



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

TIAGO JOÃO VIEIRA ANDRADE

NO PRINCÍPIO ERA O «OUTRO»

**A RELAÇÃO COMO CHAVE HERMENÊUTICA DO
HUMANO: UM OLHAR TEOLÓGICO-SISTEMÁTICO
SOBRE A PESSOA À LUZ DA SUA VOCAÇÃO À
COMUNHÃO**

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor António Manuel Alves Martins

Lisboa
2024

Àqueles que me serão confiados, por quem de bom grado me dou a mim mesmo.

*Que é o homem para te lembrares dele,
o filho do homem para com ele te preocupares?*

Sl 8, 5

*Cada outro é um canal ou uma calha por onde a água do meu ser corre a gosto deles,
marcando, com as cintilações da água ao sol, o curso curvo da sua orientação mais
realmente do que a segura deles o poderia fazer [...].
Habitado das vidas as cascas das suas individualidades.
Decalco as suas passadas em argila do meu espírito
e assim mais do que eles, tomando-as para dentro da minha consciência,
eu tenho dado os seus passos e andado nos seus caminhos.*

Bernardo Soares

*Gosto imenso das pessoas, porque em cada uma amo um pedaço de ti, meu Deus.
E procuro-te por toda a parte nas pessoas e, muitas vezes, acho um bocadinho de ti.
E tento desenterrar-te nos corações dos outros, meu Deus.*

Etty Hillesum

Agradeço:

Aos meus pais, irmãos e família, de quem aprendi a minha vocação ao amor.

Aos seminários do Patriarcado de Lisboa e da Diocese do Funchal e seus formadores, que me educaram no dom pascal da vida.

Às comunidades paroquiais onde fiz estágio pastoral, Paróquia de Nossa Senhora Rainha dos Apóstolos (Ramada) e de Nossa Senhora dos Navegantes (Parque das Nações).

À Diocese do Funchal, de quem sou filho e servo e à Paróquia de Nossa Senhora da Nazaré, que me gerou para a fé.

À Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, para mim lugar de gestação e beleza e aos professores e mestres que me ensinaram o desejo de ver por dentro as coisas, de modo especial, o Doutor Alexandre Palma, bispo auxiliar de Lisboa, pelo incentivo que me deu na descoberta do meu lugar na Teologia.

Pela ajuda na revisão textual, ao Santiago Villalôbos, meu colega de curso e de caminhada vocacional, ao meu amigo P. João Gonçalves, amante da Teologia e das Letras, e ao meu irmão no sangue e na vocação, P. Giselo Andrade.

De modo muito especial, ao meu orientador, Doutor António Martins, pelo apoio indispensável, pela disponibilidade que sempre manifestou e, sobretudo, pelo fascínio pela Teologia que, queira Deus, possa eu levar como herança.

Funchal, 27 de novembro de 2024

Memória litúrgica de Nossa Senhora das Graças

ÍNDICE

RESUMO.....	9
LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS	11
INTRODUÇÃO	13
1. OS LUGARES DO OUTRO NA PÓS-MODERNIDADE: PERSPETIVAS.....	17
1.1. O outro como ameaça.....	18
<i>1.1.1. A amorfia do «idêntico».....</i>	<i>19</i>
<i>1.1.2. «Homo homini lupus»: a redução utilitarista da alteridade</i>	<i>24</i>
1.2. O outro como epifania.....	29
<i>1.2.1. O «rostos» para lá do phainoméno</i>	<i>30</i>
<i>1.2.2. Subjetividade ética: o despertar da responsabilidade</i>	<i>34</i>
2. A VOCAÇÃO RELACIONAL DA PESSOA, IMAGEM E SEMELHANÇA	41
2.1. A pessoa na síntese de Ioannis Zizioulas: comunhão na alteridade e alteridade na comunhão	42
<i>2.1.1. Pessoa e indivíduo, o elogio de uma antítese</i>	<i>46</i>
<i>2.1.2. Diaphorá vs diaíresis: para uma aproximação à noção de alteridade</i>	<i>50</i>
<i>2.1.3. O modo pessoal da existência trinitária: ser pessoa à luz do «como» de Deus ...</i>	<i>55</i>
2.2. Ser-para-a-relação, ser-para-a-comunhão. Dizer o homem em chave pascal, por Hans Urs von Balthasar	62
<i>2.2.1. Em Cristo, feitos um «tu» para Deus</i>	<i>62</i>
<i>2.2.2. «Sujeito espiritual» e «pessoa».....</i>	<i>65</i>
<i>2.2.3. O sentido pascal da alteridade: a pró-existência</i>	<i>70</i>

3. ALTERIDADE, COMUNHÃO, COMUNIDADE: O SENTIDO ECLESIOLOGICO DA PESSOA.....	77
3.1. «Para congregar na unidade os filhos de Deus que andavam dispersos»: a realização comunitária do humano.....	78
3.1.1. <i>Na base da Igreja, um princípio antropológico-relacional</i>	<i>79</i>
3.1.2. <i>Ser pessoa, ser eclesialmente</i>	<i>81</i>
3.2. <i>Ekklesia</i>, uma promessa de consumação em advento: a resolução escatológica da questão.....	85
3.2.1. <i>No princípio era a promessa: «farei de ti um grande povo»</i>	<i>87</i>
3.2.2. <i>O sinal do «estar juntos»: da «sinagoga» à «assembleia dos chamados».....</i>	<i>91</i>
3.2.3. <i>A comunidade nos termos de perfeição na comunhão.....</i>	<i>95</i>
CONCLUSÃO.....	101
BIBLIOGRAFIA	105

RESUMO

A palavra «relação» define a estrutura antropológica — e, até, teológica — que nos constrói a todos. Sem o seu referente dialógico o homem torna-se incompreensível a si próprio, caindo no sem sentido drástico, no seu nada, pois trai aquilo para que foi feito: amar e ser amado. Criado por e para Deus, todo o homem nasce biológica e ontologicamente preparado para a relação com os outros e com o Supremo Outro. Se criados à «imagem e semelhança» de Deus, que é comunhão (relação) de Três Pessoas, quer dizer, então, que a nossa realização enquanto pessoas joga-se, justamente, na nossa vocação para a comunhão, inaugurada no «hoje» *kairológico*, estendida no «amanhã» escatológico. Tanto assim é que podemos dizer que no princípio era o «Outro», porque era Deus. Somos o «tu» de Deus. Eis a resposta à pergunta: «Que coisa é o homem?» (cf. Sl 8, 5). Partindo destes pressupostos fundamentais, poderemos, por conseguinte, falar de um carácter constitutivo do «outro» na compreensão do que significa ser pessoa? Será possível uma antropologia relacional a partir de uma ontologia trinitária? Haverá um princípio antropológico-relacional na base da existência eclesial? Na presente dissertação, procuraremos responder a estas questões.

PALAVRAS-CHAVE

Relação, pós-modernidade, alteridade, diferença, comunhão, comunidade, Igreja, Trindade, pessoa, pró-existência, ser eclesial, antropologia.

ABSTRACT

The word «relationship» defines the anthropological, and even theological, structure that builds us all. Without its dialogical referent man becomes incomprehensible to himself, falling into drastic meaninglessness, into his nothingness, because he betrays what he was made for: to love and to be loved. Created by God and for Him, every human being is born biologically and ontologically prepared for relationships with others and with the Supreme Other. Created in the «image and likeness» of God, our fulfilment as people lies in our vocation to communion, inaugurated in the *kairolological* «today» and extended in the eschatological «tomorrow», as He is the communion of Three Persons. This we can say taht in the beginning

there was the «Other», because it was God. We are the «you» of God. This is the answer to the question: «What thing is a man?» (cf. Ps 8, 4). Starting from these fundamental assumptions, can we, therefore, speak of a constitutive character of the «other», in the understanding of what it means to be a person? Is a relational anthropology possible on the basis of a trinitarian ontology? Is a relationally anthropology possible based on the Trinity ontology? Is there a principle relationally anthropological at the basis of ecclesial existence? In this dissertation, we will try to answer these questions.

KEYWORDS

Relationship, postmodernity, alterity, difference, communion, Church, Trinity, person, pro-existence, ecclesial being, antropology.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

Livros Bíblicos

<i>Ap</i>	<i>Apocalipse</i>
<i>At</i>	<i>Atos dos Apóstolos</i>
<i>1Cor</i>	<i>Primeira Epístola aos Coríntios</i>
<i>2Cor</i>	<i>Segunda Epístola aos Coríntios</i>
<i>Ef</i>	<i>Epístola aos Efésios</i>
<i>Ex</i>	<i>Êxodo</i>
<i>Ez</i>	<i>Ezequiel</i>
<i>Fl</i>	<i>Epístola aos Filipenses</i>
<i>Gn</i>	<i>Génesis</i>
<i>Is</i>	<i>Isaiás</i>
<i>1Jo</i>	<i>Primeira Carta de São João</i>
<i>Jo</i>	<i>Evangelho segundo São João</i>
<i>Lc</i>	<i>Evangelho segundo São Lucas</i>
<i>Mc</i>	<i>Evangelho segundo São Marcos</i>
<i>Mt</i>	<i>Evangelho segundo São Mateus</i>
<i>1Pd</i>	<i>Primeira Epístola de São Pedro</i>
<i>2Pe</i>	<i>Segunda Epístola de São Pedro</i>
<i>Rm</i>	<i>Epístola aos Romanos</i>
<i>Sl</i>	<i>Salmos</i>

Documentos do Magistério

<i>AAS</i>	<i>Acta Apostolica Sedis</i>
<i>CEC</i>	<i>Catecismo da Igreja Católica</i>
<i>CV</i>	Bento XVI, Carta Encíclica <i>Caritas in Veritate</i>
<i>DC</i>	Bento XVI, Carta Encíclica <i>Deus Caritas Est</i>
<i>EE</i>	João Paulo II, Carta Encíclica <i>Ecclesia de Eucharistia</i>
<i>FT</i>	Francisco, Carta Encíclica <i>Fratelli Tutti</i>

GS	Concílio Ecuménico Vaticano II, Constituição Pastoral <i>Gaudium et Spes</i>
LG	Concílio Ecuménico Vaticano II, Constituição Dogmática <i>Lumen Gentium</i>
SC	Concílio Ecuménico Vaticano II, Constituição Conciliar <i>Sacrossanctum Concilium</i>

Outras siglas e abreviaturas

Cf.	Conferir
CTI	Comissão Teológica Internacional
DH	H. Denzinger - P. Hünermann, <i>Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> . Paulinas – Edições Loyola, 2007
Dir.	Dirigido por
Ed.	Editado por
<i>et al.</i>	<i>et alii</i> (outros)
fasc.	fascículo
n.º	número
nn.	números
Org.	Organizado por
PCB	Pontifícia Comissão Bíblica
PG	J.-P. Migne, <i>Patrologia Graeca</i>
q.	questão
SC	<i>Sources Chrétienne</i> , Paris
<i>séc.</i>	<i>século</i>
s. p.	sem paginação
<i>ss.</i>	<i>e sequentes</i>
Trad.	Traduzido por
vol.	volume

INTRODUÇÃO

A Revelação, vista como o movimento visceral do amor de Deus que se manifesta ao homem, é e terá sempre de ser olhada, também, como palavra de Deus acerca do próprio homem. Deus tem, de facto, algo a dizer àqueles que criou segundo a sua «imagem e semelhança» (Gn 1, 26) e esse algo não é menos do que a Palavra encarnada: Jesus é a Palavra de Deus sobre o homem, o Filho feito homem para mostrar aos homens o que é ser filho. Podemos, na verdade, ler toda a *Historia Salutis* a partir do desejo — e, mais que isso, da vontade — de «filiação» da parte de Deus em relação à humana criatura, portanto, a partir do conceito de «relação» — ou não seria a filiação um outro vocábulo para dizer «relação», ainda que referida a uma concretização particular de relação —, que surge aqui como chave de leitura do próprio mistério da Redenção.

