonómica*, isto é, do género daquela que acontece entre homem e mulher, na constituição de uma família. De facto, a aliança matrimonial implica, antes de mais, a relação de dois seres livres, basicamente iguais quanto à sua dignidade de seres humanos. Por mais que a natureza impulse, erótica e libidinosamente, o homem para a mulher e vice-versa; por mais que uma sociedade determine o modo dessa relação e chegue a pressionar mesmo as pessoas em causa; por mais que determinadas super-estruturas influenciem a mútua referência em causa, nunca poderemos considerar a relação matrimonial uma relação necessária, isto é, que tenha de ser assim e não de outro modo. Aliás, mesmo que genericamente – até por questões biológicas – haja uma «necessidade» da relação entre homem e mulher, o facto de ser entre este homem e esta mulher concretos nunca está predeterminado em absoluto. Assim, a relação matrimonial implica um fundamental e imprescindível elemento de liberdade e igualdade, mesmo que em muitas circunstâncias e culturas esse elemento esteja secundarizado.

Ora, assumir livremente uma relação é tornar-se responsável, *nessa* relação e *por* essa relação. Um ser responsável é um ser livre que responde a uma interpelação de alguém, assumindo essa resposta e entrando, assim, em relação com esse alguém. Essa relação torna alguém responsável por alguém, na medida em que responde a esse alguém. Assim, a responsabilidade implica resposta – é *responsorial* – e relação profunda – é *esponsal*. O matrimónio é uma das mais profundas manifestações da aliança entre duas pessoas que, nela e por ela, se tornam responsáveis – é, por isso, uma das maiores manifestações da responsabilidade humana.

Ora, a relação sponsal da responsabilidade é a relação de ser-para-o-outro e de ser-pelo-outro. É a realidade do ser-para-o-outro, como descentramento

de si mesmo, enquanto identidade relacional, é expressa essencialmente pelo termo *agapê*, que foi sendo traduzido por *caritas* ou *amor*. Assim, a relação esponsal é primordialmente uma relação de amor, porque implica a doação livre e responsável do homem à mulher e vice-versa. Assim, a aliança matrimonial é sobretudo uma aliança de amor, no sentido exposto e que é mais profundo e vasto que o simples amor-paixão (o *eros* grego), mesmo que essa dimensão esteja também incluída, enquanto irrecusável desejo que anima a relação<sup>2</sup>.

Amar o outro, numa aliança em que cada um se dá total e absolutamente, implicando a responsabilização mútua, implica o compromisso pela fidelidade mútua. A pedra de toque da qualidade do amor esponsal é precisamente essa fidelidade. O drama da vivência humana desse amor reside, precisamente, na frequente mistura entre fidelidade e infidelidade, que corresponde à ambiguidade da própria natureza humana e de toda a criação: ambiguidade devida à presença do pecado, como manifestação suprema do mal. Assim, o amor esponsal da família humana é a constante luta pela fidelidade a uma responsabilização pelo outro e perante o outro.

Ora, é sabido que a metaforização bíblica da aliança familiar como expressão da aliança entre Javé e Israel é sobretudo trabalhada pelos profetas, que insistem precisamente na dimensão de fidelidade e infidelidade à aliança. O povo de Israel é acusado, por vezes de forma extremamente dura, de infidelidade à gratuita e amorosa aliança com Javé,stituindo a sua relação esponsal. Javé é anunciado como o permanentemente fiel, mesmo disposto a perdoar tão grande infidelidade.

A partir da pregação profética é que a referida metaforização – assim como muitos outros modos de ver a relação entre Javé e Israel – se aplica a toda a leitura da história de Israel, quer em relação à fundamental aliança com Moisés, quer mesmo em relação à origem patriarcal do povo, no conjunto das alianças mais remotas, até à própria aliança da criação. Isso permite ler toda a *oikonomia* salvífica, enquanto projecto criador, como uma *oikonomia* de alianças, segundo o modelo precisamente da *oikonomia* familiar. O que explica, por outro lado, o papel central da família na sociedade judaica, não propriamente por questões de património ou linhagem – já que essa centralidade se aplicava a todas as famílias, e não apenas às elites, únicas proprietárias de património e de nome – mas precisamente por se tratar do núcleo fundamental das relações inter-humanas, como reflexo e lugar primordial de realização da relação com Deus e de Deus com o povo – senão veja-se o exemplo claríssimo do Cântico dos Cânticos.

---

<sup>2</sup> Ver, a propósito, a Encíclica de Bento XVI, *Deus caritas est*, sobretudo a primeira parte.

2. Ora, se o Antigo Testamento falava sobretudo da relação entre os esposos como metáfora da relação entre Deus e o ser humano – isto é, como expressão eficaz da própria *oikonomia* salvífica – o Novo Testamento irá privilegiar outra relação familiar, metaforizando sobretudo a *oikonomia* da paternidade e da filiação. É certo que já havia antecedentes da denominação de Deus como pai ou mãe e dos seres humanos como seus filhos. Contudo, as conotações míticas dessa nomeação – assim como uma noção demasiado causal e determinística desta relação familiar – aconselhariam precaução, pelo que os textos da bíblia hebraica não abundam nessa metaforização.

