

tar-se das amarras da lei, e marcou uma etapa fundamental na história da expansão da comunidade primitiva.

JOSÉ CARLOS CARVALHO

---

giously preserved the bath where he received baptism, for it was seen in 333 by pilgrims of Bordeaux (CChr 75, 13), and in 386 by St. Jerome and Paula (PL 22, 88). Therefore, against this positive fact, it was a miserable invention on the part of anonymous authors of the Pseudo-Clement (PG 1, 1446/7; 2, 460), who wished to pass off Cornelius simply as a man healed by Christ and not the first Christian to enter the Church without passing through the Law»: BAGATTI, B. - *The Church from the Gentiles in Palestine*. Jerusalem: Franciscan Press, 1971, p. 29-30; cf. ID.- *Alle Origini della Chiesa*. Vol. 2, Vaticano 1982, p. 15. Concordamos com o P. Bagatti quanto à importância de Cornélio e da sua Cesareia, bem como com a sua crítica aos detractores deste, mas torna-se excessivo o peso, o valor dado aos testemunhos antigos referidos do séc. IV.

## Graça e Teologia da caridade nas relações intersubjectivas

1. A experiência de relacionamento pastoral, em que se torna necessário fazer transparecer a graça e a caridade como atitudes fundamentais do ser cristão, justifica o esforço teológico de aclarar o sentido da graça e da caridade no âmbito das relações interpessoais e intersociais.

2. As relações intersubjectivas são o lugar experiencial da graça e da caridade. Daqui surgem algumas questões a aprofundar: qual a experiência bíblica desta relação? E à luz desta, qual a experiência actual? Quais as articulações intersubjectivas necessárias para fazer acontecer hoje a graça e a caridade? É o que procuraremos estudar ao longo deste ensaio.

3. Situando-nos no tema, com fronteiras impostas de espaço e de bibliografia, utilizaremos o método da teologia sistemática, com algum recurso à teologia bíblica no sentido de iluminar aquela. O carácter genérico do tema não nos permite, como seria desejável, um aprofundamento maior dos estudos. Todavia, pensamos recolher as linhas-força e os critérios essenciais para uma abordagem correcta da temática a tratar.

Neste sentido, dividimos o nosso estudo em três partes: na primeira, procuraremos uma aproximação conceptual às realidades em questão desde a Escritura e da teologia; a segunda parte pretende apresentar o homem na sua relação com os outros e com o mundo, sublinhando a originalidade e o valor das relações intersubjectivas; estas como lugar de graça e caridade é o intento da terceira parte: apresentar-se-á aqui a experiência da graça e da caridade na vida de cada pessoa e nas relações intersociais como fé, esperança e amor e como anúncio e denúncia. Na conclusão geral, faremos uma síntese dos vários elementos estudados, deixando algumas perspectivas para estudo posterior mais aprofundado e esclarecido.

### 1. Aproximação conceptual: a partir da Escritura e da Teologia

A partir da Sagrada Escritura e da Teologia, procuraremos aprofundar os conceitos de **Graça, Caridade e Relações Intersubjectivas** a fim de compreendermos o significado de cada uma delas e as colocarmos em relação e as descobriremos interdependentes.

#### 1.1. A graça

A Graça é a auto-comunicação gratuita de Deus que convoca o homem a adquirir a condição de filho no Filho e participante da Natureza divina. É a participação na vida de Deus, pela filiação divina e pela incorporação a Cristo. Assim, quando alguém aceita esta relação Deus-homem, é envolvido pelo dinamismo da graça e torna-se agraciado.<sup>1</sup>

O A.T. não regista nenhum termo hebraico que expresse com precisão e acerto o sentido teológico da palavra graça.<sup>2</sup> Todavia, dada e revelada em Jesus Cristo, a graça aparece no A.T. como uma promessa e uma esperança, adquirindo diversas formas e nomes mas sempre expressando o dinamismo da relação entre Deus que se dá e o homem que O recebe.<sup>3</sup> O próprio Deus se define como Deus de ternura e de graça, de misericórdia (*hen*) e fidelidade (*hesed*) que se dá e se manifesta, através da eleição e da dádiva dos bens da aliança.<sup>4</sup>

A Encarnação de Jesus mostra a radicalidade da misericórdia e fidelidade de Deus que vai ao ponto de nos dar o seu próprio Filho. A este gesto inaudito é dado o nome específico de graça (*charis*).<sup>5</sup> Embora a tra-

<sup>1</sup> Cf. *CATECISMO da Igreja Católica*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1993, nº 1996-2005. Aqui se apresenta uma síntese jurídico-dogmática sobre a graça.

<sup>2</sup> Cf. IMSCHOOT, P. Van - *Graça*. In *DICIONÁRIO Enciclopédico da Bíblia*. Org. de Van Den Born. Petrópolis: Vozes, 1971, p. 649. Aqui se explica que as palavras hebraicas que estão mais próximas do sentido cristão e teológico de graça são *hen* e *hesed*. A primeira pode traduzir-se pelo grego *charis* e é traduzida pelos LXX como graciosidade e elegância (como em Sl. 45, 3; Prov. 4, 9; 5, 19; 11, 16; 31, 30: em paralelismo com beleza) mas com o sentido de favor. *Hesed* significa a fidelidade que se pode esperar de um aliado, em virtude de uma aliança contraída (como em 1Sam. 20, 8. 14s) mas como algo não interno. O sentido deste termo é sobretudo horizontal, isto é, determina a relação entre os homens. É todavia ao nível vertical da relação com Deus que o termo se aproxima mais do conteúdo da graça. Neste contexto, a *hesed* significa sobretudo fidelidade de Deus à aliança que Ele livremente firmou com o Seu povo. Assim, Deus é fiel à aliança, exercendo a *hesed*, a fidelidade. Dada a experiência de infidelidade do povo, *hesed* adquire também o sentido de perdão dos pecados em virtude da misericórdia e compaixão de Deus.

<sup>3</sup> Cf. GIBLET, Jean - *Graça*. In *VOCABULÁRIO de Teologia Bíblica*. Dir. de X. León-Dufour. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 386.

<sup>4</sup> Cf. *ibidem*, p. 387.

<sup>5</sup> Cf. IMSCHOOT - *Graça* in *DEB*, p. 649: a palavra *charis* quase não se encontra nos Sinóp-

dição sinóptica não conheça o termo, está consciente da realidade que tal significa.