Com efeito, o homem criado como um «tu» diante de Deus — a quem Deus pode convocar e chamar, a quem pode dirigir o seu amor, a sua Palavra — e, ao mesmo tempo, como um «eu» — chamado a responder por si e pelos demais diante de Deus —, é semeado no terreno da Aliança que é, simultaneamente, compromisso e promessa de Deus, crescendo como fruto destinado a *sair-de-si-mesmo*, na epopeia do ser homem, ou melhor, na metamorfose da vida em *donabilidade*. Ao «produto» dessa *metanóia*, dá-se o nome de «pessoa»: *ser-em-relação*, que se realiza sob a forma de comunhão com Cristo e, n'Ele, com os irmãos.

Efetivamente, desde logo pelo grande sinal que quer significar o mistério da Criação, torna-se inequivocamente manifesto o desígnio de Deus em chamar-nos à existência como um «tu». No relato do Génesis, a única criatura a quem Deus se dirige e com quem enceta um verdadeiro diálogo é o homem, para quem o Criador se torna um referente dialógico que, em Cristo, não tardará a tratar por «Pai». O ser humano é, portanto, criado como um «tu», pronto a relacionar-se — e destinado a essa mesma vocação relacional — com o seu próprio Criador e com os seus irmãos, sobre quem lhe é dirigida a derradeira pergunta: «Onde está o teu irmão?» (Gn 4, 9).

Essa, que foi a pergunta «tropeço» para Caim é, na verdade, a pergunta que nos humaniza, digna de competir com o enigma grego, aliás sempre atual, da Esfinge às portas de Tebas, na medida em que nos revela o «segredo» da vida segundo Deus, isto é, o de que existir é *co-existir* ou, traduzido num mandato: «amai-vos uns aos outros, como Eu vos amei» (Jo 13, 34), ou não seria o Amor esse «lugar» donde vimos e para onde vamos, a Trindade. Em Cristo, o homem encontra desvendado o mistério da sua alteridade, isto é, o de que «ninguém vive para

si mesmo» (Rm 14, 7), pelo que a existência, dom recebido, está destinada a ser, também, dom oferecido, na medida em que se vive em relação. A expressão mais perfeita desse «viver em relação» é, decisivamente, o amor tal como o vemos em Jesus, ou seja, o amor no seu sentido pascal, cristológico.

Por conseguinte, no presente trabalho de dissertação — intitulado «No princípio era o “Outro”» —, inserido no contexto da conclusão do Mestrado Integrado em Teologia pela Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, esforçar-nos-emos por percorrer um caminho que vise, a partir de um olhar de natureza marcadamente sistemática, situar a dimensão relacional da pessoa no centro da resposta à pergunta: «Que coisa é o homem?» (cf. Sl 8, 5). Tal caminho terá sempre de ser feito à luz da origem do homem em Deus, a relação por excelência, e do seu destino escatológico à comunhão (relação) trinitária.

Pese embora a perfeita consciência da complexidade e amplitude do objeto de estudo pelo qual nos decidimos — a pessoa na sua condição relacional à luz da sua origem e vocação à comunhão trinitária —, preferimos assentar a nossa investigação a partir de três capítulos fundamentais correspondendo, cada um, a uma «trave-mestra» da análise a que nos propomos e da abordagem pela qual optamos.

De facto, trata-se de um objeto partilhado por vários ramos da Teologia, como sendo a Sistemática, a Bíblica, entre outras; além do mais, estamos perante um assunto amplamente aprofundado por variadíssimas áreas situadas para lá da fronteira teológica, ainda que, claro está, sob matizes diversas, tais como a Filosofia, a Sociologia, a Biologia, a Antropologia, a Literatura, entre outras. Tal diálogo traz ao nosso labor um acréscimo no que toca à exigência, mas também, e sobretudo, a possibilidade de um contributo enriquecido por diferentes óticas, a partir duma compreensão holística da própria Teologia, por meio da interdisciplinaridade e do cruzamento de visões complementares.

Assim sendo, no primeiro capítulo propomo-nos apresentar a questão sob um ponto de vista contextual e introdutório, a partir de uma análise centrada numa perspetiva marcadamente filosófica e a dada altura também sociológica, explorando em traços gerais aquilo que poderíamos designar como sendo o «estado da questão». Por isso, neste nosso primeiro apartado trataremos para o aprofundamento autores que situam a sua obra e pensamento justamente no campo filosófico-sociológico e que, de certa maneira, colocamos em diálogo, tais como Byung-Chul Han, Zygmunt Bauman e Emmanuel Levinas. Deste modo, os dois primeiros dão conta de uma leitura marcadamente sociológica do modo como o lugar do «outro» se tem esbatido na sociedade atual pós-moderna e o último (Levinas) apresenta um olhar filosófico sobre a questão, atribuindo ao «outro» um lugar indispensável para a compreensão do «eu».

Por meio do cruzamento das suas perspectivas, daremos conta do modo como o enquadramento social e histórico da pós-modernidade trouxe consigo mutações ao nível do entendimento antropológico, entendimento esse em que se realça veementemente a preponderância do «eu», relegando para segundo plano o lugar do «outro» e a importância da alteridade. Aqui, o contraponto em termos de pensamento será principalmente o representado por Levinas, «filósofo da alteridade», com o singular contributo do seu humanismo judaico.

Já no segundo capítulo o enfoque é deslocado para o âmbito diretamente teológico, procurando indagar a palavra da Teologia acerca desta realidade eminentemente humana e, ao mesmo tempo, espantosamente divina, como é a relação e a alteridade na hora de dizer o mistério do homem. Para tal, recorreremos a dois autores que marcaram o nosso caminho académico, concretamente, no contexto da disciplina de Antropologia Teológica e que, nas suas nuances próprias e no estilo de abordagem igualmente diverso, suscitaram-nos o interesse teológico, sobretudo pela complementaridade entre ambos: são eles Ioannis Zizioulas e Hans Urs von Balthasar.

Com este segundo momento da nossa dissertação procuraremos, tanto quanto nos possibilitarem as nossas limitações, demonstrar como a pessoa é não um ser isolado, mas um ser que se define pela sua capacidade de entrar em comunhão e de acolher a alteridade. Para ser pleno, o homem deve ser em relação: relação com o «Outro» divino e com o «outro» humano. Ser pessoa é, então, entender-se a partir da dinâmica trinitária, cuja essência é, em poucas palavras, relacional, porque comunhão de amor. Desta forma, ao abordar estes dois autores (Zizioulas e von Balthasar) separada e autonomamente, exporemos um entendimento de pessoa vista não já como uma mera individualidade isolada, mas como uma realidade profundamente relacional, configurada no seio da Trindade divina e na relação com os demais, que jamais anula, antes pressupõe e expressa a alteridade.

Finalmente, no terceiro capítulo, que pretende surgir como derivação conclusiva necessária dos capítulos anteriores, dedicar-nos-emos em apresentar as conclusões eclesiológicas e escatológicas que se devem tirar dos pressupostos evidenciados anteriormente, acompanhados ainda por Zizioulas e Balthasar, ainda que colocados em diálogo com outros autores de ramos diversos da Teologia. Demonstraremos que o desígnio salvífico de Deus em constituir-nos como Igreja vai de encontro a uma base antropológica que está no âmago do que significa ser pessoa, ou seja, a sua capacitação e inclinação para a relação. Aprofundaremos que a eleição divina de um indivíduo como pessoa é concomitante com a eleição da comunidade, não se dando de forma isolada e meramente individual, mas sempre dentro de um desígnio maior: a formação de um Povo, a constituição de um Corpo eclesial.

Daremos nota, ainda, de que afirmar que o homem é um ser relacional significa dizer que é um ser eclesial, criado a partir da relação, porque criado pelo Deus-Trindade e chamado a consumir-se no seio da Trindade, onde se realiza a plenitude da sua vocação escatológica para a comunhão eclesial (com os irmãos e com Deus). A escatologia propriamente cristã oferece, por conseguinte, uma perspectiva eclesial e eclética acerca do destino do homem, situando a história da humanidade no desígnio divino de salvação que tem em vista a realização final da comunhão (relação) perfeita entre o Deus que chama e o Povo por Ele reunido. Tal comunhão é inaugurada já no mistério da Igreja, ao mesmo tempo expressão visível dessa mesma comunhão e meio pelo qual ela se realiza.

Somos plenamente conscientes de que o trabalho que se segue é apenas um singelo ponto de partida perante a imensidão e complexidade da temática que achámos por bem tratar. A natureza própria de um trabalho de dissertação como o presente em mãos, com as suas limitações de escopo e profundidade, não nos permite uma análise e abordagem exaustiva do assunto em questão, muito menos temos a pretensão de produzir teologia de forma sistemática.

Apesar dos riscos e fragilidades que sabemos ter a nossa opção de método, decidimos intencionalmente adotar uma abordagem «sistemática» ao objeto de estudo, em detrimento da *práxis* comum que visa um autor, um tema e uma obra, pois acreditamos que o diálogo entre diferentes autores e perspectivas contribui grandemente para um entendimento mais rico da questão. Tal opção enriquece não só a reflexão teológica internamente, como também o próprio diálogo cultural e multidisciplinar, promovendo uma interação fecunda entre distintas áreas do saber.

1. OS LUGARES DO OUTRO NA PÓS-MODERNIDADE: PERSPETIVAS

Antes mesmo de nos adentrarmos no tema central do nosso trabalho de dissertação — com o centro da atenção situado na Teologia, mais concretamente, na antropologia teológica —, e o modo como o labor teológico ilumina a experiência humana da alteridade e da relação, procuraremos empreender um breve percurso preliminar que tente entrever ainda no campo filosófico e sociológico algumas perspetivas que possam complementar a análise teológica propriamente dita, no esforço por dar nota do *status quaestionis* do debate atual, digamos, pré-teológico.

Na verdade, é notável que as transformações sociais, culturais e intelectuais que vieram com o pós-modernismo trouxeram também consigo certas convulsões no que diz respeito ao «lugar» do outro, com novos modos de relacionamento e interação, não só no que diz respeito à convivência humana mas, sobretudo, no que toca ao entendimento mesmo da identidade da pessoa enquanto «ser em relação», tendo-se vindo a assistir à abrupta conquista de terreno por parte do «eu» face ao «tu» e, até, face ao «nós».

Assim sendo, num primeiro momento deste que consideramos ser um capítulo essencialmente introdutório, daremos conta de alguns «diagnósticos» de que padece a alteridade no contexto atual de uma sociedade pós-moderna, *grosso modo*, a partir da perspetiva do filósofo alemão de ascendência sul-coreana, Byung-Chul Han, na sua obra: *Die Austreibung des Anderen (A Expulsão do Outro, 2016)*¹ e do tão conhecido sociólogo polaco Zygmunt Bauman, tendo por base a análise que faz na obra: *Liquid Love (Amor Líquido, 2004)*².

Por fim, num segundo momento, seguindo de forma geral os traços da «filosofia do rosto» do filósofo francês Emmanuel Levinas, traremos para o diálogo o contributo do seu humanismo judaico para uma «filosofia dialógica», empenhada na recuperação da categoria «relação» na hora de dizer o humano, contrastando assim com a tendência da sociedade pós-moderna «líquida».