Jesus Cristo, contudo, falou de Deus sobretudo como pai – seu e nosso – aprofundando assim uma forma de denominação que se tornará fundamental para o cristianismo. Assim, a relação de paternidade e de filiação, mais do que como relação causal de geração, é assumida como relação pessoal de denominação: denominar o pai como tal é assumir-se filho e vice-versa. Ora, a relação que se instaura por essa denominação é uma relação específica, não redutível à relação inter-humana geral, nem sequer à relação entre esposos. Porque o pai só o é por relação ao filho e este por relação ao pai. Assim, a identidade de si mesmo, quer do pai quer do filho, é uma identidade puramente relacional, que não pressupõe a existência prévia de um núcleo pessoal não relacional, que depois facultativamente se relaciona. Assim, na metaforização da paternidade (ou maternidade) e da filiação, para falar de Deus e da sua relação ao ser humano, concebe-se o próprio Deus como relação, definindo-se assim a verdade do ser humano, enquanto criado à sua imagem e semelhança. Deus, enquanto Pai e Filho, acolhe-nos na sua paternidade, na medida em que nos tornamos filhos no Filho.

Por outro lado, partindo da analogia da parentalidade e filiação humanas, convém salientar que aí, não se tratando simplesmente de uma relação biológica e natural, também não estamos perante pura relação opcional, já que ser filho de determinados pais ou pais de determinado filho não resulta simplesmente de uma decisão subjectiva. O acolhimento daquele que nos é dado como pai/mãe ou como filho, independentemente de quem seja e das características que possua, é um dos importantes elementos da *oikonomia* da relação familiar, que é distinta e supera a relação esponsal. Assim, na *oikonomia* da paternidade (ou maternidade) e da filiação enuncia-se o princípio do amor universal a cada pessoa humana, só por ser pessoa humana, independentemente da sua identidade específica ou do seu estatuto. Trata-se, em realidade, de amar a todos, livremente mas sem prévia escolha livre – sem aliança convencionada ou consensual, também sem aceção de pessoas – mas com base no simples facto de serem humanos.

Por outro lado, a relação entre pai ou mãe e filhos é aquela que, no leque das relações humanas, melhor incarna a dimensão da doação gratuita, até à substituição ou responsabilização total pelo outro. Nessa relação, os pais as-

sumem-se naturalmente responsáveis pelos filhos, a ponto de por eles darem a vida, independentemente da rentabilidade desse acto. E a relação vai-se tornando recíproca, com o crescimento dos filhos. Assim, o amor como doação gratuita e total de si, cerne da noção cristã de amor, adquire na *oikonomia* da relação parental e filial a sua máxima realização e manifestação, como modelo para todas as formas de relação amorosa.

Da relação de parentalidade e filiação resulta a relação de fraternidade, precisamente entre todos os filhos que se referem ao mesmo pai (ou mãe). O acolhimento do outro ser humano – mesmo do estranho e até do inimigo (aliás, em muitas culturas o estranho é, por isso, o inimigo) – como próximo, como irmão, como membro de uma mesma família, enquanto um dos elementos mais fundamentais da revelação neotestamentária, assenta na extensão à relação entre Deus e o ser humano, assim como à correspondente relação inter-humana, do modelo da *oikonomia* das relações familiares. E a *oikonomia* salvífica mais não é do que a transformação, por acção do Espírito em nós, de toda a relação humana em relação fraternal – de iguais na diferença e de diferentes na igualdade, porque todos referidos à mesma origem e à mesma finalidade.

Por outro lado, não podemos dizer que o Novo Testamento – ou a *oikonomia* salvífica em regime cristão – tenha esquecido de toda a metaforização do amor esponsal. Também encontramos referências significativas à *oikonomia* do banquete nupcial, da esposa que espera e se entrega completamente ao esposo, que conduz ao discurso sobre a Igreja como esposa de Cristo e, desse modo, de toda a humanidade como desposada com o próprio Deus, aguardando o dia da manifestação máxima dessa relação profunda. Retoma-se, aí, toda a tradição profética da aliança nupcial entre Deus e o seu povo, completamente na linha da escatologização messiânica da história ou *oikonomia* da salvação.

Assim, a *oikonomia* familiar – seja na sua relação esponsal, seja na relação parental e filial – é claramente assumida para se transformar em analogia da *oikonomia* salvífica. Analogia essa que pode ser compreendida em vários sentidos. Em primeiro lugar, como analogia da linguagem – *analogia nominum* – que permite dizer Deus e a sua relação conosco. Mas, se essa analogia é válida, é porque há uma mútua relação ontológica fundamental – *analogia entis* – ou seja, é porque o ser humano participa – *analogia participationis* – do próprio ser de Deus, sendo o que é, inclusive nas relações da *oikonomia* familiar, precisamente por participar dessa fonte relacional. Ora, assim sendo, as relações familiares, enquanto participação analógica no próprio ser de Deus e no seu projecto salvífico, tornam-se presença real dessa mesma salvação, enquanto sacramento – pela via da *analogia fidei* – da acção salvífica do próprio Deus. Assim, a metaforização funciona nos dois sentidos – do ser humano para Deus, permitindo dizê-lo e experimentá-lo; e de Deus para o ser humano, possibilitando sacramentalmente a sua presença activa e salvífica entre nós. As relações familiares – esponsalida-

de, parentalidade, filiação e fraternidade – podem ser assumidas, assim, como sacramento da presença salvífica de Deus entre os humanos – o que se realiza primordialmente na própria celebração sacramental do matrimónio, enquanto sinal eficaz dessa sacramentalidade.

## 2. Modelos

O cristianismo nascente, na procura da sua identidade e do seu enquadramento na história universal de salvação da humanidade, viu-se confrontado como modelos de vida diversos, sobretudo no embate entre o mundo judaico e o mundo greco-romano. Da percepção actual desse embate – à semelhança do que aconteceu na altura – poderemos procurar clarificar o que significa a referência à família, para a compreensão do processo histórico-social de salvação, e qual o seu significado para a visão cristã do mundo e da história. A essa clarificação ajuda a distinção em relação a outros modelos, presentes precisamente no mundo antigo<sup>3</sup>. Para simplificação da apresentação, reduzirei esses modelos a um esquema tripartido, a cujos elementos darei o nome de modelo cosmológico, modelo político e modelo familiar, cada um deles com a sua perspectiva da actuação humana, com profundas consequências éticas e mesmo soteriológicas – já que cada *ethos* corresponde a uma perspectiva de salvação ou «felicidade» do ser humano.