No N.T., é S. Paulo que, tendo experimentado na sua vida e missão o poder da graça de Deus e a impotência da lei, apresenta e desenvolve a doutrina da graça. Ela é a justificação gratuita do pecado em razão da redenção em Cristo. A graça foi revelada no acontecimento da vitória de Cristo sobre a morte, como bem se expressa em Rom. 3, 24: «Todos são justificados gratuitamente por sua graça: tal é a obra da redenção, realizada em Jesus Cristo». Assim, a graça de Deus é o próprio Jesus Cristo. A graça de Deus é, ainda de acordo com S. Paulo, o domínio do poder de Deus, da sua realeza no mundo (cf. Rom. 5, 21) e do seu poder criador na vida do homem (cf. 1Cor. 15, 10; Rom. 4, 16). A graça opõe-se à lei e às obras da lei (cf. Rom. 3, 21; 4, 4; 11, 6)<sup>6</sup>, e como tal o homem não está mais sujeito à lei mas debaixo da graça<sup>7</sup> (cf. Rom. 6, 14s; Gal. 5, 18; 5, 4; 2, 21). Esta economia salvífica é a do Espírito vivificador. É pelo Espírito, dado ao crente em Cristo, que o homem é purificado, justificado e santificado (cf. 1 Cor. 6, 11; 2 Tes. 2, 13; Tit. 3, 3-7), que nasce de novo (Tit. 3, 5), que é recriado (cf. Gál. 6, 15; 2Cor. 5, 17) e adoptado como filho e herdeiro de Deus.<sup>8</sup> O Espírito de Deus é o princípio da vida espiritual, da vida nova, da vida em Cristo.<sup>9</sup>

A doutrina sobre a graça das Cartas de S. Pedro supõe a de S. Paulo e aprofunda-a.<sup>10</sup> S. João constrói a sua doutrina sobre outro acontecimento:<sup>11</sup> a encarnação. O *Logos* encarnado é a graça e a verdade para a

ticos, encontrando-se muitíssimas vezes em S. Paulo e S. Pedro e ainda em Hebreus. Nos restantes livros aparece raramente. Assume sentidos variadíssimos, designando ora Aquele que dá a alegria, ora como favor dado e recebido, ora como fórmula de saudação, ora como obra de salvação realizada em Cristo. Raras vezes significa a graça sobrenatural dada ao homem. Cf. também RUIZ DE LA PEÑA, J. L. - *El don de Dios: Antropologia teológica especial*. Santander: Sal Terrae, 1991, p. 250.

<sup>6</sup> Cf. SCHELKLE, Karl H. - *Teologia do Novo Testamento, Ethos, Comportamento Moral do Homem*. S. Paulo: ed. Loyola, 1978, p. 66-67 e também RUIZ DE LA PEÑA - *El don de Dios*, p. 248-249.

<sup>7</sup> Sobre a relação entre Lei e Graça cf. LAFRANCONI, D. - *Legge morale*. In *DIZIONARIO Teologico Interdisciplinare*. 2º vol. Casale Monferrato (AL): ed. Marietti, 1977, p. 368-371.

<sup>8</sup> Cf. IMSCHOOT - *Graça*, p. 651.

<sup>9</sup> Sobre este tema da Graça em S. Paulo, e em ordem a um desenvolvimento mais aprofundado deve ler-se RUIZ DE LA PEÑA - *El don de Dios*, p. 248-260. Aqui se aborda em pormenor a problemática da justificação na Carta aos Gálatas e aos Romanos. Cf. também LADARIA, Luis - *Antropologia Teológica*. Roma: Univ. Gregoriana, 1991, p. 209-212; e ainda SANNA, I. - *Grazia*. In *DIZIONARIO di Spiritualità dei Laici*. Dir. Ermanno Ancilli. 1º vol. Milano: ed. O.R., 1981, p. 334-342. A brevidade deste estudo não nos possibilita uma análise mais demorada e profunda. Todavia, registam-se as referências.

<sup>10</sup> Cf. IMSCHOOT - *Graça*, p. 651.

<sup>11</sup> Ao invés de S. Paulo que fazia assentar a sua doutrina sobre a morte e ressurreição de

plenitude dos homens, assente numa nova equação: Cristo=vida, sublinhando o carácter cristocêntrico da graça. A fé, a vida e a luz, dadas pela graça, assinalam a aceitação do amor de Deus e que se expressam nas três grandes manifestações da história como processo salvífico: 1) o amor do Pai ao Filho e ao mundo; 2) o amor do Filho, pela Encarnação, ao mundo e aos homens; 3) o amor dos homens ao Pai e ao Filho, e nele, aos irmãos.<sup>12</sup>

A título de síntese, podemos dizer com Ruíz de la Peña, que

«a salvação é o salvador; é a própria vida de Jesus dando-se-nos; a ela temos acesso não pela via da mera *imitação*, mas pela via da *apropriação* ou participação do *seu* ser. Tal apropriação é factível unicamente no seguimento; este tem origem num chamamento gratuito ao qual se responde pela fé e pelo amor, que são a *livre opção* humana e o *dom gracioso* da iniciativa salvífica divina»<sup>13</sup>.

A teologia actual<sup>14</sup>, num esforço de renovação e refontalização, retomou a doutrina bíblica, regressando ao cristocentrismo, integrando a questão numa visão unitária (entre criação e salvação)<sup>15</sup> e assumindo uma visão personalista em que a graça aparece como uma auto-comunicação de Deus e procura aprofundar a relação trinitária em termos de comunhão interpessoal.

## 1.2. A caridade

A caridade (o amor) é uma constante da teologia e da espiritualidade cristã. É um dado comumente aceite que não é possível ser autenticamente cristão se não se vive a caridade.<sup>16</sup>

O A.T.<sup>17</sup> desenvolve esta temática em três vectores dum mesmo dinamismo:

Cristo. Cf. RUIZ DE LA PEÑA - *El don de Dios*, p. 206.

<sup>12</sup> Cf. *ibidem*, p. 260-264.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 265.

<sup>14</sup> Cf. LADARIA - *Antropologia*, 232-234.

<sup>15</sup> Cf. SOARES, Alfredo - *Lei e Graça: Apontamentos para uso privado dos alunos do Mestrado em Teologia Sistemática*. Porto, 1993-1994, p. 15-16.

<sup>16</sup> Recordemos a este título o hino de 1Cor. 13, 1-13.

<sup>17</sup> O amor no A.T. tem por raiz a palavra hebraica 'ahb e o seu derivado 'ahabah. Este substantivo e o seu verbo, *ahab*, indica o sentido positivo das relações de amizade entre os homens. Outra raiz é *rahm*, donde deriva *rahûm*, que significa misericordioso e é um atributo exclusivo de Deus. Cf. SBAFFI, M. - *Caridad*. In *NUEVO DICCIONARIO de Espiritualidad*. Dir. Stefano de Fiores. Madrid: Paulinas, 1983, p. 126.