¹ Cf. Byung-Chul Han, *A expulsão do Outro. Sociedade, Perceção e Comunicação Hoje* (Lisboa: Relógio d'Água Editores, 2018).

² Cf. Zygmunt Bauman, *Amor Líquido* (Barcelona: Editorial Planeta, 2018).

1.1. O outro como ameaça

Dizer o outro é dizer o diferente, e o diferente, quer dizer, o «estranho», o desconhecido, o «estrangeiro», adquire, para o homem de Agora como de outrora, a espessura de uma ameaça.³ Diante de um «tu», o «eu» é como que posto em causa naquilo que considera ser o seu núcleo inviolável, a sua suposta integridade e autenticidade, bem como a intocável e segura ideia de si, incomodada pelo advento de um outro. Pelo contrário, como afirma Byung Chul Han: «temos de estar dispostos a expor-nos à alteridade e estranheza do outro. Os “fatores de tu” que há no outro são avessos a toda a garantia seguradora»⁴.

Por mais que lute em nós o sujeito narcísico por se fazer ouvir há incontornavelmente na longa e laboriosa jornada que é ser pessoa, um forte e, sobretudo, vital apelo relacional. Tal apelo não deve, contudo, ser compreendido senão como um autêntico imperativo ontológico, decorrente da natureza mesma disso que significa ser pessoa e que, temos em crer, será tanto mais correspondido quanto mais se revestir da magnanimidade própria daqueles que fazem do seu *estar-no-mundo* um *estar-para-o-outro*. É assim que à sua condição relacional oferecem a qualidade da abertura a um «tu» e o acolhimento da novidade absolutamente radical que provém do encontro entre liberdades,⁵ enfim, da «hospitalidade» — aliás, condição de possibilidade de toda e qualquer relação verdadeiramente humana —,⁶ ou não teria Emmanuel Levinas,

³ Sentimento, aliás, que diz respeito à natureza mesma da condição humana. Autores como Thomas Hobbes (*Leviatã*, 1651), Jean-Paul Sartre (*O Ser e o Nada*, 1943) e Émile Durkheim (*Da Divisão do Trabalho Social*, 1893), apenas para referir alguns nomes, exploram esta dimensão a partir de um olhar filosófico e sociológico. Hobbes, por exemplo, dá conta do modo como o confronto com o outro se revela uma experiência complexa, envolvendo dinamismos, digamos, societários e culturais e, até, instintivos, associados à autopreservação e ao medo perante o diferente, podendo até degenerar no conflito e na desordem. É nesta sequência que na sua obra de 1651, comumente conhecida como *Leviatã* (*Leviathan. Or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil*), Hobbes postula a pertinência do Estado e da sociedade organizada e contratual como uma necessidade. Cf. Thomas Hobbes, *Leviatã* (Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2009), 29-91.

⁴ Han, *A expulsão do Outro. Sociedade, Percepção e Comunicação Hoje*, 80.

⁵ A este propósito é de notar a perspectiva de Michel de Montaigne acerca da amizade concretamente em *Da amizade e Outros Ensaio*: «A amizade, para Montaigne, é uma comunhão de espírito, uma espécie de junção das almas. É uma relação inexprimível, intransitiva, absoluta, que não visa modificar nem ser modificado pelo outro. Não se trata do encontro de dois desejos, mas de duas plenitudes. É neste sentido que se deve entender o dístico “porque era ele. Porque era eu”» (José Tolentino Mendonça, *Nenhum Caminho Será Longo. Para uma Teologia da Amizade* [Lisboa: Paulinas Editora, 2019], 48-49).

⁶ «Hegel pensava que o desejo fundamental de todo o ser humano é o *desejo de reconhecimento*, de reconhecimento da sua liberdade, e que o “direito absoluto é o direito de ter direitos”, que Arendt considerava como “o único direito do homem”. Para Ricoeur, a reciprocidade do reconhecimento é a exigência ética mais profunda, mas para Lévinas o princípio ético absoluto é o *cuidado do outro*, de que decorre uma responsabilidade incondicionada e infinita como estrutura fundamental da subjectividade. Sou ser humano na hospitalidade e acolhimento do outro. Por isso, os direitos do homem são “originariamente os direitos do outro homem”. A ideia da responsabilidade como medida

considerado por muitos «o filósofo da alteridade», definido nestes termos a «subjetividade»: «Este livro apresentará a subjectividade como acolhendo Outrem, como hospitalidade. Nela se consoma a ideia de infinito»⁷.

1.1.1. A amorfia do «idêntico»

O estatuto do «diferente» — com tudo o que ele implica — afigura-se como verdadeiro pressuposto na hora de dizer a alteridade humana, conforme se depreende do que acima fizemos notar. Contudo, é indiscutível que a diferença traga consigo uma «negatividade»⁸ associada, que lhe é inerente e que, nem por isso, necessariamente destrutiva da identidade do «eu» perante a «negatividade» do «tu» radicalmente diverso/diferente. Antes pelo contrário, é justamente na afirmação dessa mesma negatividade que se joga a primazia do «mesmo» face ao «idêntico», conceitos que não faremos mal em clarificar, sobretudo pelo facto de dizerem respeito a realidades opostas e deveras decisivas na compreensão da conjugação «eu-outro». Para tal, recorreremos a Heidegger, em cujo pensamento se apresenta a distinção que procuramos enfatizar. Assim, temos que:

O mesmo não se confunde com o igual e nem tampouco com a unidade vazia do que é meramente idêntico. Com frequência, o igual se transfere para o indiferenciado a fim de que tudo nele convenha. O mesmo é, ao contrário, o mútuo pertencer do diverso que se dá, pela diferença, desde uma reunião integradora. O mesmo apenas se deixa dizer quando se pensa a diferença. No ajuste dos diferentes vem à luz a essência integradora do mesmo. O mesmo deixa para trás toda sofreguidão por igualar o diverso ao igual. O mesmo reúne integrando o diferente numa unicidade originária. O igual, ao contrário, dispersa na unidade pálida do um, somente uni-forme.⁹

da liberdade humana é central no itinerário de Levinas» (Maria Marcos, Maria Cantinho e Paulo Barcelos, «Apresentação da obra», em *Emmanuel Levinas. Entre reconhecimento e hospitalidade*, org. Maria Marcos, Maria Cantinho e Paulo Barcelos [Lisboa: Edições 70, 2011], 7).

⁷ Emmanuel Levinas, *Totalidade e Infinito* (Lisboa: Edições 70, 1980), 14

⁸ Aqui, quando dizemos «negatividade», queremos reportar-nos à significação que lhe oferece Byung-Chul Han quando diz: «Os tempos em que o *outro* existia passaram. O outro como mistério, o outro como inferno, o outro como dor estão a desaparecer. Hoje, a negatividade do outro cede lugar à positividade do idêntico. A proliferação do idêntico é o que constitui as alterações patológicas que afetam o corpo social [...]. A dialética da violência impera em geral: *um sistema que rejeita a negatividade do diferente desenvolve traços autodestrutivos*» (Han, *A expulsão do Outro. Sociedade, Percepção e Comunicação Hoje*, 9).

⁹ Martin Heidegger, *Ensaio e conferências* (Petrópolis: Editora Vozes, 2012), 170.

Daqui decorre, portanto que, se por um lado, o «mesmo» aponta para o sujeito humano na sua situação de diferenciação perante a absoluta alteridade de outrem — nos limites da qual se reconhece como tal —¹⁰, o «idêntico», por seu turno, remete, digamos, para o sujeito na sua situação de «apropriação» asfíxiante do diferente, qual processo de produção egolátrica de *eu*'s iguais a si próprios. Portanto, a bom rigor, podemos dizer que a negatividade do outro não é, afinal, negatividade, no sentido imediato do termo, uma vez que ela oferece ao sujeito o seu contrário dialético, permitindo-lhe o reconhecimento da sua própria identidade, quer dizer, da sua «mesmidade». É no confronto com o *outro-que-não-eu*, que o «eu» se descobre como *mesmo-em-si*. Desta forma, o diferente não só não anula o «eu», como o constrói, favorecendo a sua auto-compreensão. A este propósito refere o Papa Francisco na sua encíclica sobre a fraternidade e a amizade social:

Sem o relacionamento e o confronto com quem é diferente, torna-se difícil ter um conhecimento claro e completo de si mesmo e da sua terra, uma vez que as outras culturas não constituem inimigos de quem seja preciso defender-se, mas reflexos distintos da riqueza inexaurível da vida humana. Ao olhar para si mesmo, do ponto de vista do outro, de quem é diferente, cada um pode reconhecer melhor as peculiaridades da sua própria pessoa e cultura: as suas riquezas, possibilidades e limites (FT 147).

O «idêntico», por sua vez, perante a «fatalidade» de uma presença outra, tudo reduz a si mesmo, projetando-se no diferente, por sua vez assimilado como corpo estranho na massa informe do *me, myself and i*. Ora, daqui decorre, como consequência, algo que se revela decisivo, falamos daquilo que Byung Chul Han define como a «amorfia do idêntico»¹¹. De facto:

O narcisista, em contrapartida, é cego quando se trata de ver o outro. Deforma o outro até que o ego se reconheça nele. O sujeito narcísico não percebe o mundo a não ser sob a forma de matizes de si mesmo. [...] Totalmente incapaz de se libertar de si, mantém-se obcecado por

¹⁰ «A negatividade do outro dá forma e medida a uma *mesmidade*. Sem a primeira, produz-se uma proliferação do *idêntico*. O mesmo não é idêntico ao idêntico, surge sempre emparelhado com o diferente. Pelo contrário, falta ao idêntico o contrário dialético que o limitaria e lhe daria forma: cresce e transforma-se numa massa amorfa. Uma mesmidade tem uma forma, um recolhimento interior, uma intimidade que se deve à *diferença relativa ao outro*. O idêntico, pelo contrário, é amorfo. À falta de tensão dialética, o que surge é uma sobreposição indiferente, uma massa proliferante indiscernível» (Han, *A expulsão do Outro. Sociedade, Percepção e Comunicação Hoje*, 10-11).

¹¹ Cf. Han, 10-11.

si mesmo, o que paradoxalmente conduz ao esvaziamento e definhamento do eu. Encapsulado e aprisionado em si mesmo, perde toda a relação com o outro. [...] O outro é constitutivo da formação de um eu estável.¹²

A este mecanismo em certa maneira auto-defensivo do idêntico, Byung-Chul Han refere-se nos termos de um fenómeno especialmente característico da era da globalização, a saber, o fenómeno da «expulsão do outro» que, aliás, dá nome à sua obra de 2016: *Die Austreibung des Anderen (A expulsão do Outro)*. Ora, a expulsão do outro nada mais é que uma reação instintiva — mais ou menos consciente — do sujeito, confrontado com o facto de não ser, afinal, único na longa e complexa trama da existência. Como declara Menninghaus, a repulsa é um «“estado de exceção, uma crise aguda de autoafirmação frente a uma alteridade inassimilável”»¹³.

Aos olhos do autor sobre o qual particularmente nos debruçamos neste ponto, parece ser este um processo estimulado pela conjuntura social atual, quer dizer, de uma sociedade um tanto individualista e promotora de uma «apologia do idêntico»: a «sociedade global».¹⁴ Nela, a dissemelhança própria das coisas que existem na sua singularidade, vai dando lugar a uma homogeneidade indiferenciada e oca, que transforma em massa indistinta e informe o que antes era «matéria-prima», agora convertido em *produto-amorfo*, cedendo à pressão do poder violento do global, por sua vez submetido às leis de mercado e à lógica consumista que lhe é subjacente.