1. Para o modelo cosmológico, a sociedade humana, assim como a salvação de cada um dos seus membros, estava predeterminada pelo *kosmos*, quer fosse ele visto como o conjunto das forças naturais que animam o universo, originando assim todas as divindades do panteão antigo, quer fosse visto mesmo pela relação do universo à força superior do destino (*moira*), à qual se sujeitavam os próprios deuses. O determinismo rígido era a sua característica e os heróis que marcavam a orientação social e pessoal não se enquadravam nem provinham do leque das relações inter-humanas, senão que brotavam directamente do *kosmos*, o qual impunha aos humanos o seu destino particular.

Na literatura antiga – desde os mitos arcaicos mais conhecidos, até às mais desenvolvidas narrativas de Hesíodo, Ésquilo e outros – a fundação das cidades (isto é, a fundamentação das relações sociais) conduz-nos a personagens masculinas autóctones, isto é, que não provêm de família alguma, de uma relação entre homem e mulher, mas que brotam directamente da terra, como expressão da força divina da natureza e do lugar; ou então, que afirmam a sua heroicidade

---

<sup>3</sup> Inspiro-me de perto, embora sem pretender ser-lhe absolutamente fiel, na perspicaz análise de J. MILBANK, *Theology and Social Theory*, Oxford 1990, esp. cap. 11.5.1 e cap. 12.1.

numa vitória ancestral sobre o semelhante (mormente sobre o irmão, o mais semelhante entre os semelhantes, mesmo no nome: como no caso exemplar da relação mítica entre Rômulo e Rémulos), enquanto manifestação da força natural presente no indivíduo, e não como produto de uma linhagem familiar, resultado de relações inter-humanas específicas.

Nessa visão cosmocêntrica ou mesmo cosmolátrica das relações inter-pessoais, cada pessoa humana e as relações estabelecidas entre os humanos eram elementos secundários, que encontravam a sua justificação – isto é, a sua salvação – na correspondência às forças cósmicas, transformadas em divindades naturais e articuladas na relação sagrada a um lugar – segundo uma *toponomia* e não uma *oikonomia* – e em determinadas relações sociais da cidade. Mas, nesse contexto, a relação inter-humana fundamental é a própria violência, como origem de ser e de relação: «o lugar, o político, o masculino e a violência acham-se implicitamente ligados no seu interior»<sup>4</sup>.

2. A esta visão cósmica do ser humano e das suas relações foi sucedendo, no mundo grego, uma visão tipicamente política, estabelecendo com a primeira uma ruptura, embora com linhas claras de continuidade. O contexto originário e originante da relação torna-se, então, a *polis*, enquanto construção humana cultural, com base na lei e com base no exercício de uma virtude exterior, que passa a determinar o novo tipo de herói. Este já não é uma força violenta da natureza, que fundamenta na medida em que vence, mas detentor de uma força de domínio sobre si mesmo, para se colocar ao serviço generoso da *polis*. Esta constitui o horizonte último da determinação do valor, determinando assim a ética das relações. Por isso, determina que a virtude política verdadeira só pode ser possuída por cidadãos masculinos maduros, pois a natureza da *polis* assenta na sua natureza e vice-versa. Mulheres, crianças, escravos e estrangeiros estão excluídos dessa virtude, pois a construção cultural da sociedade, divinizando os seus esquemas com base numa vitória (mormente retórica) de homens determinados, assenta precisamente nesses homens e nessa vitória, resultado de uma violência, identificada com a violência ou poder do estado.

Ora, é precisamente nessa discriminação dos humanos que habitam a *polis* que a versão política de uma visão da histórica e da sociedade se distingue fundamentalmente da visão *oikonomica*, isto é, da sua orientação pelo *oikos* ou pelo lar. E é também nessa discriminação que ela manifesta a sua característica insuperavelmente violenta, mesmo na ausência da guerra. Esquema este que irá permanecer na passagem do mundo grego para o romano, alargando-se a *polis* simplesmente aos horizontes do *imperium*. Mas a *pax romana* iria basear-se

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, 471.

sempre numa dupla violência: interna, relativamente a uma grande parte da população, e externa, relativamente ao estrangeiro, inimigo, bárbaro, a combater e a conquistar.

Nas precisas palavras de Milbank, para o modelo político «virtude significa participação na *polis*, e a própria *polis*... foi em parte constituída como uma máquina de minimização da *oikos*, ou como um género de manobra cultural voltada para promover a dissociação *entre* a continuidade e sucessão [puramente política] e os ventres e a educação doméstica [familiar]. Logo, uma virtude (como a cristã) que também possa ser possuída por mulheres e praticada tanto no lar como no fórum (e, talvez, tanto pelos imaturos como pelos maduros [e pelos escravos]) de modo algum pode ser uma «virtude» no mesmo sentido «político»; é forçoso que seja uma virtude inteiramente reavaliada em novos termos»<sup>5</sup>. Foi isso que fez o cristianismo dos primeiros séculos, concentrando-se precisamente na virtude praticada domesticamente, isto é, numa *oikonomia* da virtude, que superasse a sua redução cósmica e política.