1) O amor de Deus ao homem - não é um simples sentimento ou comportamento, é a acção de Javé, que age em favor do povo, manifestando assim o seu amor, um amor activo. Assume por vezes um sentido de juízo severo, que acaba por ser dirimido de forma positiva. É um amor que obedece a um plano e desígnio eterno. É um amor electivo e criador, é um amor misericordioso;<sup>18</sup>

2) O amor do Homem a Deus - é a resposta do homem ao amor electivo e misericordioso de Deus. Este amor manifesta-se no serviço e na obediência (Dt. 10, 12s), observando os mandamentos (Ex. 20, 6) e seguindo os caminhos de Deus. É um amor que implica uma obediência pessoal e total, que abarca o homem todo. É um amor em permanente tensão e que é posto frequentemente à prova<sup>19</sup>;

3) O amor do homem ao próximo - este preceito formulado em Lv. 19, 18 tem força de lei em virtude da libertação do Egipto e da Aliança. É na misericórdia e amor de Deus que o amor ao próximo tem o seu fundamento. Este é um amor que assume ao longo do A.T. matizes diversas conforme as situações existenciais, concretas e históricas.<sup>20</sup>

No N.T., Cristo Jesus é a revelação histórica da caridade de Deus.<sup>21</sup> A caridade, «iniciativa de Deus, manifestou-se no dom de Cristo por nós, pecadores, e cumpriu-se na cruz». <sup>22</sup> Este acontecimento manifesta que Deus não só amou como é amor.

Nos Sinópticos, o amor de Deus aparece em relação com o perdão dos pecados que deve suscitar no homem idêntica atitude. A nossa caridade não é simplesmente a imitação da vida e entrega de Cristo, mas é a participação e prolongamento dessa caridade: «não podemos amar cristamente senão por meio de Jesus e em Jesus». <sup>23</sup>

Para S. João, existe uma relação íntima entre fé e amor. A fé é a resposta ao amor de Deus que amou primeiro. «Daqui a necessidade da resposta do amor do homem, distintivo daqueles que são discípulos de Je-

<sup>18</sup> Cf. *ibidem*, p. 127.

<sup>19</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>20</sup> Cf. *ibidem*, p. 127-128.

<sup>21</sup> Os gregos usavam três verbos para expressar o conceito de amor: *Eros*, que expressava o amor passional; *philia*, que designava a amizade e o amor desinteressado; *agapé*, que significava a predilecção especial por alguém. O N.T. vai utilizar sobretudo esta última, atribuindo-lhe um significado da plenitude da relação entre Deus e o homem, e nesta, da relação entre os homens. A Vulgata traduziu este termo por *charitas*. Cf. *ibidem*, p. 128-129.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *TEOLOGIA e storia della carità*. Roma: Caritas, 1965, p. 34 (cit. por M. SBAFFI, *Caridad*, p. 129).

sus, que acreditam n'Ele (cf. Jo. 13, 34s)»<sup>24</sup>. Entre o amor de Deus e ao próximo existe uma relação de cumplicidade: se não existe o segundo, não há possibilidade de existir o primeiro (cf. Jo. 4, 20). Só quem nasceu de Deus pode crer e amar.<sup>25</sup>

Também para S. Paulo a fé implica o amor. «A fé opera a caridade».<sup>26</sup> A caridade é também o fundamento da realidade futura: o amor gera uma nova situação, uma nova era da história do mundo inaugurada por Cristo. O amor, segundo S. Paulo, é activo, inspirado no de Cristo que «morreu pelo irmão» (1Cor. 8, 11-12), amor que é extensivo a todos, também aos inimigos.<sup>27</sup> O apóstolo compreende também o amor em relação com a graça. «Aquele que foi agraciado não pode limitar-se a receber amor; tem que partilhá-lo (...); a vida da graça comporta a opção pelo agradecimento aos irmãos».<sup>28</sup>

A teologia actual, sobretudo a teologia espiritual, apresenta a caridade como princípio activo da vida espiritual, superando a antítese fé-obras e sendo um sinal da credibilidade da mensagem cristã. A caridade há-de ser uma atitude interior fundamental na aceitação da alteridade e mundaneidade plural do mundo; há-de ser também um elemento primário e constitutivo do diálogo (relação) entre a Igreja e o mundo e do diálogo ecuménico.

### 1.3. As relações subjectivas

Genericamente, podemos definir relações intersubjectivas como o relacionamento derivado da própria natureza relacional da pessoa humana. A pessoa, porque imagem da Trindade, só realiza verdadeiramente o seu ser em atitude dialógica com os outros, sem excluir o Outro. O homem não é senão enquanto ser com os outros e ser no mundo.<sup>29</sup>

A Bíblia regista com agudeza o carácter dialógico da pessoa humana. A primeira palavra de Deus ao homem, em Gen. 3, 9, indica um dado fundamental:

<sup>24</sup> LADARIA - *Antropologia*, p. 316.

<sup>25</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> Cf. SBAFFI - *Caridad*, p. 130. Pode ver-se também SCHELKLE, Karl H. - *Teologia do Novo Testamento, Reino de Deus, Igreja, Revelação*. S. Paulo: Loyola, 1979, p. 157-161.

<sup>28</sup> RUIZ DE LA PEÑA - *El don de Dios*, p. 388.

<sup>29</sup> Sobre este tema do ser do homem como ser no mundo: cf. HEIDEGGER, Martin - *Carta sobre o Humanismo*. Lisboa: Guimarães Editores, 1987, p. 90.

«fomos criados responsáveis, inter-pessoais, sujeitos cognoscitivo-afectivos; sociáveis por natureza, concebidos e nascidos na e através da comunidade humana, somos seres inter-dependentes; somos sustentados pela comunidade e, por nossa vez, sustentamos a comunidade. A nossa personalidade é constituída pelas relações com os outros».<sup>30</sup>

Esta intersubjectividade tem o seu fundamento em Deus. A pessoa, imagem de Deus e a ele aberto, desdobra-se numa intersubjectividade configurada pelo dinamismo da Trindade. Deus não é, na perspectiva Bíblica, o absolutamente outro, estranho e distante; ao invés, sustenta Ruiz de la Peña, «Ele é meu em sentido muito verdadeiro, na medida em que eu não posso compreender-me sem Ele».<sup>31</sup> A relação com este Tu divino realiza-se e efectiva-se na mediação do tu humano, imagem de Deus.<sup>32</sup> É uma dimensão estrutural e constitutiva do ser humano na sua referência pessoal às outras pessoas. Ninguém pode ser nem realizar-se totalmente como pessoa excluindo toda a relação, toda a abertura, sob pena de morrer em si.<sup>33</sup> Por conseguinte, a relação intersubjectiva não é algo exterior, independente ou acidental à pessoa humana. No núcleo fundamental do *eu* pessoal há o chamamento irrenunciável à *con-vivência* com os outros, numa abertura ao *tu* que me define como *eu* e me insere numa *comunidade* humana.<sup>34</sup>

### 1.4. A interrelação dos conceitos

Do que até aqui ficou dito decorre que as realidades em questão não podem entender-se separadamente. Elas são dimensões duma única realidade: a *ex-sistência* em Cristo.