Neste «sistema global do idêntico», a sobrevivência do indivíduo e a condição da sua integração radicam, justamente, na habilidade para se deixar submeter ao princípio geral da «equivalência», por meio do qual se efetiva toda e qualquer troca de recursos: materiais e/ou imateriais. Assim, em nome de um pretexto falacioso, aparentemente inocente, como é a autenticidade e realização pessoais, sacrifica-se o fator elementar da diversidade, que confere a cada ser uma identidade única, pessoal e intransmissível, como é próprio da humana condição, nos termos da qual se sublima a sua dignidade. Desta forma, como conclui o Papa Bento XVI: «a sociedade cada vez mais globalizada torna-nos vizinhos, mas não nos faz irmãos» (CV 19).

¹² Han, 34

¹³ Han, 24.

¹⁴ Para um adentramento maior na questão da pós-modernidade e do nascimento da sociedade global com as suas consequências antropológicas e sociológicas, remetemos para alguns dos autores que se dedicaram de forma mais profunda ao estudo da temática: cf. Stuart Hall, *A Identidade Cultural na Pós-modernidade* (Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006); cf. David Harvey, *The Condition of postmodernity. An enquiry into the origins of cultural change* (Oxford: Wiley Blackwell, 1991); cf. Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the late modern age* (Cambridge: Polity Press, 1991).

A este propósito, fazemos nossas as palavras do poeta Daniel Faria, naquele que poderíamos chamar um autêntico «elogio da diferença»:

A diferença é a única coisa que vale./Por ser diferença é solitária e isolada perde sentido; só se vive comunitariamente./O meu melhor amigo é o mais distante dos rostos que eu amo./A diferença é o que une./Ela é como qualquer abertura. Marcando a diferença entre dois espaços, é o que permite a ligação entre eles.¹⁵

O facto é que a sociedade atual, tendencialmente narcísica, não parece estar disposta a expor-se à alteridade e estranheza do outro, pois que, associado ao «ser outro», está sempre a tal negatividade que hoje é atenuada em todos seus níveis e a todo o esforço.¹⁶ O outro é, então, não alguém cuja presença seja, para o sujeito, reveladora de si mesmo e da sua própria identidade dialética, mas alguém em cuja presença o «eu» se vê ameaçado na sua autenticidade, «a consequência é que, assim, o outro desaparece fatalmente. A fronteira entre o eu e o outro dilui-se. Diluindo-se, o eu torna-se difuso. O eu afoga-se em si mesmo.»¹⁷ Portanto, o reverso — quer dizer, para que o eu não se dilua fatalmente — passará, necessariamente, pela aceitação da sua própria condição relacional, com tudo o que ela implica, como é o facto de trazer consigo aquele sentimento ontológico existencial absolutamente fundamental: a *estrangeiridade*. Em primeiro lugar, a *estrangeiridade* a si mesmo. A ausência desse sentimento e, mais do que isso, da experiência dele, faz proliferar no homem um vácuo aparentemente preenchido pela proximidade existencial a si mesmo, aos outros, ao mundo mas que, na verdade, não é mais do que a falta de distância, distância essa que, bem vistas as coisas, é o pressuposto essencial e a condição de possibilidade de toda e qualquer proximidade. Porventura, poderemos olhar para a «distância ontológica» como o outro nome da alteridade. Efetivamente, exprime o filósofo espanhol Josep Esquirol que:

¹⁵ Daniel Faria, *Livro do Joaquim* (Porto: Assírio & Alvim, 2019), 64.

¹⁶ A este propósito — de uma dimensão de «negatividade» inseparável do predicado da alteridade —, Levinas adiciona um elemento importante a ter em conta para a reflexão, introduzindo o conceito de «lassidão primordial» (cf. Emmanuel Levinas, *Da existência ao existente* [Campinas: Papirus Editora, 1998], 25). Em traços gerais, trata-se da capacidade humana em «poder não poder», inerente à sua natureza enquanto tal, pela qual a pessoa experimenta, no desenrolar concreto da sua vida, o imperativo de não se poder subtrair à constante da vulnerabilidade, quer dizer, àquela característica humana pela qual se pode dizer do homem que este é um ser «passível», literalmente, suscetível de *patio*, o mesmo é dizer, de afeição, capaz de ser afetado, de sofrer os estímulos exteriores e de «sofrer com», isto é, de se compadecer (cf. «patior, eris, pati, passus sum», em *Dicionário de Latim-Português*, ed. Departamento de Dicionários da Porto Editora [Porto: Porto Editora, 2001], 487) ou, visto de outra maneira, de se não manter indiferente à realidade exterior e interior circundante, daí o papel decisivo do contexto cultural no desenvolvimento e na formação identitária da pessoa.

¹⁷ Han, *A expulsão do Outro. Sociedade, Percepção e Comunicação Hoje*, 31.

O tu não esmaga: dá horizonte. Se esmagar não é mais um tu ou nunca o terá sido: é uma degeneração tirânica. A grandeza do tu está sempre relacionada com o espaço que te permite, com a oferta que te faz. É assim que sempre se caracterizaram as pessoas sábias e espirituais de todas as épocas: pelo bem que te fazem, pelo espaço que te abrem, pela confiança que te dão... E é assim, também, que se poderia introduzir o amor do tu divino, que visita e se retira. Poderia ser a ausência uma retirada generosa? O tu divino retirar-se-ia, não apenas pela sua alteridade, mas para oferecer espaço. A contenção seria a sua generosidade.¹⁸

A *estrangeiridade* é, por assim dizer, o reduto do homem perante o inferno do idêntico. Não deixa de ser curioso olhar para a economia da salvação como a revelação da proximidade de um Outro, de um absoluta e radicalmente outro, hóspede e «mendicante do coração do homem»,¹⁹ que quebra a distância abissal que há entre Criador e criatura, a fim de a libertar para a verdade de si mesma, tocando e como que *con-sagrando* a sua alteridade, dando-lhe a conhecer a sua natureza relacional, a filiação divina. Aliás, como defende o teólogo belga Adolphe Gesché:

O homem não está feito para a solidão [...]. O homem é um ser de alteridade, «alterado». Não somos Narciso, que só procura ver-se no espelho, mas Nicodemos, que procura compreender-se. E para não se perder no espelho, faz falta a alteridade de um segundo (o próximo) e a alteridade de um Terceiro (Deus). Sem referente, eu não seria mais do que uma repetição de mim mesmo, auto-similaridade, pleonasma retórico e, então, justamente ser inidentificável.²⁰

Na verdade, veja-se como Jesus, perante o estratagemas dos fariseus para o apanharem em falso, resume ousadamente a Lei e os Profetas nos termos de uma relação, o amor: «Amarás ao Senhor, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua mente. Este é o maior e o primeiro mandamento. O segundo é semelhante: Amarás ao teu próximo como a ti mesmo. Destes dois mandamentos dependem toda a Lei e os Profetas.» (Mt 22, 37-40). Deixando-nos este mandamento Jesus, de certa maneira, situa o «outro» num novo *tópos*, uma nova situação, inaugurando como que uma particular categoria de presença desse «outro» —

¹⁸ Josep Esquirol, *O humano mais humano. Uma antropologia da ferida infinita* (Lisboa: Paulinas Editora, 2022), 71-72.

¹⁹ Luigi Giussani, Stefano Alberto e Javier Prades, *Gerar Rasto na História do Mundo* (Lisboa: Paulus, 2019), 11.

²⁰ Adolphe Gesché, *El hombre. Dios para pensar II* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010), 128-129. Doravante, a tradução para o português das citações extraídas de edições estrangeiras, no corpo de texto, são da nossa inteira responsabilidade.

agora «próximo» — em relação ao «eu»; trata-se de uma revelação sob a forma de imperativo, aliás, tão bem sintetizado por Paul Ricoeur: «o próximo é a própria conduta de se tornar presente... Não se tem um próximo; eu faço-me o próximo de alguém»²¹.

Estamos diante daquele que ficou conhecido, entre os cristãos, como o «mandamento do Amor», o mandamento novo, o «mandamento da alteridade», a grande síntese da Revelação de Deus em Jesus, o imperativo da relação, o chamamento à comunhão, à *koinōnía* [κοινωνία], como diria S. Paulo (cf. 1Cor 1, 9; Rm 12, 5; Fl 3, 10; 1, 5). Enfim, tudo isto nos permite falar de uma vocação relacional da pessoa, destinada a realizar-se no tempo e a consumir-se no *éscathon*.

1.1.2. «Homo homini lupus»: a redução utilitarista da alteridade

Um outro fenómeno sintomático da experiência do outro como ameaça é a tendência galopante para a «redução utilitarista da alteridade», o que faz do «relacionar-se» e do «estar relacionado», por um lado, uma necessidade em busca de satisfação e, por outro, uma como que fatalidade: «condenados» à relação, pois o homem é, por natureza, social, «constituído para viver com outrem»²².

Efetivamente, o ser humano contemporâneo anela por «relacionar-se», deseja a segurança própria duma relação humana mas, ao mesmo tempo, receia ser conseqüente com esse desejo, por se sentir ameaçado na sua liberdade. São notáveis as configurações assumidas pelo desejo de segurança e conforto próprios duma união humana, refletidas em tantas manifestações de sociabilidade. No entanto, são também claramente manifestos os receios em levar ao limite tal desejo, sobretudo, por implicar uma componente decisiva: o compromisso. O compromisso é, talvez, o grande obstáculo do «relacionar-se», visto como ameaça à liberdade do sujeito, centrado nas satisfações de que poderá tirar proveito, daí a tentação para «esvaziar», digamos, a relação humana desse «grande obstáculo», dando início a um processo de verdadeira «liquefação» dos laços humanos, muito característica do homem pós-moderno, conforme exprime a tese de Zygmunt Bauman ao falar de um «amor líquido», justamente na sua obra *Liquid Love*.

O filósofo e sociólogo polaco observa que a sociedade está, sem margem para dúvidas, perante um período de transição e de mudança do paradigma relacional. De um *amor-sólido*, duradouro — típico da *modernidade sólida*, assente em estruturas societárias enraizadas quer

²¹ Paul Ricoeur, *Histoire et vérité* (Paris: Éditions Seuil, 1967), 114.

²² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, (Lisboa: Quetzal Editores, 2004), 242.

no modo de pensar quer no viver social —, resistente aos benefícios que possa ou não gerar, em que a relação vale por si, a um *amor-diluído*, subjugado ao grau de satisfação que comporta (quando comporta), à serventia de um ego em vias de expansão, para quem o outro se metamorfoseia em objeto de consumo emocional — típico da «modernidade líquida» ou, simplesmente, pós-modernidade —²³, ou não estaríamos nós nos alvares da, assim chamada, «sociedade de consumo»²⁴. Ainda assim, importa sublinhar que nem tudo na pós-modernidade é mau, pois esta traz consigo também uma dimensão positiva, aliada à valorização da subjetividade, da afetividade, da experiência, da vulnerabilidade, etc. No entanto, talvez nunca como hoje foi tão atual a conhecida expressão de Plauto em *A Comédia dos burros* (*Asinaria*): «*homo homini lupus*» («o homem é o lobo do próprio homem»)²⁵. Neste sentido, transcrevemos aquela que, a nosso ver, corresponde à consequência antropológica mais gritante, inerente à sociedade de consumo, apontada por Bauman, um dos principais expoentes, justamente, da formulação e conceptualização de tal fenómeno social:

O consumismo não consiste em acumular bens [...], mas em usá-los e desfazer-se deles [...]. A diminuição das habilidades da sociabilidade vê-se potenciada e acelerada pela tendência — inspirada pelo modo de vida consumista dominante — a tratar os outros seres humanos como objetos de consumo e a valorá-los conforme o padrão dos objetos de consumo em geral, ou seja, em função do volume de prazer e da “relação preço-qualidade” que parecem capazes de oferecer [...]. No processo, praticamente, perdemos de vista o valor intrínseco dos outros como seres humanos únicos (e, portanto, também o interesse pelos outros em si mesmos e na sua unicidade). A solidariedade humana é a primeira baixa nas vitórias do mercado de consumo.²⁶

²³ Acerca do conceito de pós-modernidade, remetemos para a obra de Bauman na qual se aborda o assunto de forma mais aprofundada, tornando-o um dos expoentes em torno da matéria: cf. Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity* (Cambridge: Polity Press, 2000). Ainda neste horizonte, fazemos referência ao trabalho de Zeger Polhuijs, que coloca em diálogo a tese de Bauman com alguns traços do pensamento do Papa Francisco numa leitura crente da realidade: cf. Zeger Polhuijs, *Zygmunt Bauman and Pope Francis in dialogue. The labyrinth of liquid modernity* (Estados Unidos: RlpG/Galleys, 2022).