3. Para o cristianismo, a *cidade terrena*, como imagem antecipadora da *cidade celeste*, baseia-se no modelo de actuação pessoal e social de Jesus Cristo. Este não foi um herói cósmico, uma força da natureza a irromper entre os humanos, ou manifestação de um implacável destino superior, mas filho de mulher, pobre, débil e, num certo sentido, perdedor; nem sequer foi um herói político, vencedor do seu semelhante, num acto sacrificial de fundação de uma nova *polis*, ou da sua manutenção através da virtude vitoriosa. Ele foi antes vítima dessa relação sócio-política violenta, instaurando, com a sua livre entrega da vida, uma nova ordem da relação, que leva à plenitude a ordem do projecto criador do Deus esposo e do Deus pai. «A ressurreição daquele que tinha sido repudiado pelo seu povo e condenado e crucificado pelo império romano libertou os seus discípulos do resto da sua prisão em relação ao povo e ao estado. Mas isso não no sentido de uma retirada ou fuga às tarefas deste mundo, senão no sentido da libertação para o serviço ao próximo... e colaboração activa no impulso e preservação da justiça e da paz na terra»<sup>6</sup>.

Ora, essa nova ordem de relação é, precisamente, a da *oikonomia* do *oikos*, do lar cristão. Para essa *oikonomia*, o centro é a relação inter-pessoal, enquanto relação sponsal, parental, filial, fraternal. O divino, deixando de ser de ordem natural ou social, é de ordem pessoal, instaurando originariamente as relações inter-pessoais que o articulam entre os humanos. E esse divino, porque pessoal e originador de pessoalidade, liberta o humano e o mundo para uma autonomia

---

<sup>5</sup> Ibidem, 468.

<sup>6</sup> W. PANNENBERG, *Antropología en perspectiva teológica*, Salamanca: Sígueme, 1993, 605.

que fundamenta a correcta secularização, enquanto autonomia das relações livres e responsáveis – contra toda a divinização do *cosmos* e da *polis*, assim como das correspondentes ideologias<sup>7</sup>.

Ora é na *oikonomia*, enquanto conjunto de relações familiares originantes da vida do lar, que o cristianismo encontra o seu modelo de relacionamento inter-humano – dando continuidade a um modelo judaico de sociedade centrado precisamente na família. Assim, a proposta cristã na antiguidade apresenta-se como uma *oikonomia*, por diferença em relação a uma visão política segundo o modelo do civismo grego e depois romano, e à visão cosmológica do naturalismo mítico. E é pela mediação dessa *oikonomia* que virá a definir-se a modalidade do «civismo» cristão, assim como do seu relacionamento com todo o kosmos. Essa modalidade assenta na liberdade de aliança e nas relações simbólicas construídas livremente entre indivíduos, segundo os modelos das referidas relações de paternidade, maternidade, filiação e fraternidade, muito para além do determinismo biológico. Instaura-se assim uma ética de fidelidade à relação mesma, mais do que à cidade, à terra ou à raça – fidelidades que continuaram a ensombrar as relações futuras, tenha sido sob a égide do império ou mesmo da nação.

Se a *polis* é resultado de uma vitória (resultante, por seu turno, da violência, e constantemente para ela orientada), que passa a determinar a virtude como heroicidade – por isso, como produção da pessoa e não como dom gratuito, que a pessoa acolhe e a que dá actuação concreta – então o seu estatuto impossibilita, originariamente, a paz, escravizando a existência humana, como vimos, à ditadura do lugar, do político, do masculino, da acção violência, e da teoria abstracta, como versões do domínio da cidade sobre os cidadãos. O *oikos* é, pelo contrário, um tempo-espaço (sem lugar definido, pois o lar não é a casa, mas sim os seus habitantes) da pura relação (segundo o modelo da «maternidade» acolhedora e não da «paternidade» dominadora), por isso o acontecimento da universalidade, na prática quotidiana concreta. De facto, só a relação que liberta da prisão do lugar e da violência ideológica é que permite a humanidade para todos, também para mulheres, crianças, escravos e estrangeiros.

---

<sup>7</sup> Poderíamos acrescentar que, porque essa libertação conduz à própria pessoa humana e ao leque das suas relações, por mediação das relações familiares, a libertação pascal implica também uma libertação em relação à própria família, se entendida como linhagem (seja mais pelo «nome» patriarcal, seja mais pelo «corpo» matriarcal). De facto, a pessoa passa a encontrar a sua identidade sobretudo através das relações filiais (com pai e mãe) e das relações fraternais (com irmãos e suas extensões sociais), assim como, mais tarde, pelas relações paternas ou maternas, e não propriamente pela relação unilateral ao nome de família (como prisão no clã) ou à origem biológica numa mãe (como prisão natural), ou ainda à herança do código genético, versão contemporânea do determinismo impessoal da origem. A liberdade pascal da pessoa implica a colocação da sua identidade no próprio processo das suas relações livres, superadoras de todas essas «prisões», mesmo que elas ainda mantenham certo significado relativo.

Ora, o ser humano cristianizado, orientando-se para a *oikonomia* relacional familiar, continuava a habitar a *polis*, sendo chamado a instaurar com ela uma relação específica. A *polis* da visão cristã – a *civitas terrena*, na nomenclatura nova – passa a ser imaginada precisamente à imagem do *oikos* e não como sua opositora ou superadora. «Todo o lar, agora, é ele mesmo uma pequena república... sendo a própria república um lar que inclui mulheres, crianças e escravos, bem como homens adultos»<sup>8</sup>. Mas essa versão *oikonómica* da política não pretende anular o *oikos* real, isto é, as famílias e as suas relações específicas, senão integrá-las, de tal modo que a sociedade, não só passa a ser vista como uma família, senão que é mesmo constituída por um conjunto de famílias em relação, nada mais sendo do que isso. Aliás, o processo de relação familiar vai-se expandindo em círculos concêntricos: a família propriamente dita assenta na relação de pessoas; a sociedade, na relação familiar de famílias e a humanidade na relação familiar – isto é, originariamente pacífica e amorosa – de sociedades. Assim, a universalidade da família articula-se na particularidade de cada família, nunca a abandonando.