Assim, e em jeito de síntese, diremos que a graça, enquanto dom de Deus envolve no dom a criatura que o recebe e exige a caridade como resposta, como sinal e como mediação. A caridade é também sinónimo da graça.

<sup>30</sup> SOARES - *Lei e Graça*, p. 23.

<sup>31</sup> RUIZ DE LA PEÑA - *Imagen de Dios: Antropologia teológica fundamental*. Salamanca: Sal Terrae, 1988, p. 176.

<sup>32</sup> Cf. *ibidem*, p. 177.

<sup>33</sup> Cf. AMBRÓSIO, J. F. G. - A Relação Matrimonial numa Perspectiva Cristã. *Communio* 3 (1993) 254.

<sup>34</sup> Cf. ALFARO, Juan - *De la cuestion del hombre a la cuestion de Dios*. Salamanca: Sigüeme, 1979, p. 220. Verdad e Imagen; 103.



«É importante sublinhar que, enquanto sobrenatural, a caridade é um dom de Deus e não uma simples acção da consciência; na caridade, o próximo é recebido por Deus e não escolhido; ele é amável não depois da decisão da consciência, mas antes, na Palavra de Deus». <sup>35</sup>

Naturalmente que a caridade, enquanto resposta, sinal e mediação da graça, supõe a relação interpessoal e intersubjectiva na relação com Deus e nas relações de fraternidade com os irmãos. A graça da caridade efectiva-se no encontro que, devido à reciprocidade, «é aquela categoria através da qual os sujeitos intervenientes não só participam do ser um do outro, como se fazem ser um no outro». <sup>36</sup>

A graça, mediada pela caridade, possibilita uma relação original com o Outro, sem absorção ou manipulação, mas sob o signo da comunhão e da unidade.

A graça purifica, liberta e orienta toda a relação intersubjectiva sendo a caridade o sinal e a visibilização desse movimento.

## 2. O Homem nas relações interpessoais <sup>37</sup>

Neste capítulo, queremos sublinhar a experiência existencial como algo que fundamenta o valor das relações intersubjectivas, na liberdade e na realização da pessoa enquanto tal e como pessoa em comunidade.

### 2.1. A relação Homem-Mundo

A relação do homem com o mundo experimenta-se na comunhão e colaboração com os outros homens. Ambas as realidades são inseparáveis, porquanto se interrelacionam. Assim, o trabalho humano e a transformação da natureza é tarefa de cada homem e de todos os homens. O ser homem-no-mundo implica a alteridade, e portanto, intersubjectividade, subjectividade dialógica, encontro entre sujeito e objecto, pelo que será legítimo afirmar que a liberdade pessoal subsiste por referência à liberdade pessoal do outro.

A linguagem é um evento exclusivo do homem revelador da sua estrutura interpessoal. De facto, o objectivo essencial da linguagem não é

a transmissão de informações, mas a comunhão interpessoal, como bem notou E. Levinas no seu livro «Totalidade e Infinito». <sup>38</sup> A linguagem instaura uma comunicação de consciência a consciência, encontro entre liberdade e liberdade, não redutível à relação «sujeito-objecto». A linguagem coloca liberdade ante liberdade e, nesta perspectiva, gera intersubjectividade.

#### 2.1.1. Algumas antropologias reducionistas

A reflexão da antropologia filosófica descreve o homem de vários pontos de vista e com diversos pressupostos sistemáticos. O resultado destas reflexões é uma grande abundância de indicações antropológicas. <sup>39</sup> Nem todas consideram as relações interpessoais como constitutivas da pessoa humana. Assim J. P. Sartre, para quem a existência humana é pura facticidade do absurdo irracional que no homem se revela na consciência dividida entre o *em si* e o *para si*, aspirando à identificação impossível entre ambos. Nesta perspectiva, a liberdade carece de sentido e é absoluta, isto é, cria os seus próprios valores. E estes só o são na medida em que geram liberdade. Abandonado no mundo, o homem carrega toda a responsabilidade de um mundo sem Deus. Sartre preconiza a apropriação de toda a responsabilidade da liberdade, isto é, a de manter a ambiguidade da consciência, da existência e da liberdade. O homem está condenado à responsabilidade de carregar de sentido um mundo absurdo e sem sentido. Daqui decorre que as relações intersubjectivas não têm cabimento. O outro situa-se diante de mim como rival que me subtrai o mundo e me priva de o assumir na totalidade. Segundo este autor, a única relação interpessoal possível é a do conflito: «a relação com o outro é a recusa do outro». <sup>40</sup> O outro constitui uma ameaça à realização total da minha liberdade e, se o aceito, é exclusivamente por interesse, no intuito de me colocar como absoluto para ele. É sobejamente conhecida a expressão Sartrreana de que o inferno são os outros.

Esta antropologia tem como pressupostos alguns dados redutores da condição humana e da sua abertura ao transcendente, como sejam, o ateísmo antiteísta e a concepção de liberdade como absoluto autónomo. Além

<sup>35</sup> VANDEVELDE, G. - L'«autrement qu'être» ou la foi opérant par la charité: Apport d'E. Levinas à une théologie de la grâce. *Nouvelle Revue de Théologie*, 5 (1993) 708.

<sup>36</sup> AMBRÓSIO - *A Relação*, 257.

<sup>37</sup> Neste capítulo seguiremos de perto ALFARO - *De la cuestión del hombre*, p. 219-238. Anotaremos as eventuais referências a outros estudos.

<sup>38</sup> Cf. LEVINAS, Emanuel - *Totalidade e Infinito*. Lisboa: ed. 70, 1988, p. 187-189; 274-277.

<sup>39</sup> Cf. FLICK, M.; ALSZEGHY, Z. - *Antropologia*. In *NUOVO DIZIONARIO di Teologia*. A cura di Giuseppe Balbaggio e Severino Dianich. Milano: ed. Paoline, 1985, p. 12-29.

<sup>40</sup> ALFARO - *De la cuestión del hombre*, p. 222.

disso, reduzir as relações interpessoais ao conflito é no mínimo tomar o egoísmo como regra e fechar o homem em si mesmo. O outro, concretamente no exercício da sua liberdade, é para mim um enriquecimento e uma oportunidade de partilha e comunhão de liberdades. Só na relação, não no conflito, se gera comunhão e intersubjectividade. O homem torna-se o que realmente é na dádiva, mais que na recepção. Por outro lado, a liberdade não se justifica por si mesma, sob pena de ser arbitrariedade unicamente. O outro mostra o não-absoluto da minha liberdade, e por isso é a condição da mesma.

O estruturalismo, ao reduzir o homem a um conjunto de estruturas interligadas, coloca as relações intersubjectivas ao serviço dum sistema e só têm algum valor na medida em que fazem sobreviver as estruturas enquanto tais. Não têm valor em si mesmas.