²⁴ Em *A Sociedade de Consumo* (1970), Jean Baudrillard apresenta o consumo como novo mito tribal e moral do mundo contemporâneo, cf. Jean Baudrillard, *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras* (Madrid: Siglo XXI de España, 2009). Para o autor, uma das consequências da pós-modernidade é justamente o nascimento da sociedade de consumo, assente na cultura da abundância, em que o excesso de bens associado à produção em massa são os garantes da felicidade e em que o consumo torna-se, assim, o principal meio de expressão individual e coletiva.

²⁵ Plauto, *Comedia 1. Anfición. La comedia de los asnos. La comedia de la olla. Las dos báquides. Los cautivos. Cásina* (Barcelona: Editorial Gredos, 1992), 232-233 («*Lupus est homo homini, non homo, quom sit non novit* [O homem é o lobo do próprio homem, e não homem, quando desconhece quem é o outro]»).

²⁶ Bauman, *Amor Líquido*, 86, 122.

O *homo faber* é, agora, o *homo consumens* e, como tal, o outro torna-se mero objeto de consumo do eu. Bauman chega, inclusive, a referir-se a uma «racionalidade moderna líquida»²⁷, que tende, de alguma maneira, a entranhar-se nas consciências, sem dar sinais de abrandar, na base dos fenómenos de liquefação e conseqüente corrosão da compreensão e vivência da alteridade.

É assim que, como alternativa às relações verdadeiramente humanas, com tudo o que elas comportam, dá-se a proliferação de uma semântica, digamos, cibernética, um vocabulário de «conectividade», que se pretende equiparar ao campo semântico das relações, de tal modo que estas dão lugar às «conexões», ao «estar conectados»: «relacionar-se» passa a «conectar-se» e as amizades são substituídas pelas «redes». Desta forma, as relações — ou o que resta delas — tornam-se flexíveis e moldáveis tão somente ao gosto do indivíduo, que tão depressa se conecta como se desconecta, sem que com isso se altere o que quer que seja do seu ser, quer dizer, do seu fundo ontológico, que permanece indiferente, diante de uma ambiência meramente virtual.

Neste sentido, em *O declínio do homem público*, Richard Sennett — incontornável sociólogo do nosso século — alerta, desde logo, para o perigo de uma certa plasticidade em que as relações podem cair, quando se descuida o seu elemento crucial de abertura ao inaudito, que por sua vez contraria uma lógica de satisfação instantânea. Ao teorizar sobre o que denomina por «personalidade coletiva», em que os indivíduos se congregam em torno de um ideal em comum, excluindo o diferente quase de forma instintiva,²⁸ afirma:

O que emerge nos últimos cem anos, quando as comunidades de personalidade coletiva começaram a formar-se, é que o imaginário compartilhado torna-se um obstáculo à ação compartilhada [...]. A comunidade desenvolve-se mais como um fenómeno de ser coletivo, do

²⁷ «La racionalidad moderna líquida advierte opresión en los compromisos duraderos; ve en ellos una dependencia incapacitante. Esa racionalidad niega derechos a los vínculos y los lazos, sean espaciales o temporales. No hay necesidad ni utilidad en ellos que esa racionalidad moderna líquida de los consumidores pueda justificar. Vínculos y lazos hacen que las relaciones humanas sean “impuras”» (Bauman, 83).

²⁸ «The only actions the community undertakes are those of emotional housekeeping, purifying the community of those who really don't belong because they don't feel as the others do. The community cannot take in, absorb, and enlarge itself from the outside because then it will become impure. Thus a collective personality comes to be set against the very essence of sociability — exchange — and a psychological community becomes at war with societal complexity» (Richard Sennett, «Community Becomes Uncivilized», em *Metropolis. Center and Symbol of Our Times*, ed. Philip Kasinitz [Nova York: New York University Press, 1995]), 248.

que de ação coletiva, com uma exceção. O único intento que poderia incitar o grupo era a purificação, rejeição e castigo daqueles que não são «como» os outros.²⁹

Na verdade, dizer «relação» não é o mesmo que dizer «comunicação». As relações fazem-se, evidentemente, de comunicações, mas as comunicações por si só não são relações, no verdadeiro sentido do termo. Com a realidade virtual, gera-se a convicção de que a ideia de proximidade já não implica, digamos, uma contiguidade física, na medida em que torna possível que quem está em contacto se mantenha separado. Os laços verdadeiramente humanos, tragicamente, dão lugar às interações frenéticas e frívolas, com uma intensidade tal que a versão virtual da proximidade passa a imperar como «a realidade». Sucede, por conseguinte, que o ideal se impõe ao real e o sujeito pós-moderno passa a habitar um espaço simplesmente utópico, desprovido da qualidade do «encontro», não do simples entrecruzar-se, mas do verdadeiro encontro de liberdades.

Se, por um lado, Bauman defende que o amor ao próximo é um dos fundamentos da vida civilizada e da moral, por outro, também deixa claro que este mesmo pressuposto básico da vida social choca com a racionalidade da civilização atual: uma racionalidade do interesse próprio particular e da busca desmedida da felicidade, que passa mais pelo *amor sui* do que pelo amor ao próximo, por isso tido, não raro, como qualquer coisa de irracional, apenas confinado ao campo psico-emocional, sem qualquer utilidade prática, dependente dos benefícios que possa gerar. Ora, sucede que o imperativo do amor ou simplesmente do ser moral está para lá de qualquer motivo ulterior, pois que «a moral não é mais que uma manifestação de humanidade provocada de maneira inata: não “serve” a “propósito” algum e, muito provavelmente, não é guiada por qualquer previsão de lucro, comodidade, glória ou aperfeiçoamento próprio»³⁰.

A crescente tendência atual para a individualização — que faz com que os membros de uma sociedade somente se identifiquem por coincidirem como indivíduos num determinado tecido coletivo — tem como consequência direta o facto de fazer depender a relacionalidade do grau de satisfação que ela possa ou não comportar, esquecendo que a relação joga-se, decisivamente, no campo do «incerto», quer dizer, no campo do encontro com um «tu» que irrompe simplesmente, um encontro não suscetível de pré-determinação. Neste sentido, afirma João Duque, referindo-se à tese do filósofo italiano Roberto Esposito:

²⁹ Richard Sennett, *O declínio do homem público. As tiranias da intimidade* (Rio de Janeiro: Grupo Editorial Record, 2014), 128.

³⁰ Bauman, *Amor Líquido*, 146.

A comunidade surge de uma permanente exposição ao outro, como sujeito, mas também como grupo [...]. Supera-se, assim, o desejo (moderno) de imunidade como autoconstituição do sujeito na totalidade fechada da sua mesmidade — ainda que seja uma mesmidade coletiva, como acontece explicitamente nas estratégias de imunização em relação à migração — e propõe-se um outro paradigma, que é precisamente aquele que rompe com a autossuficiência como imunidade, mas de um modo positivo, pois é precisamente essa rutura que instaura o sujeito — e o vínculo comunitário — enquanto tal [...]. A exposição ao diferente não anula propriamente a identidade, mas é precisamente a sua origem.³¹

Por descuidar esta consciência, a sociedade contemporânea tende a transformar-se, implicitamente, numa «comunidade de semelhança»³², aponta Bauman, na qual o outro deixa de ser outro se não for à medida do «eu», uma comunidade desencadeada por um sentimento de medo incondicional da mistura, pela fobia ao diferente, pela «mixofobia»³³. Dá-se, então, a «mercantilização» da *communitas*.

O grande imperativo é, portanto, o da urgência em transcender a lógica do amor próprio, um novo paradigma relacional, um antigo e sempre novo *modus vivendi*, que transforme a mixofobia em *mixofilia*, e que compreenda a abertura ao próximo como a condição de possibilidade do humano e a superação da ambivalência moderna líquida, pois, como afirma Teilhard de Chardin: «só o amor, porque só ele prende e junta os seres pelo mais fundo deles mesmos, é capaz — e isto é um facto da experiência quotidiana — de completar os seres, enquanto seres, unindo-os»³⁴. Na verdade, conforme conclui Zygmunt Bauman:

A aceitação do preceito de amar o próximo é o ato que dá à luz a humanidade. [...] Com este ingrediente, a sobrevivência de um ser humano passa a ser a sobrevivência da humanidade no humano. [...] Amar ao próximo como a si próprio faz com que a sobrevivência humana seja diferente da sobrevivência de outra criatura viva qualquer.³⁵

³¹ João Duque, *O próximo e a comunidade. Breve leitura da Fratelli Tutti* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2021), 20-21.

³² «La mixofobia se manifiesta en forma de impulso a formar islas de similitud y semejanza en medio de un mar de variedad y diferencia» (Bauman, *Amor Líquido*, 171).

³³ Cf. Bauman, 170-178.

³⁴ Teilhard de Chardin, *O fenómeno humano* (Porto: Livraria Tavares Martins, 1970), 292.

³⁵ Bauman, *Amor Líquido*, 125-126.

1.2. O outro como epifania

Um contributo importante no que toca à viragem do *status quaestionis* e ao reposicionamento do lugar do «outro» e da alteridade no pensar antropológico e filosófico pós-moderno foi, sem dúvida, aquele representado pelo humanismo judaico — que oferece à presença do outro a qualidade de uma «epifania» de um absoluta e verdadeiramente Outro —, de modo particular, pelo tão conhecido «filósofo da alteridade», Emmanuel Levinas³⁶, cuja pensamento nos ocupará no presente apartado deste primeiro capítulo.

Numa primeira fase, Levinas inserir-se-á entre os pensadores afetos à linha fenomenológica, sendo, inclusive, discípulo de Heidegger. Porém, o facto é que, a dada altura do seu percurso filosófico, vê-lo-emos tomar uma nova direção, assumindo uma vertente mais dialógica. Nesta mesma fase do seu percurso académico teve grande influência um autor dialógico igualmente judeu, Franz Rosenzweig, cujo impacto na sua *forma mentis* é publicamente assumido em *Totalité et Infini (Totalidade e Infinito)*, 1961³⁷.