Ora, essa integração da família no horizonte político é que a sociedade antiga não conseguiu<sup>9</sup>. Mesmo quando Platão pretende já construir a sociedade segundo o modelo da família, é para que a família maior, que é a cidade, assuma totalmente o papel da família em sentido estrito. Antecipa, assim, todas as formas de colectivismo radical, com base na função absoluta do estado, sobretudo relativamente à educação dos seus cidadãos. E essa tendência colectivista da política nunca abandonou a nossa história.

Aliás, o problema fundamental do estado moderno terá sido – e continua a ser – essa incapacidade de fazer basear a vida pública na vida privada (superando mesmo essa distinção dicotómica), a partir de uma compreensão da universalidade que se fundamentasse na particularidade pessoal familiar. A ideologia moderna – uma espécie de reedição do modelo político grego, com alguns elementos herdados do naturalismo cósmico e mítico – pretendeu precisamente arrancar ou libertar os cidadãos ao particularismo familiar, como se

---

<sup>8</sup> J. MILBANK, *op. cit.*, 516.

<sup>9</sup> Note-se que o problema comum à Grécia e à Roma antigas não foi propriamente a ausência de relações afectivas no interior da família – que abrangia um leque muito vasto de pessoas, incluindo os escravos – pois essas estão documentadas e correspondiam à atitude romana da *pietas*. O problema era, precisamente, a dissociação entre esse contexto de relações e o contexto político do relacionamento social, o qual nada tinha a ver com o contexto familiar nem nele se inspirava, marcando contudo o mais vasto e profundo horizonte de sentido para o cidadão. Esse horizonte não era, então, o da afectividade ou da relação familiar, mas sim o da relação política, com todos os elementos que isso pressupunha, sobretudo relativamente à noção de ser humano, de dignidade e mesmo de paz social.

esse fosse o caminho da sua universalização. Em realidade, o estado moderno pretendeu fundamentar-se simplesmente na universalidade da ciência, que acabou por resultar na pretensão científica e universal das ideologias diversas – e na própria ciência e técnica como ideologia, ou então, na ideologia do mundo global, do ponto de vista económico e cultural. Não admira, pois, que a força corrosiva dessa ideologia, ao longo dos últimos séculos, tenha originado uma das mais fortes crises da família conhecidas na história do ocidente<sup>10</sup>.

Como bem formulou Duponcheele, opondo a analogia «familiar» à analogia da unicidade indivisa, «sob a sombra do Uno, o ‘sacrifício mutilador de si’ é a condição e a realização da integração no social colectivo e na totalidade divina. O que também é exigido ao indivíduo, por parte dos estados e das sociedades religiosas totalitárias, isto é, muito penetradas pelo ideal do uno indiviso. Neste tipo de cultura, a família é o parceiro conflitual, simultaneamente indispensável e desvalorizado, do social e do religioso, segundo a sua essência pagã»<sup>11</sup>.

Em realidade, joga-se aqui a verdade da própria religião, pois está em causa a referência à verdadeira atitude religiosa. Na análise perspicaz de Pannenberg, segundo este percurso da universalidade unificante, «as ideologias do absolutismo, do nazismo, do liberalismo, do socialismo e do fascismo, apelando ao seu pretensu carácter científico e, por conseguinte, universalmente válido, assumiram temporariamente a função política da religião. Tais pretensões deixaram de ser dignas de fé, manifestando-se que, em realidade, assumem uma função religiosa, sem possuir a base que possui a autêntica religião: a auto-revelação de Deus, dada previamente a todo o juízo humano, embora só acessível através das interpretações humanas»<sup>12</sup>.

Ora é isso precisamente o que pretende afirmar e realizar o cristianismo, situando assim no centro a pessoa humana, na sua relação com a revelação de Deus, através do testemunho inter-pessoal – que passa de pais para filhos, isto é, primordialmente segundo o modelo da *oikonomia* familiar. É aí que originariamente o ser humano acolhe e responde à sua verdade universal, enquanto verdade relativa simplesmente a cada ser humano, que se realiza como ser sócio-político e mesmo cósmico – e não no sacrifício de cada pessoa particular a forças exteriores ou a ideologias mais ou menos interiores, todas elas escravizantes da pessoa e anuladoras da sua universalidade. Esta proposta *oikonomica* poderá, de forma criativa, reinventar a própria esperança do ocidente, após a desilusão em relação às diversas ideologias modernas e a instauração num

---

<sup>10</sup> Não me refiro, aqui, à crise desta ou daquela «modalidade» de família, mas sim à crise do papel social da família, enquanto tal.

<sup>11</sup> J. DUPONCHEELE, *op. cit.*, 932.

<sup>12</sup> W. PANNENBERG, *op. cit.*, 602-603.

nihilismo pós-moderno que elimina perspectivas de futuro. Essa é a proposta que tentarei delinear de seguida.

### 3. Efeitos

#### a) Relação familiar

Ao nível da relação familiar propriamente dita, o modelo *oikonomico* assenta, precisamente, numa *oikonomia* de relações específicas, que já foram sendo apontadas ao longo das linhas precedentes e que agora podem ser sistematizadas.