### 2.1.2. A experiência existencial fundamental

A autoconsciência e a liberdade do homem são o lugar ontológico onde o homem é chamado a dar sentido à sua vida, tarefa que ninguém pode transferir para outrem, ou renunciar. É uma tarefa absolutamente pessoal, embora situada diante e na relação com os outros, a que há-de dar-se resposta nas opções concretas e por referência à opção fundamental e ao mesmo tempo sustentadas por ela. Este chamamento à opção fundamental é uma chamamento recebido, dom e tarefa constituída pela autoconsciência e liberdade. Esta opção fundamental supõe a motivação essencial de dar sentido à vida. O que as motiva é o que chamamos de *valores*. O carácter específico dos valores resulta da liberdade como necessária para que a opção fundamental e as opções parciais sejam humanas. A subjectividade humana é, por conseguinte, intersubjectividade, relação entre pessoas, con-vocação recíproca, interpelação mútua. «No seu ser pessoal cada um personifica a chamada ao outro. O ser do *tu* não é para o *eu* imposição nem exigência, mas chamada à resposta livre de respeito e amor: o *tu* como pessoa é digno de ser respeitado e amado». <sup>41</sup>

A dignidade da pessoa identifica-se com o ser do homem que, como auto-consciente, inteligente e livre, exige ser reconhecido e assumido na motivação responsável das suas decisões. O valor não se funda no abstracto do ser, mas na realidade concreta da pessoa humana autoconsciente, inteligente e livre e como tal, chamada a tornar-se o fim da sua missão no

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 226.

mundo. Assim, qualquer opção sem sentido, não realiza plenamente o homem: será ilusão da liberdade.

## 2.2. A originalidade das relações interpessoais

As relações interpessoais encerram uma experiência radicalmente nova e diversa da experiência da relação com a natureza e com os objectos. Esta é uma alteridade de subordinação. A novidade e originalidade do encontro interpessoal reside na comunhão e não na sua subordinação. Esta comunhão assenta no reconhecimento do outro como pessoa, isto é, como lugar de respeito, de amor e comunhão, e por isso como lugar de auto-consciência e auto-realização. Trata-se de fazer a experiência do outro = tu na sua realidade singular, sem dispôr dele ou o colocar ao serviço dos meus fins.

E. Levinas qualifica o carácter sagrado do outro com a expressão *o infinito do outro*, expressando uma intuição profunda, que J. Alfaro sintetiza assim:

«o outro, com a sua liberdade, é um veto incondicional, um não absoluto à minha liberdade, um não que não pode ser superado senão na aceitação do outro, no valor que é ele mesmo, o seu ser-pessoa. Isto em razão da sua dignidade de pessoa». <sup>42</sup>

Todavia, é necessário ainda uma aproximação prática ao outro: há que reconhecê-lo na sua singularidade e aceitá-lo como tal. A presença do outro interpela a minha liberdade e incita-me a sair de mim para o outro, por gratuidade.

### 2.2.1. A exigência do respeito-amor

O respeito-amor é a atitude que expressa a experiência vivida nas relações interpessoais e que corresponde ao carácter inviolável do outro em virtude do seu ser pessoal.

As relações interpessoais ou intersubjectivas implicam e exigem uma experiência originária e diversa daquela em relação às coisas e aos objectos: o originário desta experiência radica no valor que o eu e o tu fazem do outro, em reciprocidade e profundidade interior, vinculando cada um a sua liberdade à liberdade do outro, sem qualquer outra intenção que não

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 227.

seja a dignidade e o respeito pela dignidade da pessoa do outro. «Revela-se assim a essência da liberdade humana enquanto incondicionalmente vinculada pela e na liberdade do outro e incondicionalmente vinculante da sua liberdade.»<sup>43</sup> O vínculo que une as liberdades, transcende-as.

A atitude de respeito mútuo e recíproco é, no fundo, o amor, porque é o reconhecimento e aceitação práticos do outro na sua alteridade pessoal. Respeito e amor implicam-se mutuamente numa complementaridade da mesma atitude de cada um face aos outros. O respeito sublinha o reconhecimento da inviolabilidade do outro, ao passo que o amor sobressalta o carácter desinteressado e inteiramente gratuito da abertura ao e para o outro. Ambos se rivalizam em buscar o bem do outro, no amor, que não se impõe nem se exige, não se regula nem se mede. A lei do amor ao outro estabelece inter-relação salvaguardando a autonomia do outro, na sua unicidade e alteridade invioláveis.

A esta luz, a palavra exigência não significa coação ou imposição extrínseca da liberdade, mas exactamente o contrário: chamamento à liberdade como possibilidade interpelante e necessária para a realização da minha liberdade e da minha pessoa na relação com o outro. O reconhecer a liberdade do outro, no respeito e no amor, impõe-se-me como dádiva de sentido à minha liberdade reconhecida e reconhecendo a liberdade do outro.<sup>44</sup>

### 2.2.2. A experiência da comunhão

A relação com os outros não se esgota nas relações interpessoais, manifesta-se igualmente na experiência de comunhão de consciência, de pensamento, de liberdade, de convivência e de destino no mundo, naquilo que hoje se denomina solidariedade e que vincula ontologicamente cada homem com todos os outros: o homem é um ser em comunhão com toda a humanidade.

Trata-se de comunhão em comunidade e não em sociedade. A sociedade é a exteriorização visível da comunidade, porque esta é a união vinculante das pessoas enquanto tais, isto é, enquanto consciência e liberdade. Neste sentido, a comunidade não é uma pessoa colectiva, supra-

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 228.

<sup>44</sup> Cf. *ibidem*, p. 229. Caberia aqui segundo este autor uma referência a Kant e ao mandamento de não matar como expressões desta exigência do respeito-amor. Abdicamos dela por razões óbvias de limite temático e de espaço e também por a considerarmos implícita na valoração positiva apresentada.

-individual, não é um todo «quantitativo». É, antes, uma comunhão de pessoas unidas como pessoas; é um novo qualitativo respeitante a cada pessoa que não absorve ou anula as qualidades pessoais nem as situa numa mera subordinação ou dependência. A dialéctica comunidade-pessoa não é de exclusão ou dependência, mas de interrelação mútua: «quando a pessoa trabalha para a comunidade faz-se mais pessoa; quando a comunidade contribui para o progresso das possibilidades da pessoa, faz-se mais comunidade».<sup>45</sup> Comunidade e pessoa são assim valores correlativos. Todavia, a comunidade não pode tomar-se como valor absoluto reduzindo as pessoas a meros instrumentos, sob pena de ser um totalitarismo.

A pessoa transcende-se na sua vinculação à comunidade e esta transcende-se na vinculação à pessoa.