Ora, ser dialógico, à luz do contributo humanístico judaico de finais do séc. XIX e princípios do séc. XX, outra coisa não é senão ser capaz de conhecer o ser, sim, mas sobretudo, de reconhecer o outro como ser ou, visto de outra forma, de «reconhecer o ser como outro», que nos aparece como que recortado do nada e, através dele, chegar a um Outro infinitamente maior.³⁸ Portanto, apesar de partir da fenomenologia — ou não seria o rosto uma realidade, primeiramente, material, biológica, somática, que nos aparece por entre as malhas do fenómeno, portanto, fenomenológica — irá, de facto, ultrapassá-lo, apresentando o «rosto» como «enigma» que escapa, digamos, à mais alta «gnosilogia» dos sentidos.³⁹

³⁶ É de destacar que como filho de uma família judaica, desde muito cedo é marcado pelo convívio com o imaginário e as temáticas religiosas, de tal maneira que sobre ele terão muita influência certas passagens da Escritura, quer como ponto de partida quer como metáforas explicativas de determinadas ideias. Outro aspeto que com certeza marcará o seu pensamento prende-se com o facto de ter passado grande parte da Segunda Grande Guerra num campo de concentração na Alemanha, assim que tudo aquilo que possamos vir a mencionar quanto à sua «filosofia do rosto» estará deveras distante daquilo que ela verdadeiramente quer significar na sua profundidade, pois as palavras do filósofo franco-lituano estão longe de ser meramente teóricas, ou não brotassem elas da vivência de verdadeiras situações-limite. Para um adentramento maior, remetemos para a obra de Salomon Malka, igualmente judeu: cf. Salomon Malka, *Emmanuel Lévinas. La vida y la huella* (Madrid: Editorial Trotta, 2013).

³⁷ Cf. Levinas, *Totalidade e Infinito*, 15-16.

³⁸ «A fenomenologia é um método filosófico, mas a fenomenologia — compreensão através da iluminação — não constitui o acontecimento último do próprio ser. A relação entre o Mesmo e o Outro nem sempre se reduz ao conhecimento do Outro pelo Mesmo, nem sequer à *revelação* do Outro ao Mesmo, já fundamentalmente diferente do desvelamento» (Levinas, *Totalidade e Infinito*, 15).

³⁹ «A oposição tradicional entre teoria e prática desvanecer-se-á a partir da transcendência metafísica em que se estabelece uma relação com o absolutamente outro ou a verdade [...]. Até então,

1.2.1. O «rostos» para lá do *phainoméno*⁴⁰

O vocábulo *visage*⁴¹, traduzido comumente por «rostos», designa para Levinas, que concebera uma autêntica «filosofia do rostos», o irrepresentável por excelência, o prelúdio do [re]encontro com a personalidade de outrem, tanto que o define nestes termos:

O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando *a ideia do Outro em mim*, nós chamamo-lo, de facto, rostos. Esta *maneira* não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rostos de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a ideia à minha medida e à medida do seu *ideatum* — a ideia adequada.⁴²

Assim se compreende que o rostos não se limita apenas, ao contrário do que pareça sugerir, aos traços faciais do outro com quem se deparam os nossos olhos, entenda-se, com o conjunto diversificado das suas características físicas, etc. O «rostos» de Levinas é qualquer coisa de maior, qualquer coisa que extravasa, que está para além do alcance imediato a que têm acesso os sentidos. Daí a sua afirmação de que o rostos não se dá no modo do fenómeno indiscreto, uma vez que dele não se pode ter uma representação⁴³, para além de que a sua significação não é, digamos, extraída das relações que com ele se estabelecem, pois o rostos de outrem significa por si.⁴⁴ Como, aliás, atestam as próprias palavras do autor:

A fenomenologia é um método filosófico, mas a fenomenologia — compreensão através da iluminação — não constitui o acontecimento último do próprio ser. A relação entre

a relação entre teoria e prática só se concebia como uma solidariedade ou uma hierarquia: a actividade assenta em conhecimentos que a iluminam; o conhecimento pede aos actos o domínio da matéria, das almas e das sociedades – uma técnica, uma moral, uma política – que proporciona a paz necessária ao seu exercício puro. Nós vamos mais longe e, correndo o risco de parecer confundir teoria e prática, tratamos uma e outra como modos da transcendência metafísica» (Levinas, 16-17).

⁴⁰ Literalmente, «fenómeno», isto é, «aquilo que aparece», do verbo grego *phainoméno* (*φαίνομένω*), que quer dizer «aparecer» (cf. «*φαίνομένω*», em *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*, ed. Isidro Pereira [Porto: Livraria do Apostolado da Imprensa, 1957], 606).

⁴¹ Parece ser este um termo cuja tradução em português não é unânime. De facto, alguns estudiosos afirmam que a melhor tradução para o vocábulo francês *visage* seria o termo «olhar», uma vez que *visage* tem, na sua origem etimológica, o latim *visus*, que remete para a ação de ver. Cf. José de Brito, «Rostos», em *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, ed. Sociedade Científica da Universidade Católica Portuguesa, vol. 4 (São Paulo: Verbo, 2006), 818 – 820.

⁴² Levinas, *Totalidade e Infinito*, 37-38.

⁴³ «A relação com *outro* que não o próprio é unicamente possível como uma penetração nesse outro, como uma transitividade. O eu não fica em si mesmo para absorver o *outro* na representação. Ele transcende-se verdadeiramente» (Emmanuel Lévinas, *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger* [Lisboa: Instituto Piaget, 1998], 171).

⁴⁴ Cf. José de Brito, «Rostos», 819.

o Mesmo e o Outro nem sempre se reduz ao conhecimento do Outro pelo Mesmo, nem sequer à *revelação* do Outro ao Mesmo, já fundamentalmente diferente do desvelamento.⁴⁵

O *visage*, como diria o filósofo francês, é dotado de algo mais, a sua compreensão não se reduz apenas à dimensão empírica, não se cinge a uma realidade puramente exterior. A sua percepção escapa-se-nos, porquanto o mais importante no confronto com o rosto não é o dado empírico-fenomenológico mas, outrossim, a significação que dele emana, daí referir-se ao rosto como «enigma», recorrendo à etimologia do termo grego *ainigma* — «falar com sentido oculto, descrição de algo ambíguo ou metafórico para ser decifrado por outrem»⁴⁶ —, por oposição ao aparecer indiscreto do fenómeno, indiciando desde já a sua identidade misteriosa, ou melhor, transcendental.⁴⁷ Para Levinas, «encontrar um homem é ser despertado por um enigma»⁴⁸. O rosto é, metaforicamente, «desenho» de um enigma a ser decifrado por cada um: «essa porta simultaneamente aberta e fechada é a extraordinária duplicidade do Enigma»⁴⁹, chegando mesmo a dizer: «O enigma é a forma do Ab-soluto»⁵⁰.

De facto, o enigma não deixa de ser uma «porta aberta», quer dizer, não dispensa o elemento sensitivo; o ponto de partida de Levinas não é, com efeito, uma ideia ou um qualquer conceito, mas antes a realidade mesma, se quisermos, o fenómeno, o dado empírico, acessível ao olhar, ao olfato ou ao tato.⁵¹ Porém, como referido não se fica por aí, mas excede essa mesma realidade sensível, «desarranjando», desse modo, o «fenómeno». Por conseguinte, é também uma «porta fechada», ou melhor, por abrir. Assim que: «a lógica que o explica não é a do conhecimento humano nem a da ordem da natureza, nem tão pouco a lógica interna da

⁴⁵ Levinas, *Totalidade e Infinito*, 15.

⁴⁶ Pereira, «αίνιγμα», em *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*, 17.

⁴⁷ Acerca da amplitude do termo «enigma» no pensamento de Lévinas, nomeadamente na sua relação com o «fenómeno», cf. Lévinas, *Descobrir a existência com Husserl e Heidegger*, 247-263. «O essencial, aqui, está na forma como um sentido que está para além do sentido se insere no sentido que permanece na ordem, a forma como um brilha como já extinto no outro; a forma como ele avança ao mesmo tempo que bate em retirada. O enigma não é um simples equívoco onde as duas significações têm oportunidades iguais e o mesmo saber. No enigma, o sentido exorbitante já se apagou no seu aparecimento. O Deus que falou nada disse, passou incógnito, desmente o fenómeno, refuta-o, recalca-o, persegue-o» (Lévinas, *Descobrir a existência com Husserl e Heidegger*, 254).

⁴⁸ Lévinas, 151.

⁴⁹ Lévinas, 259.

⁵⁰ Lévinas, 260

⁵¹ Afinal de contas, todas as considerações tecidas sobre o rosto só são possíveis porque, num primeiríssimo momento, como sugere o autor, damos de caras, literalmente, com o outro. O rosto é justamente isso que revela a identidade de Outrem, é como que o pórtico de entrada de um monumento colossal, introduzindo o sujeito num movimento essencial e necessário: da circunstância para a *meta-circunstância*.

fenomenologia na qual se estabelece uma relação intencional entre sujeito e objeto. O enigma não se torna presente à minha consciência, nem na minha consciência»⁵².

No fundo, o rosto como Levinas o pensa não pode ser enquadrado nos sistemas tradicionais da filosofia do conhecimento, pois não sendo imagem ou fenómeno, também não se dá a conhecer, ultrapassando os limites fenoménicos. Enfim, manifesta-se inusitadamente, dado que se manifesta sem se manifestar; aparece, mas não se esgota na sua aparência. O rosto nada mais é que não uma realidade próxima e distante, difícil de ser definida e até, inclusive, representada; rompe com a ideia de «outro» em mim e, de certo modo, existe na medida em que resiste à nossa tentativa de o possuir intelectivamente, como se apreende um outro qualquer conhecimento.

Ora, no rosto dá-se a abertura ao *autrement qu'être*, ao que está para além do ser. O rosto torna-se, portanto, o «tópos» [τόπος] da metafísica, o lugar mesmo onde se opera a transcendência enquanto espaço de relação com o Infinito. Digamos que se pode entendê-lo como um «modo do Infinito». O rosto refere-se continuamente a um Outro que, através de si, se deixa manifestar e aproximar. Levinas define-o nestes termos: «Uma tal situação é o brilho da exterioridade ou da transcendência no rosto de outrem. O conceito dessa transcendência, rigorosamente desenvolvido, exprime-se pelo termo de infinito»⁵³.

A este «infinito» denomina-o com o pronome «Ele», dando origem ao neologismo «*Illéité*»⁵⁴ («*Eleidade*») que, portanto, explica a presença enigmática de um Outro no rosto do próximo, um rosto que é como que uma «brecha» do infinito e que alarga a relação eu-tu, resgatando-a de um certo binómio autocentrado e enclausurado em si mesmo. Nesta sequência, explica João Duque:

Aquilo que permite que o vínculo comunitário não transforme a relação «eu-tu» em puro binarismo — que terminará por ser ou mutuamente excludente ou includente de um e de outro na mesma totalidade que os abrange a ambos, excluindo o seu exterior — é a referência ao *terceiro*, verdadeiro fundamento da dinâmica de exposição como instauração do vínculo comunitário. Esta noção de uma exterioridade terceira, como instaurante do vínculo inter-humano, corresponde à noção de [...] «*illeité*» ou, noutra nomenclatura, como «glória do

⁵² Etelvina Nunes, «O Rosto e a Passagem do Infinito. Originalidade no pensamento levinasiano», *Revista Portuguesa de Filosofia* 47, fasc. 1 (1991): 7, ISSN: 08705283.

⁵³ Levinas, *Totalidade e Infinito*, 12.