1. Antes de mais, a família é uma comunidade de *comunicação*, segundo um seu modo específico, que denominamos normalmente *amor*. O cerne da família não é um totem ou uma bandeira, nem sequer uma casa ou mesmo um patriarca ou um património, mas sim um processo, que é precisamente o processo comunicativo. Tudo o resto ganha sentido, na medida em que instaura esse processo comunicativo e o alimenta. Por isso, a comunicação não é um meio para um outro fim mais elevado, mas um fim em si, a mais elevada finalidade da comunidade familiar.

Essa comunicação, sendo comunicação em amor – isto é, em entrega recíproca de todos os envolvidos – não é uma comunicação qualquer, do género da comunicação social ou da comunicação de massas. É uma comunicação radicalmente inter-pessoal, isto é, entre pessoas de carne e osso, seres corpóreos de dimensão espiritual. Por isso, é uma comunicação afectiva, mais do que simplesmente efectiva ou eficaz. Aliás, a sua eficácia mede-se precisamente pela capacidade de originar afecto ou relação inter-pessoal.

Na família, cada ser humano constrói a sua identidade e realiza-se como ser de sentimento, afectado pelos outros e em profunda *sim-patia* em relação aos outros. Mais do que o desenvolvimento da identidade racional ou abstracta da pessoa, a família educa o sentimento, numa integração que gera pessoas com pensamento «sentinte» e sentimento pensante<sup>13</sup>.

Uma pessoa assim educada será uma pessoa livre, isto é, alguém que responsabilmente é capaz de se deixar interpelar pela dignidade pessoal própria e dos outros, nunca aceitando qualquer modo de escravização da pessoa – seja de si mesma, seja de qualquer outra pessoa. A noção – pensada, sentida

---

<sup>13</sup> Ver, a propósito, X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, Madrid: Alianza Editorial, 1980, em antecipação, a meu ver mais profunda, das actuais abordagens da «inteligência emocional».

e praticada – da dignidade de toda a pessoa humana dificilmente se constrói noutro contexto senão no contexto familiar.

2. Mas a comunicação com os outros pode acontecer de muitos modos, nem todos contribuindo para a constituição de relações pacíficas. Um dos modos mais marcantes da contemporânea sociedade global do mercado é o das relações económicas – paradoxalmente emergentes do contexto do *oikos* – assentes na rentabilidade individual. Esse modo de relacionamento entre indivíduos e povos não afecta apenas as relações estritamente económicas, senão que extravasa para todo o tipo de relacionamento, determinando-o segundo o modelo básico da rentabilidade.

Por contraposição a esse modelo, o relacionamento próprio da família – enquanto salvaguarda do genuíno sentido do *oikos* – baseia-se na *gratuidade*. Esta mede-se mesmo no aspecto estritamente económico, mas afecta todos os âmbitos do relacionamento. Em realidade, cada membro da família vive a sua relação aos outros como doação desinteressada e só desse modo essa relação pode considerar-se realmente familiar. As perversões desse modelo manifestam, pela negativa, precisamente aquilo que constitui o núcleo do relacionamento familiar.

A doação gratuita começa, logo, pela capacidade de cada uma abandonar o seu percurso individual, para se unir ao esposo ou esposa, iniciando um novo percurso, que assenta precisamente nessa entrega desinteressada original. Qualquer modo de rentabilidade poderia justificar um contrato mútuo, mas nunca a constituição de uma família, que é algo bem mais profundo que esse contrato.

Mas a doação gratuita prologa-se na doação de vida, através da paternidade e da maternidade. Doação de vida, já em sentido biológico – num processo de tal modo excessivo ou milagroso, que nenhum cálculo de rentabilidade se lhe pode aplicar realmente. Mas a doação de vida é mais profunda ainda, pois implica doação gratuita da vida, até ao martírio, enquanto total responsabilização pelos filhos – ou, progressivamente, destes pelos pais. Essa responsabilização atinge mesmo o momento máximo da substituição, na medida em que cada membro da família se sente no lugar dos outros, respondendo pelos outros, como se fosse por si. E tudo isso, a troco de nada para si, mas simplesmente porque assim deve ser – como primordial mandamento do amor que une as pessoas envolvidas.

Esta dimensão da gratuidade da relação será, porventura, um dos contributos actualmente mais incisivos da família para o nosso contexto social, precisamente como denúncia de um modo de existência que tendencialmente aniquila essa gratuidade. Tal como na antiguidade, a característica do amor cristão – a caridade – exige a valorização dessa gratuidade, enquanto valorização da relação familiar e enquanto denúncia de uma relação que contrarie essa dimensão fundamental.

3. A família surge-nos, claramente, como relação de diferentes – até à própria diferença sexual, para além da diferença etária e da diferença de papéis

– e não como comunidade de «iguais». A «igualdade» que a constitui reside no facto básico de todos os seus elementos serem igualmente pessoas humanas, com a mesma dignidade fundamental. Mas são-no precisamente na diferença que os constitui enquanto pessoas únicas. Por isso, a família exige o exercício constante do acolhimento do outro, enquanto pessoa única, nunca redutível a esquemas que o enquadrem previamente nem a mero número interior a um sistema – cada filho, por mais numerosos que sejam, não é mais um, mas um diferente de todos os outros.