### 2.3. O valor das relações interpessoais

A pessoa é um valor inviolável que exige ser reconhecido e que interpela a liberdade do outro. Assinalemos, com J. Alfaro, alguns traços específicos deste valor:

a) É um valor comum a todos os homens porque se identifica com o ser pessoal de cada um e os agrupa numa vinculação ontológica recíproca de comunhão interpessoal;

b) É um valor que exige ser reconhecido porque transcende a pessoa e a comunidade humana, isto é, exige sair de si para se superar e realizar no outro;

c) «É um valor da liberdade como liberdade, para a liberdade como liberdade, um valor que interpela a liberdade do outro».<sup>46</sup> É o valor do outro que chama a liberdade à libertação, à opção libertadora do respeito-amor ao outro;

d) É um valor que revela que a liberdade não é o fim de si mesma, mas orientada para o mais além de si, numa dinâmica *ex-cêntrica* que manifesta a autotranscendência da liberdade.

Estes traços específicos do valor da pessoa colocam a questão do sentido último da existência humana que aqui é o sentido último da liberdade do homem.

A primeira tentativa de resposta deve procurar-se dentro das relações interpessoais e da relação homem-mundo. Pessoa e comunidade têm

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 233.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 234.

uma abertura para além de si mesmas sob pena se tornarem absolutas e de não se vincularem ao valor do outro. A liberdade humana radicalizada e absolutizada seria redutora, na perspectiva que Sartre propôs. Há que concluir então que o fundamento último do valor da pessoa e da comunidade terá que ser comum a elas e transcender a realidade intramundana, transcender as relações interpessoais e a relação homem-mundo. Daqui que «as pessoas e a comunidade tenham um fundamento último comum e absolutamente transcendente: transcende até este fundamento». <sup>47</sup> A realidade transcendente é a origem fundante e o termo finalizante da liberdade humana, dado que esta é essencialmente *tender-para* e como tal se constitui pelo termo absoluto para o qual tende. Este termo absoluto, fundante da pessoa e das relações intersubjectivas e da liberdade, tem que ser Pessoa e Liberdade, e tem um nome próprio e exclusivo: Deus.

A questão de Deus aparece com a questão de sentido nascida da experiência das relações interpessoais, e que terá de ser posta e respondida na totalidade cognoscitiva, afectiva e existencial da pessoa humana.

Como o outro exige ser reconhecido no respeito-amor, Deus, o totalmente Outro, exige a mesma atitude de reconhecimento, numa práxis de adoração e amor, dado que o acesso a Deus não se faz exclusivamente pela razão, nem é a conclusão dum raciocínio lógico, mas se coloca sobretudo no âmbito duma experiência intersubjectiva que funda e orienta a pessoa para o fundamento último que é o próprio Deus. O acesso a Deus faz-se assim no contexto do exercício pleno da liberdade e da relação, onde o mandamento divino do amor faz surgir, potencializa e oferece condições de realização plena e total.

Prescindir de Deus como fundamento último, e optar pela absolutização da pessoa humana e da sua liberdade, está em contradição com a recíproca autotranscendência da minha liberdade e da do outro. Posto isto, a questão a colocar será a de saber se é possível absolutizar a liberdade humana e sustentar ainda a ética. Isto porque se há uma ética, isto é, se a minha liberdade está chamada, incondicionalmente, a reconhecer a liberdade do outro e o seu valor, então a autonomia do homem não é absoluta nem autofundante, mas fundamentada pelo transcendente Pessoa e Relação: Deus.

«A liberdade humana é constitutivamente responsável, chamada a responder em última instância diante de alguém que não é nem a natureza

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 235.

nem o homem: responsabilidade recebida d'Aquele diante de Quem o homem é, em último termo, responsável. Responsabilidade recebida quer dizer liberdade recebida e vice-versa». <sup>48</sup>

O valor das relações interpessoais, sendo comum e vinculante de todos os homens, transcendendo a pessoa e a comunidade, sendo um valor da liberdade como liberdade, para a liberdade como liberdade e revelando a autotranscendência da liberdade, encontra a sua origem e fim últimos na intersubjectividade com o transcendente Pessoa e Comunidade (Trindade).

### 3. As Relações intersubjectivas como lugar de Graça e Caridade

Com este capítulo, queremos apontar algumas articulações fortes da vida pessoal e social onde se desvela e manifesta a presença e efectivação daquilo que a graça e a caridade significam. <sup>49</sup>

#### 3.1. A experiência da graça e da caridade na vida de cada pessoa

A primeira experiência de graça e caridade que podemos apontar é aquela que se traduz na experiência do especificamente espiritual. A nossa experiência quotidiana reveste-se por vezes de vivências espirituais onde transparece o que é e pode o espírito como liberdade e determinação interior. Ao experimentarmos situações de gratuidade irreprimível da vida como dádiva, experimentamos aquilo que graça e sobrenatural significam. Ao expressarmos o carinho e o perdão e ao não nos colocarmos em primeiro lugar, mas para além de nós, quando somos serviço e doação aos demais; quando esperamos contra toda a esperança e confiamos que a morte e o sofrimento não são a última palavra, entregamo-nos ao amor interpessoal com o Outro e com os outros, fazemos a experiência da graça e da caridade. O próprio acontecimento do mundo é pura gratuidade e nesse sentido graça e amor. Na liberdade nasce e gera-se a gratuidade do encontro, da fruição do amor e da não programação do amor.

Outra experiência da graça e da caridade faz-se na gratuidade do imprevisível, que assinala a Providência. Com efeito, diante de situações humanas de desgraça próxima, fazemos a experiência de predilecção e

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 238.

<sup>49</sup> Neste caminho vamos socorrer-nos de BOFF, Leonardo - *A Graça libertadora no Mundo*. Petrópolis: Vozes, 1976, p. 112-131.



enunciamos o agradecimento como única atitude digna de retribuir à gratuidade do imprevisto: sentimo-nos agraciados e devolvemos a graça com graça, em *acção de graças*. Porque aqui, como em tantas outras situações humanas, faz-se a experiência do absolutamente gratuito e do evento como vinculado a Alguém que tudo ordena.<sup>50</sup> A graça acontece quando o acontecimento está carregado de tal densidade humana que incita o homem para uma decisão, para Deus.

«Para que a graça seja graça, por mais paradoxal que possa parecer, precisa irromper como coroação de um empenho, de uma busca e de uma dolorida espera. Assim Abraão e Sara, Elcana e Ana, Zacarias e Isabel que não possuíam filhos, celebram o nascimento de Isaac, de Samuel e de João Baptista como graça de Deus».<sup>51</sup>

Este impossível concreto fez-se possível pela graça de Deus e gera para o júbilo, para a *acção de graças*, para a *charis* a Deus e com os outros. A graça não exige o homem de se empenhar e de a procurar como dom de uma conquista, para ser graça de Deus dada ao homem, em encontro gratificante e festivo.