⁵⁴ Cf. Lévinas, *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, 258-261. «Esta forma de significar que não consiste nem revelar-se, nem em ocultar-se, absolutamente estranha ao jogo de escondidas do conhecimento, essa forma de sair das alternativas do ser — escutamo-la sob o pronome pessoal de terceira pessoa, sob a palavra Ele. O Enigma vem-nos da *Eleidade*» (Lévinas, *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, 260).

infinito». Esta impede que um e o outro sejam diretamente o fundamento um do outro, pois isso fechá-los-ia num circuito binário, o que acabaria por os destruir por absorção na mesmidade de um deles ou da própria relação bipolar.⁵⁵

Aliás, como crente judeu que é, Levinas não hesita em dar nome a esse «Ele»: «Não tenho receio da palavra Deus, que aparece muitas vezes nos meus ensaios. O Infinito vem-me à ideia na significância do rosto. O rosto significa o Infinito. Este nunca aparece como tema, mas na própria significância ética [...]»⁵⁶.

De facto, é o próprio Deus quem escolhe os meios e mediações pelas quais se quer desvelar, desde a Sarça às Tábuas da Lei ou à nuvem (*shekinah*) que acompanhava o povo eleito durante a travessia no deserto, etc. Recorrendo ao episódio bíblico da sarça ardente, em que Deus se revela a Moisés numa sarça inconsumível (cf. Ex 3), o filósofo da alteridade pergunta ironicamente: «E se fosse uma trovoadas?»⁵⁷. Neste seguimento, como atesta o livro Génesis: «Façamos o ser humano à nossa imagem, à nossa semelhança» (Gn 1, 26), quer dizer que a humana criatura aparece como o modo mais perfeito da «imagem» de Deus e do seu desvelamento. Talvez estejamos, pois, diante do grande suporte da tese levinasiana da presença do Infinito no rosto de outrem, que «não é mais do que a presença do Infinito num acto finito»⁵⁸, que envolve o sujeito, implica-o, fazendo brotar o sentido da responsabilidade e do dever de disponibilidade e serviço para com o próximo. Como tal, afirma Etelvina Nunes num estudo por nós já citado, centrado na filosofia do rosto em Levinas:

Para Levinas se Deus se pode provar filosoficamente é só na presença enigmática do rosto do Outro. Ele próprio cita M. Picard, para dizer: «segundo a expressão de Max Picard [...], o rosto do homem é a prova da existência de Deus. Não se trata certamente — comenta Levinas — de uma prova dedutiva. Trata-se da dimensão mesma do Divino [...] abrindo-se neste conjunto bizarro de linhas que constituem a figura humana». [...] O Enigma do rosto é Enigma da Eleição que Deus faz sobre cada homem. É a sua presença, «não presente», que une o eu ao outro e que me faz ser para ele, mesmo sem que eu tenha visto Deus, e não contando com as suas forças. É aqui que se centra toda a problemática ética e o seu interesse pelo Outro.⁵⁹

⁵⁵ Duque, *O próximo e a comunidade. Breve leitura da Fratelli Tutti*, 22-23.

⁵⁶ Emmanuel Levinas, *Ética e Infinito* (Lisboa: Edições 70, 1982), 97.

⁵⁷ Levinas, 97.

⁵⁸ Levinas, 84.

⁵⁹ Nunes, «O Rosto e a Passagem do Infinito. Originalidade no pensamento levinasiano», 41.

1.2.2. Subjetividade ética: o despertar da responsabilidade

É com a ideia de «visitação» que Levinas aborda o momento flagrante, o instante decisivo em que o Mesmo se depara com o Outro, em que o enigma se manifesta como Enigma e se dá a superação da ordem fenoménica, na qual irrompe o imperativo ético. Referindo-se a esta realidade, Martin Buber — importante filósofo dialógico, também ele judaico —, qualifica este «instante» como algo simultaneamente passivo e ativo:

O *Tu* vem até mim através da graça; não é procurando-o que o encontro. Mas dirigir-lhe a palavra primordial é um ato do meu ser; é, verdadeiramente, um ato do meu ser. O *Tu* vem ao meu encontro. Mas sou eu que entro em relação direta e imediata com ele. Assim, a relação significa escolher e ser escolhido; é um encontro simultaneamente ativo e passivo. A ação do ser total suprime as ações parciais e, portanto, as sensações de ação, todas elas fundadas no sentimento de um limite; esta ação assemelha-se então a uma passividade [...]. Realizo-me em contacto com o *Tu*; ao tornar-me *Eu*, digo *Tu*. Toda a vida verdadeira é encontro.⁶⁰

Ora, é justamente esta «visitação» a força motriz que faz despontar o pulsar ético, única e exclusivamente próprio da humana criatura. Não fora a visitação e a humanidade talvez jamais viesse a suspeitar da amplitude a que é capaz a sua bondade. Tanto assim é que, esclarece Levinas:

O ser que se exprime impõe-se, mas precisamente apelando para mim da sua miséria e da sua nudez — da sua fome — sem que eu possa ser surdo ao seu apelo. De maneira que, na expressão, o ser que se impõe não limita, mas promove a minha liberdade, suscitando a minha bondade. A ordem da responsabilidade ou a gravidade do ser inelutável gela todo o riso, é também a ordem em que a liberdade é inelutavelmente invocada de modo que o peso irremissível do ser faz surgir a minha liberdade. O inelutável não tem a inumanidade do fatal, mas a seriedade da bondade.⁶¹

Efetivamente, falar de «visitação» é falar da intervenção de uma «nova ordem» no normal decurso dos acontecimentos, como que a introdução de um novo sentido na ordem dos fenómenos. Assim, o sujeito é atingido no seu cómodo *Dasein* [*estar-aí-no-mundo*], recorrendo aos termos heideggarianos, e é atingida a sua mundividência, numa rutura essencial com o seu

⁶⁰ Martin Buber, *Yo y tú* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2018), 13.

⁶¹ Levinas, *Totalidade e Infinito*, 179.

universo egocêntrico. É assim que a surpresa do rosto do outro despoleta o movimento ético da responsabilidade para com aquele com que se depara,⁶² que é já não um «algo» despercebido, indiferente ou até «coisificado» — na medida em que satisfaz ou não as necessidades imediatas de bem-estar, felicidade, etc. —, mas um «alguém», um absolutamente outro que, perturbando a consciência, desperta para a responsabilidade como imperativo irreduzível:

Assim, não é como seres do mesmo género, iguais e semelhantes que os seres humanos estão no mundo, numa relação humana de simetrias e de reciprocidades — eu e o outro, eu e todos os outros — partilhando uma identidade comum; mas, sim, como seres únicos, desiguais e dissemelhantes, numa relação humana assimétrica e irreversível, pois não sou eu e o outro, mas eu para o outro.⁶³

Na verdade, Levinas intitula a ética como *prima philosophia*, sem a qual não é possível a justa compreensão do que significa ser pessoa, ao ponto de considerar ser só a partir da ética que adquirem sentido os demais ramos da metafísica⁶⁴. Trata-se do primado ontológico da ética, uma ética anterior a toda e qualquer ideologia, instituição, lei ou Estado, e fundamento último do princípio da responsabilidade. Digamos que o homem só se compreende enquanto tal na medida em que se descobre como ser ético, inserido numa comunidade de seres igualmente humanos de quem depende e sobre quem tem o dever de responsabilidade. Deste modo, declara ainda:

A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, *humanamente*, não posso recusar. Este encargo é uma suprema dignidade do único. Eu, não intercambiável, sou eu apenas na medida em que sou responsável. Posso substituir a todos, mas ninguém pode substituir-me. Tal é a minha identidade inalienável de sujeito. É precisamente neste sentido que Dostoievsky afirma: «Somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros.»⁶⁵

⁶² «Eu, perante ti, sou interpelado por *ele*, ao respeito e à responsabilidade por ti. E este acontecimento ternário dá-se, precisamente, no evento da exposição ao outro concreto – como sujeito ou como comunidade exterior» (Duque, *O próximo e a comunidade. Breve leitura da Fratelli Tutti*, 23).

⁶³ Maria Afonso, «Ética do rosto e direitos do outro homem, em Lévinas», *Brotéria* 176, n. 4 (2013): 329.

⁶⁴ Cf. Levinas, *Ética e Infinito*, 10.

⁶⁵ Levinas, 93.

As consequências que daqui decorrem são de dupla ordem, nenhuma delas exclusivamente, mas profundamente interligadas: por um lado, aquelas mais diretamente ligadas ao campo ético e, por outro, as que se prendem com o campo ontológico, na medida em que o confronto com o «rosto» de outrem faz com que o sujeito se redescubra, na sua estrutura antropológica mais profunda, como ser relacional.

O filósofo francês, Emmanuel Housset, debruçando-se sobre a história do termo *persona* («pessoa»), conclui como este foi sendo cada vez mais afastado, com o passar do tempo, das suas conotações tipicamente jurídicas e teatrais, que queriam significar, respetivamente, «sujeito de direito» e «personagem».⁶⁶ Assim, deste nível de significação mais usual, passa-se a um nível conceptual cada vez mais profundo, devido em grande parte às controvérsias cristológicas e trinitárias. Autores como Agostinho de Hipona e Tertuliano — dois exímios teólogos e verdadeiros filósofos —, permitiram uma aproximação cristã ao vocábulo, como que consagrando-o na reflexão teológica.

Deste modo, «pessoa» não se limita a um simples sinónimo de «homem», pois vai mais além duma compreensão meramente natural ou biológica; *persona* passa a designar o «ser cuja essência se confunde com a sua capacidade de responder por si mesmo e de responder a outras pessoas»⁶⁷. Desta forma, a dimensão relacional adquire um peso muito maior e mais nuclear na hora de definir o humano, de modo que a sua especificidade em relação aos demais seres animados não se reduza, apenas e só, à capacidade racional, mas radique também na ontológica capacitação para a relação — cuja forma máxima é a amizade, o altruísmo ou, recorrendo a categorias teológicas, o *amor-ágape* —,⁶⁸ na qual se realiza e concretiza a imagem e semelhança com o *Deus-Trindade*, o mesmo é dizer, o *Deus-relação*.⁶⁹ Tecendo como que um autêntico «elogio da alteridade», afirma Housset:

⁶⁶ Cf. Emmanuel Housset, «La persona como creatura», *Teología y Vida* 51, n. 1-2 (2010), 161, <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492010000100007>.

⁶⁷ Housset, «La persona como creatura», 161.

⁶⁸ O «Amor» é, na proposta de Housset, aquela realidade que conduz o homem a encontrar, na relação, o seu lugar verdadeiro. Talvez possamos dizer, até, que o Amor é a epítome do «ser pessoa», na medida em que tudo se joga nesse aspeto dialógico, relacional. A excelência maior que distingue a humana criatura dos demais seres é nada mais a capacidade — ou, entendido de outra forma, o dom — para a relação e, mais do que isso, para descobrir-se nessa relação. Trata-se do *ser-rosto-para-o-outro*, em que o homem é «resgatado» do fechamento em si próprio e do cárcere das suas tramas egocêntricas. O Amor ensina que a pessoa não se «funda» a si própria, não se realiza, completamente, apenas pelos seus meios, mas o amor faz a pessoa.