Nesse sentido é que se pode afirmar estar a família orientada para a comunidade relacional como sua finalidade única – inclusive na relação parental e filial – e não como instrumento ao serviço de outro fim – ainda que seja o da procriação. Esta, de facto, não é mera função natural de propagação da espécie – nem mera função sócio-política de continuidade de linhagem ou salvaguarda de património – mas sim actividade humana – e cristã – de geração de pessoas livres, capazes de responder ao apelo do outro, ou seja, capazes de amar. Só assim se justifica a geração biológica, que é por isso colocada ao serviço da função comunicativa ou educativa. E a própria relação entre esposos já gera seres comunicativos, precisamente os dois, tornados um só; geração essa que encontra prolongamento evidente na geração dos filhos. Diríamos, portanto, que a finalidade da família humana, em perspectiva cristã, é gerar seres humanos para o amor, isto é, é gerar filhos de Deus, cuja identidade reside, simplesmente, no facto de serem capazes de amar e no facto de realizarem pragmaticamente essa capacidade.

Sendo a família a comunidade do acolhimento do outro, enquanto pessoa diferente, manifesta nessa sua qualidade a capacidade especial para se tornar comunidade do acolhimento do Outro transcendente, enquanto único fundamento da relação familiar, fundamentando a centralidade de cada pessoa. A família, no sentido aqui apresentado, não é fundamento último de si mesma, nem encontra esse seu fundamento último simplesmente na sociedade ou na natureza. Só a relação – a analogia – ao Outro divino – enquanto ser pessoal-relacional – a torna naquilo que é, tornando-a na articulação da verdade relacional do ser humano. Por isso, a própria realização comunicacional familiar, segundo o modelo do amor, é o caminho e a manifestação do acolhimento humano de um Deus transcendente que se torna presente como fundamento da nossa própria relacionalidade.

## **b) Relação eclesial**

1. A Igreja, enquanto sociedade humana que anuncia e antecipa o reino de Deus, será então concebida como uma família e, enquanto tal, como modelo

de qualquer sociedade humana. É desse modo que ela realiza a sua missão de ser sacramento de salvação para toda a humanidade. «... a unidade e a intercomunhão dos cristãos não são um mero apêndice desejável da prática cristã, mas algo que está no cerne da realidade da redenção. A própria Igreja, enquanto cidade celestial realizada, é o *telos* do processo salvífico»<sup>14</sup>. Isto é, ela não se destina simplesmente a conduzir-nos a outra realidade, mas a conduzir-nos a si mesma, enquanto realização salvífica.

É claro que a Igreja peregrina, na sua ambivalência e mistura de elementos prisioneiros dos modelos anteriormente analisados – ou outros semelhantes – não é a perfeita realização da cidade celestial. Mas, na medida em que o conseguir ser – mesmo imperfeitamente – é *já* essa cidade, mesmo no seu peregrinar de *ainda não*. É isso que se manifesta, na medida em que «todos aqueles que recebem o amor e a graça divinos são, por esse favor e não devido a alguma excelência heróica, membros plenos da comunidade, a qual tem, portanto, igual preocupação com as mulheres, com as crianças e com os escravos que há no seu seio»<sup>15</sup>, ou seja, dito numa linguagem para outro contexto social, com todos os seres humanos, independentemente das suas características bio-psíquicas ou do seu estatuto social. Sempre que consegue esse feito, antecipa a cidade celeste e torna presente a salvação pascal.

2. Por isso, a *oikonomia* da salvação pode ser considerada toda a história da humanidade, que o Espírito transforma na verdadeira sociedade, enquanto família humana. Mas essa transformação dá-se, também, na mediação da família eclesial e, no interior desta, na mediação da família em sentido estrito, como base de toda a comunidade humana, também da comunidade salvífica. Assim, essa *oikonomia* da salvação pode ser descrita como «transmissão sempre renovada dos signos de amor e dar à luz novos membros, a partir do ventre do baptismo (a Mãe Igreja é mediada pela real geração feminina...)»<sup>16</sup>. Ou, mais alargadamente, mediada pela geração educacional realizada no seio da família e que engloba todos os seus membros. Assim, a finalidade primordial da família cristã coincide com a própria finalidade da Igreja e esta coincide com a finalidade de toda a *oikonomia* salvífica: a vivência da caridade como comunicação de pessoas que livre e mutuamente se dão.

3. Daí podermos considerar a família concreta, em sentido estrito e no interior da comunidade eclesial (isto é, a família cristã, animada pela fé em Jesus Cristo), como uma das principais realizações primeiras (um dos sacramentos fundamentais)

---

<sup>14</sup> J. MILBANK, *op. cit.*, 516, com referência a Agostinho.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 516.

da *oikonomia* da salvação, na medida em que se realiza como sacramento do Deus uni-trino, isto é, de Deus que é amor, sendo assim mesmo verdade e salvação. Deus uni-trino, enquanto fonte da própria família cristã, é um Deus uno na pluralidade, articulando em si mesmo a diferença e a identidade, através da relação.

Esse modelo de articulação entre pluralidade e unidade manifesta-se no interior da própria família, alargando-se depois à pluralidade de famílias, no interior da *polis* e sem ser por ela destruídas, como modelo da pluralidade de «cidades» – ou nações – no interior do mundo. Este modelo de relacionamento entre particularidade e universalidade contrapõe-se, claramente, ao modelo do totalitarismo do *imperium*, seja ele o antigo, o medieval, o moderno ou o contemporâneo, que se apresenta sobretudo com a capa da globalização.