A gratuidade expressa-se também e de modo exímio na criatividade como poesia, música e expressão estética, onde a graça do trabalho se desprende no gratuito da obra gerada. Aqui se percebe que a graça é a fonte da criatividade, enquanto se mostra como é: graça.

A experiência da gratuidade no sucesso, na festa e no jogo, na felicidade da alegria, na dor e no encontro do homem, são outros nomes da mesma dimensão actuante em nossas vidas. Experimentar todas estas dimensões, pressente-se, é um dom gratuito conseguido pela relação geradora com o inteiramente gratificante, o Totalmente Outro, o plenificador total e radical do humano, naquilo que são as dimensões cruciais da sua vida.

«O encontro-graça encontra a sua forma mais convincente no amor, onde o que se goza reside na mútua doação e na vinculação de ambos num mesmo destino».<sup>52</sup> O amor é, assim, a forma mais densa de encontro. Daqui a definição de graça como comunicação do amor de Deus aos homens. De facto, o amor é alteridade, de si para si, mas fundamentalmente de si

para os outros, não excluindo o Outro. Aliás, o amor, partindo do amor ao outro que sou eu-mesmo-aberto-para-o-outro, é a expressão máxima da graça. «Amar o outro é dar-lhe razão de existir».<sup>53</sup> Neste horizonte de gratuidade, podemos sublinhar que graça e amor são uma redundância: o amor só o é enquanto gratuito, enquanto graça. Em última instância, enquanto é graça de Deus na graça do homem.

### 3.2. A experiência da graça e da caridade nas relações intersociais

A dimensão social está presente no pessoal e não é algo posterior ou adicionada à pessoa. Atravessa-a e é constitutivo da sua condição pessoal. Manifesta-se naquilo que R. Coste chama de princípio evangélico de reciprocidade e inter-relação pessoal.<sup>54</sup> Para este autor, a graça e caridade transparecem numa coexistência pacífica positiva. Não se trata de coexistir, no sentido de coabitar, mas no sentido evangélico apresentado em Mt. 7, 12 e Lc. 6, 31<sup>55</sup>, e que podemos apresentar na expressão *existir-com*. Trata-se de tomar consciência da solidariedade-interdependência radical que nos faz ser-com-os-outros, não querendo prejudicar o existir dos outros, mas sobretudo promovendo o seu desenvolvimento. Nesta relação interpessoal, a graça e a caridade incitam-nos à reciprocidade que consiste em empenhar-se no sentido de fazer rebentar o gratuito e o amoroso na vida do outro e não simplesmente esperar que o outro tome a iniciativa.<sup>56</sup>

A interdependência social entre as pessoas mostra a intersubjectividade nas categorias existenciais do encontro, da partilha, da pluralidade e alteridade do outro, na liberdade. E desta sociabilidade<sup>57</sup> nasce a graça ou, talvez mais exactamente, esta interdependência social é graça a efectivar-se na caridade, enquanto abertura ao outro constituído como pessoa em comunidade. Esta, como notamos já, é o lugar do acontecimento agraciado da realização pessoal e, enquanto tal, lugar privilegiado do amor-caridade a exercitar-se na abertura ao outro e à comunidade.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>54</sup> COSTE, René - *Dimensões Políticas da Fé*. Porto: Telos, 1973, p. 193-194.

<sup>55</sup> Recordemos aqui esta passagem: «Portanto, tudo o que quiserdes que vos façam os homens, assim deveis fazer por eles, pois assim é a lei e os profetas».

<sup>56</sup> Cf. COSTE - *Dimensões*, p. 197.

<sup>57</sup> FLICK, M.; ALSZEGHY, Z. - *Antropologia Teológica*. Salamanca: Sigueme, 1977, p. 155-156. Estes autores consideram que existem dois caminhos para fazer a fenomenologia da sociabilidade humana: um, considerando cada indivíduo em particular; outro, considerando a multiplicidade dos indivíduos. A distinção parece-nos legítima, mas não a seguimos aqui por a situarmos no contexto das relações intersubjectivas que abarcarão ambas as considerações.

<sup>50</sup> Cf. BOFF - *A Graça libertadora*, p. 119. Boff distingue sorte ou acaso de graça. Naquela não existe nada a agradecer.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 120.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 126.

A iminência social da pessoa humana, faz do social um lugar de graça e de caridade iminente.<sup>58</sup> A sociabilidade humana, porque lugar de realização da liberdade para a liberdade e para a abertura a todo o outro, é espaço de acontecimento da graça e convoca o exercício do amor. Entre o homem pessoal e o homem social há necessariamente uma interrelação subjectiva que há-de concretizar-se nos dinamismos vitais da comunidade. Assim, a relação com o mundo da técnica e da ciência, a relação com a política, com a ética, com o respeito pelos direitos humanos e com tantos outros sectores onde a dimensão e a iminência do social transparecem, há-de ser uma relação de abertura ao ser e à criatividade do outro, e do transcendente pessoal, a fim de que na nossa intersubjectividade relacional aconteça a gratuidade dos outros no Outro de Deus e o amor dos outros por amor de Deus. O desenvolvimento desta intersubjectividade e interdependência gera a consciência de que a graça e o amor-caridade acontecem no social como realização e plenificação do pessoal.<sup>59</sup>

### 3.3. Graça como fé, esperança, amor

A Graça, suscitando a opção fundamental do homem social no mundo, modifica o homem. Habitado pela graça de Deus ele é feito nova criatura (Gal. 6, 15; 2Cor. 5, 17). Esta *recriação* acontece em atitudes fundamentais, isto é, o ser funda o fazer. A fé, enquanto atitude de abertura radical para o Mistério da existência, determina o caminhar humano e situa Deus como o sentido último deste caminhar. A fé, para além do acolhimento do Tu divino, é também o acolhimento da Palavra deste Tu e aceitação do seu projecto histórico sobre o homem, numa abertura à esperança de Deus como futuro absoluto no mundo. O homem agraciado vive do e no futuro absoluto de Deus, encarnando e assumindo as esperanças humanas, por referência a essa esperança maior. Neste contexto, o amor aparece como a «capacidade originária de se autocomunicar em liberdade a um diferente, de acolher um diferente dentro de si, e de comprometer-se definitivamente com alguém».<sup>60</sup>

<sup>58</sup> Segundo alguns autores, existe um desgaste da palavra graça. A palavra é utilizada efectivamente mas não é uma palavra chave nem ponto de referência social. De certo modo, o emprego da palavra graça secularizou-se. Cf. BOFF - *A graça libertadora*, p. 45.