Aliás, o modelo da globalização contemporânea, semelhante aos modelos imperiais e totalitários, não passa de uma extensão da ideologia do uno, levada às suas consequências ao nível da pragmática sócio-cultural, eliminando a perspectiva da relação de diferenças e de particularidades, precisamente resultante da compreensão da origem como Trindade e da sua revelação como *oikonomia* familiar. Duponcheele fala, sintomaticamente, de um «domínio das formas pagãs do uno sobre a revelação evangélica e sobre a sua analogia familiar»<sup>17</sup>. Trata-se de uma leitura legítima – retirando-lhe o exagero dialéctico assente na contraposição entre mundo helénico e mundo judaico-cristão – da nossa situação contemporânea, assim, como do trajecto de boa parte da cultura ocidental, sobretudo na sua fisionomia moderna. Os «sacrifícios» exigidos pela ditadura do objectivismo do uno – que concebe a unicidade como totalidade – evocam a dimensão violenta deste percurso, tal como os percursos cosmológico e político antigos – ou até o próprio percurso judaico, quando permaneceu preso da radicalidade do monoteísmo unitário, originando o próprio sacrifício de Jesus<sup>18</sup>.

A Igreja surge-nos, segundo este modelo, como *societas* – no sentido de comunidade familiar, e não tanto de organização jurídico-política, embora aí se possam encontrar reflexos – que possibilita essa articulação sacramental da família, na sua função de reveladora da verdadeira universalidade humana, que não destrói a particularidade da pessoa e as suas relações. Por isso a Igreja é a família-sacramento em que se enquadram os outros sacramentos, inclusive o sacramento da família, como sinal salvífico para toda a família humana, enquanto sociedade justa e pacífica.

---

<sup>17</sup> J. DUPONCHEELE, *op. cit.*, 920ss.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 920: «O objectivismo do Uno indiviso luta... contra uma tomada de consciência e uma valorização da relacionalidade humana fundamental, a da vida familiar, a analogia criada da Aliança em Jesus, exigindo que seja também sacrificada, em imitação, falaciosa... e sob pretexto de prolongamento do 'sacrifício de Cristo'».

### c) Relação social

Ora, essa justiça e essa paz, como meta salvífica de toda a sociedade humana, limitada mas realmente antecipável em concretas realizações sociais históricas, implica que a relação das diferenças se torne num fim em si e não com vista a algo distinto que fosse considerado como um bem maior. De facto, a relação das diferenças, enquanto relação justa e pacífica, com base na fundamental responsabilidade de todos por todos, é precisamente aquilo a que podemos chamar, genericamente, *caridade*. E a caridade é a própria salvação, em si mesma considerada, não estando simplesmente ao serviço de outro estado de coisas. A subjugação dessa relação de diferenças – mesmo que se lhe chamasse caridade, ou preferencialmente solidariedade – a outra realidade acabaria por aspirar, ou à utopia da própria superação das diferenças, numa situação de totalitarismo da igualdade e da uniformidade; ou à ditadura do próprio ideal utópico e abstracto, enquanto tal, transformado em ideologia que sacrificaria todas as diferenças ainda concretas.

A par desta valorização das diferenças, como núcleo da sociedade esperada e antecipada, enquanto prática do amor caridoso, situa-se imprescindivelmente a valorização da relação, como condição de possibilidade da própria existência caridosa, enquanto modelo social. Nesse sentido, o ser humano, precisamente na constituição da sociedade, é concebido como ser originariamente relacional e não como indivíduo isolado, senhor de uma vontade única, que eventualmente entra ou não em relação, por um qualquer contrato social artificial. O auto-domínio desse indivíduo, enquanto auto-domínio da sua vontade livre, se originariamente se orientava em favor da *polis*, virá a fixá-lo em si mesmo e acabará por o afastar da *polis* e de toda a relação social – como veio a acontecer no estoicismo e no seu individualismo próprio; e como viria a acontecer com a modernidade e todas as suas consequências no extremo liberalismo individualista<sup>19</sup>.

Assim sendo, a correcta orgânica social assenta na dimensão relacional da pessoa. Por isso, pessoa e sociedade não são duas realidades em permanente disputa de supremacia, mas grandezas que se correspondem e mutuamente se exigem. E só com base nesse dinamismo a sociedade é verdadeiramente pessoal – e não uma grandeza que exige o sacrifício dos indivíduos – e a pessoa é verdadeiramente social – e não uma realidade autarquicamente constituída.

De tudo o que ficou dito, poderemos concluir que a verdadeira condição da paz e da justiça, enquanto realidades salvíficas primordiais, é a própria sociedade pessoal-relacional, cujo modelo podemos encontrar, precisamente, na família, núcleo da experiência pessoal-relacional. Só uma sociedade assim

---

<sup>19</sup> Cf.: J. MILBANK, *op. cit.*, 517.

pode ser considerada universal, mesmo na sua extrema particularidade cultural. Porque uma sociedade cujo cerne seja a pessoa em relação – e não qualquer estrutura, natural ou ideológica – é uma sociedade capaz de acolher, em paz e justiça, o estranho, o que não estava previsto, o que surge de novo, para além de qualquer estrutura prévia.

E esse é o acolhimento nuclear da família quando, no seu seio, acolhe o imprevisível de um novo ser – seja o novo ser resultante da união esponsal (deixarão de ser dois e tornar-se-ão num só, que aí surge imprevisível), seja os novos seres que resultem como extensão dessa união, enquanto irrupção no ser de algo que o ser existente nunca poderia prever nem enquadrar. A paternidade e a maternidade – assim como a filiação – consistem precisamente na capacidade de acolher a alteridade do estranho, para além de toda a mesmidade do previsto nas estruturas e nos esquemas ou hábitos já construídos. Por isso, a família é o símbolo da universalidade humana, mesmo enquanto máxima particularidade e intimidade da existência. Por isso mesmo, ela é o modelo da comunidade salvífica, seja enquanto Igreja, seja enquanto sociedade humana global. É dessa forma que o *oikos* pode legitimamente ser pensado como eixo da *oikonomia* salvífica.