<sup>59</sup> Para um desenvolvimento mais profundo e sistemática deste tema: cf. BOFF - *A graça libertadora*, p. 40-45; RAHNER, Karl - *O Homem e a Graça*. S. Paulo: Paulinas, 1970, p. 207-234. RUIZ DE LA PEÑA - *Imagem de Deus*, p. 203-212: aqui explicita-se o conceito de ser social e estuda-se a sociabilidade humana na Bíblia e no Vaticano II.

<sup>60</sup> BOFF - *A graça libertadora*, p. 200.

Estas três virtudes, traduzidas em outras dimensões, como a amizade de Deus e com os homens, como a *Paz-Shalom* de Deus e dos homens, como a alegria de ser na casa do Pai, etc., constituem um único princípio vertebrado em três direcções:

«É a fundamental abertura e transcendência humana historizada na apreensão de um Sentido absoluto ao qual se confia acolhendo Seu desígnio (fé), celebrando Sua presença presente como encontro de duas liberdades e de duas autocomunicações, aquela de Deus e aquela do homem (amor), abrindo-se para uma história que ainda tem futuro e não chegou, todavia, à sua plenitude escatológica (esperança)».<sup>61</sup>

Trata-se no fundo de tornar presente e efectiva entre Deus e o Homem a intersubjectividade na experiência da Graça e da Caridade, numa convivência dialógica de comunhão e experiência do gratuito de ambos: na graça de Deus e na resposta amorosa do homem.

### 3.4. Graça como anúncio e denúncia

O senso crítico é uma das formas eminentes de como a graça se torna efectiva na pessoa agraciada. Assinale-se todavia que espírito crítico é, segundo a Bíblia, a sabedoria e a capacidade de discernimento. Criticar não é pura e simplesmente destruir, «deitar abaixo», mas saber discernir o verdadeiro do falso, em ordem a cumprir a vontade do Pai. Esta graça deve manifestar-se como graça de anunciar a verdade e denunciar a mentira e a exploração. É a *parrhesia* neo-testamentária de falar e agir com determinação face à *des-graça* da falsidade e da mentira.<sup>62</sup> Esta atitude implica uma grande capacidade de amor ao outro e de empenhamento na construção da sua realização libertadora. Trata-se de desenvolver e exercitar a missão profética em que pelo Baptismo fomos constituídos: a de anunciar a Boa-Nova e denunciar os obstáculos ao Homem Novo. Trata-se de assumir a intersubjectividade na sua plenitude, sentindo-nos co-responsáveis pelo destino do outro.

Esta graça do anúncio e da denúncia explicita a nossa identidade de filhos no Filho, isto é, de fraternos e solidários no empenhamento por mundo novo e na destruição daquelas situações que impedem este novo mundo e novo homem de aceder à vida nova.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 201.

<sup>62</sup> Cf. *Ibidem*, p. 204.

### Conclusão

As relações intersubjectivas, entendidas como relação dialógica entre as pessoas e com a comunidade, são o lugar onde a graça e a caridade hão-de acontecer como experiencial existencial fundamental. Assim, podemos concluir:

1. A teologia bíblica define o encontro e a relação entre Deus e o homem exactamente como encontro de graça, em que Deus se dá e o homem acolhe-O e se torna agraciado. Esta condição transparece depois na relação com os outros, respeitando a sua alteridade e liberdade e edificando a comunhão.

2. A experiência existencial fundamental da autoconsciência e da liberdade são o lugar ontológico onde o homem é chamado a dar sentido à vida, a fazer a graça ou a des-graça do amor. As relações intersubjectivas são uma experiência nova, onde a exigência do respeito-amor e a comunhão se efectivam como valor.

3. A graça e a caridade fazem acontecer a gratuidade do imprevisível, da criatividade, do encontro, da *co-existência* activa na fraternidade e na solidariedade. Esta gratuidade amorosa acontece nas relações entre as pessoas e entre a pessoa e a comunidade e há-de manifestar-se aqui como fé, esperança e amor e como anúncio e denúncia.

Estas conclusões sublinham um dado, a nosso ver, importante: a graça, enquanto autocomunicação de Deus que gera e suscita o amor-caridade não acontece nem é gerada fora do contexto vital da pessoa nem sequer é uma autoadoação para se guardar no sacrário da intimidade. É um dom que se dá para repartir-se e repercutir-se nas relações intersubjectivas, sem excluir qualquer área do humano. A graça e a caridade são para o homem todo na complexidade da sua existência.

Algumas perspectivas mereceriam um estudo mais profundo e pormenorizado: a questão das antropologias redutoras da liberdade e, por conseguinte, das relações intersubjectivas, a que poderíamos juntar ainda algumas antropologias de cariz ateuista e materialista; a questão de saber o que se revela de Deus e do homem na experiência da graça; o tema da participação da natureza divina como plenitude da personalização; a teologia da pessoa, etc., etc.

Este é, da nossa parte, um estudo a fazer-se e a carecer de aporções mais profundas. Fica todavia a convicção de um novo sentido a cultivar nas relações intersubjectivas. Para que se manifeste a graça. Para que aconteça a caridade.

JOÃO RIBEIRO

## De sacramento maldito a sacramento dos doentes

Foram os dois meus companheiros «no caminho» (Act 24, 22).

O primeiro, quando se soube que tinha um tumor cerebral, já estava em coma. Ainda o vi no hospital, dependurado em tubos e frascos, a vida presa por um fio. E nunca mais esquecerei aquele princípio de noite, a enfermaria imensa e anónima mergulhada em esforço e barulho, em que, quase *furtivamente*, acompanhado apenas pelo capelão do hospital, ungi o Chico, como ele teria pedido que fizesse se tem havido tempo e ele capacidade. Morreu logo de seguida.

O outro foi bem diferente. «Numa altura em que a evolução da doença ainda me permite uma participação em pleno», como escreveu, o Gaspar quis receber o sacramento da Unção dos Doentes na celebração dominical que reuniu uma pequena multidão, irmãos na fé e companheiros de trabalho e de outras lutas, e que terá sido das mais verdadeiras e fundas a que eu presidi e em que ele mesmo fez a homilia. Emoção a rodos, que foi também uma grande expressão de fé: «O Senhor é meu Pastor, nada me falta! Leva-me a descansar em verdes prados, conduz-me às águas refrescantes!», cantou toda uma assembleia, em verdadeira dor mas reconfortada pela fé. Morreria poucos meses depois.

Sacramento maldito - por isso Extrema-Unção ou Unção extrema - ou «sacramento específico da enfermidade»?

Parece-me muito lúcida a afirmação de que «ninguém vive uma doença independentemente dos quadros sócio-culturais em que vive»<sup>1</sup>. No tempo em que as defesas sanitárias, os medicamentos e os cuidados hos-

<sup>1</sup> BOROBIO, D. - *Unción de los Enfermos*. In *LA CELEBRACIÓN de la Iglesia* - vol. 2: *Sacramentos*, Salamanca: Sigueme, 1988, p. 656.