⁶⁹ Uma ontologia trinitária da relação será mais aprofundada especificamente no capítulo segundo do nosso trabalho, tendo como referência o contributo de Ioannis Zizioulas e ainda de Hans Urs von Balthasar. Não obstante, parece-nos enriquecedor trazer para o diálogo a síntese de um outro autor, Gisbert Greshake, acerca do tema: «*según la correspondencia expuesta al principio entre imagen de Dios e imagen del hombre, sólo era cuestión de tiempo que se descubriera que tampoco la condición personal del hombre, en cuanto imagen de la condición personal divina, está marcada sólo ni*

A verdadeira diferença específica do homem consiste em poder ser afetado por outra coisa que não ele mesmo e em descobrir-se nesse deixar-se afetar. [...] no amor, a pessoa descobre-se experimentalmente, com a prova da sua alteridade que destitui o “si” produzido pelo “eu”: não há em nós estrangeirismo maior do que aquele de amar.⁷⁰

Ainda neste horizonte, é de destacar a leitura de Gesché acerca do homem enquanto ser «passível», quer dizer, que se deixa afetar, sublinhando a sua dimensão afetiva, relacional; enfim, um ser capaz de um *pathos*, um ser que é ação mas, também, «receção», um ser visitado. Assim, temos que:

Cada um de nós é um *ser* humano. Não é surpreendente o facto de ser a um verbo passivo, o verbo passivo por excelência (o verbo «ser»), que recorremos, desde sempre, para nos designarmos com o termo mais elevado da filosofia: o «ser»? Há em nós algo que se experimenta como o fundamento do que somos e sem o qual não seríamos: uma recetividade que nos constrói e nos enriquece tanto como o exercício das nossas decisões. É precisamente aqui que o outro encontra o seu lugar inalienável. Neste sentido, é certo que sou pelo outro e que a sua visitação traz-me o som, a acústica, a estética (*aisthesis*, sensação) de tudo o que não surge somente das minhas próprias potencialidades. Eu-sou-visitado.⁷¹

Efetivamente, podemos dizer que a dimensão social humana é dada, desde logo, pelo seu ser pessoal à imagem de Deus, conforme afirma o teólogo Luis Ladaria, de tal modo que a referência ao outro, a alteridade, é tão primária quanto a absoluta singularidade e irrepetibilidade de toda e qualquer pessoa, cuja participação na vida divina, pela configuração com Cristo, acontece socialmente.⁷² Afirma Ladaria: «O homem, chamado à configuração com

*principalmente por un “ser yo” ou un “ser en sí”, por una independencia y una referencia a sí misma, sino por una relación desde los demás (y referida a los demás). La persona en sentido pleno es y se hace, mediante un reconocimiento libre y recíproco, en el “ser con los demás” y el “ser para los demás”. El otro, por tanto, forma parte esencial de la propia condición personal. En el otro y por el otro me alcanzo a mí mismo, se hace mi vida sobre todo rica, plena y perfecta. Precisamente esto se puede “leer” en el Dios trinitario; de hecho, esta idea es consecuencia de la fe en Dios trino» (Gisbert Greshake, *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo* [Santander: Editorial Sal Terrae, 2021], 41).*

⁷⁰ Housset, «*La persona como creatura*», 169-176.

⁷¹ Gesché, *El hombre. Dios para pensar II*, 131.

⁷² A índole comunitária da vocação humana é apresentada na constituição apostólica *Gaudium et Spes* do Concílio do Vaticano II — marcadamente no segundo capítulo intitulado «A comunidade humana» —, como fator iniludível de humanização e personalização de todo o género humano e como parte integrante do projeto divino, quer na sua índole protológica, quer na sua índole eminentemente escatológica, já que não é possível pensar a Vida Eterna senão segundo a categoria «relação», quer

Cristo, porque constituído no seu próprio ser pelo chamamento de Deus à comunhão com Ele, é um ser “pessoal”. O seu ser “pessoal” não é um acrescento ao ser homem, mas uma característica essencial desse mesmo ser»⁷³.

É no confronto com a alteridade — com o rosto do Outro e, conseqüentemente, com Deus —, que o sujeito «cai» na radicalidade do absoluto da diferença entre o «ser» e o «não ser», isto é, o nada (absoluto). Assim, a ética recorta-nos, do nada, o outro, que se nos aparece na irredutibilidade da sua alteridade e subjetividade. Ora, é justamente neste passo que o imperativo ético clama ao Mesmo, diante do rosto despido e ferido do outro, uma subjetividade responsável, não como uma entre tantas característica «politicamente corretas» nas relações intersociais, mas como fundamento essencial dessas mesmas relações. Deste modo, realça Levinas:

Falo da responsabilidade como da estrutura essencial, primeira, fundamental da subjectividade. É em termos éticos que descrevo a subjectividade. A ética, aqui, não aparece como suplemento de uma base existencial prévia; é na ética entendida como responsabilidade que se dá o próprio nó do subjectivo.⁷⁴

Ademais, Emmanuel Levinas intui que na origem do drama humano está uma demanda ética primordial: «Onde está o teu irmão?» (Gn 4, 9) e a quebra de um laço ininterrupto de fraternidade: «Serei eu responsável pelo meu irmão?» (Gn 4, 9).⁷⁵ É assim que responde Caim à derradeira pergunta de Deus, uma pergunta que toma contornos fundantes e intemporais, como que flagrantemente dirigida a todos os filhos de Adão, como se todos, mais tarde ou mais

dizer, enquanto plenitude de toda a relação, na comunhão filial e fraterna com o Pai e com os irmãos. Vejam-se os seguintes números: «Deus, que por todos cuida com solicitude paternal, quis que os homens formassem uma só família, e se tratassem uns aos outros como irmãos [...]. A natureza social do homem torna claro que o progresso da pessoa humana e o desenvolvimento da própria sociedade estão em mútua dependência [...]. Não sendo, portanto, a vida social algo de adventício ao homem, este cresce segundo todas as suas qualidades e torna-se capaz de responder à própria vocação, graças ao contacto com os demais, ao mútuo serviço e ao diálogo com seus irmãos [...]. Do mesmo modo que Deus não criou os homens para viverem isolados, mas para se unirem em sociedade, assim também lhe “aprouve... santificar e salvar os homens não individualmente e com exclusão de qualquer ligação mútua, mas fazendo deles um povo que O reconhecesse em verdade e O servisse santamente”. Desde o começo da história da salvação, Ele escolheu os homens não só como indivíduos, mas ainda como membros duma comunidade. Com efeito, manifestando o seu desígnio, chamou a esses escolhidos o “seu povo” (Ex 3, 7-12), com o qual estabeleceu aliança no Sinai. Esta índole comunitária aperfeiçoa-se e completa-se com a obra de Jesus Cristo. Pois o próprio Verbo encarnado quis participar da vida social dos homens» (GS 24-25; 32).

⁷³ Luis Ladaria, *Antropologia Teológica, Introducción a la Antropología Teológica* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 1992), 89.

⁷⁴ Levinas, *Ética e Infinito*, 87.

⁷⁵ Cf. Levinas, 79-93.

cedo, a ela tivessem de responder. Por conseguinte, há no rosto de outrem um imperativo, um clamor ético inerente à sua presença e ao confronto com a sua irreduzível subjetividade, isto é, a impossibilidade de atentar contra a sua vida, o «não matarás». Afirmo o filósofo da alteridade:

A relação com o rosto é, num primeiro momento, ética. O rosto é o que não se pode matar ou, pelo menos, aquilo cujo sentido consiste em dizer: «tu não matarás» [...]. O «Tu não matarás» é a primeira palavra do rosto. Ora, é uma ordem. Há no aparecer do rosto um mandamento, como se algum senhor me falasse. Apesar de tudo, ao mesmo tempo o rosto de outrem está nu; é o pobre por quem posso tudo e a quem tudo devo. E eu, que sou eu, mas enquanto «primeira pessoa», sou aquele que encontra processos para responder ao apelo.⁷⁶

Daqui decorre que, estando o Outro por excelência implicado, digamos, na relação com o outro, não há como não estar ao seu serviço, oferecendo resposta ao apelo incessante que nos vem da imperativa e desarmada nudez do seu rosto. Estamos diante da *dia-conia* (serviço) antes de toda a *dia-logia*, pois é o «eis-me aqui», o estar para servir outrem, o dar-se, que desvela a essência mesma do homem: é isso que significa ser pessoa, conforme concluiremos no capítulo que se segue.

Na verdade, não é possível sair do confronto com o rosto de outrem sem com ele se sentir comprometido. Há, de facto, um brado ético que irrompe no rosto do outro, um rosto desarmado. Diante dele caem-se-nos toda e qualquer certeza quanto à ideia de «outro» em mim, que já não é mais um entre tantos ou um *um-como-eu*, mas antes um absolutamente outro, dotado de direitos e liberdades pessoais, decorrentes da sua essência propriamente humana. No fundo, ganha destaque a ideia de que antes mesmo de qualquer código legal ou declaração de direitos humanos, há, em primeiríssimo lugar, o viver em comum, o *estar-diante-do-outro*, diante do rosto de outro, de onde nos vem o imperativo ético «não matarás»: a primazia da responsabilidade em relação à «letra jurídica», a tal ponto de se referir à ética como «filosofia primeira». Desta forma, refere Maria Alfonso no seu estudo sobre o contributo de Emmanuel Levinas para o âmbito da ética:

O mais interessante da proposta de Lévinas para os direitos do outro homem é essa responsabilidade inesgotável que não podemos depor, transferir ou substituir, por ser algo que nos incumbe de um modo total: sou, quando sou para o outro. Uma responsabilidade, anterior a qualquer julgamento ou a qualquer lei vigente, que faz de mim o ser único que sou. Por isso,

⁷⁶ Levinas, 79-80.

não chega a desculpa de que pagamos impostos ou de que há normas e instituições para solucionarem os problemas; não, também é conosco, cada um é responsável pelos pedidos de justiça do rosto que o interpela, seja quem for — o primeiro que vem é o meu próximo, a quem devo respostas.⁷⁷

Aqui chegados, podemos depreender, então, que o encontro com a alteridade de um «outro» não tem apenas uma imediata consequência ética, pela qual o sujeito se descobre responsável por outrem, mas traz também consigo uma consequência eminentemente ontológica, que é simultaneamente uma «antecedência», pois a ontologia precede e funda a ética: a redescoberta de si próprio como *ser-criado-para-a-relação*. Assim, como exorta o Papa Francisco: «perante as várias formas atuais de eliminar ou ignorar os outros, sejamos capazes de reagir com um novo sonho de fraternidade e amizade social que não se limite a palavras» (FT 6).

Como conclusão, devemos sublinhar que o percurso pelo qual optámos e que caracteriza toda a arquitetura do capítulo em termos epistemológicos, permitiu-nos transitar da sociologia (Han e Bauman) para a filosofia (Levinas), passando de uma visão sobre o estado da questão — no decurso da pós-modernidade —, em que a alteridade surge como «desvirtuada» na sua vivência (em grande medida como fruto do florescimento duma sociedade de consumo), para uma visão mais propositiva, representada por Levinas. O lugar do «outro» é então relegado para segundo plano, encarado como «ameaça» à autenticidade e identidade do «eu», assistindo-se ao fenómeno do «individualismo», em que os membros de uma sociedade apenas se identificam por coincidirem como indivíduos num determinado tecido coletivo. Por outro lado, a passagem para a perspectiva *levinasiana*, tecida como um autêntico elogio da alteridade, permitiu-nos compreender a dimensão relacional como chave de leitura da questão em torno da definição do humano, propondo um reposicionamento do lugar do outro: o outro como epifania do absolutamente Outro.

⁷⁷ Afonso, «Ética do rosto e direitos do outro homem, em Lévinas», 335-336.

2. A VOCAÇÃO RELACIONAL DA PESSOA, IMAGEM E SEMELHANÇA

Depois de no capítulo anterior termos abordado os lugares do outro na pós-modernidade a partir de uma análise de cariz essencialmente filosófico-sociológico da temática geral da nossa dissertação, à maneira de abordagem contextual, em que de certa maneira demos conta daquilo que poderíamos designar como sendo algumas das «patologias» da alteridade na sociedade pós-moderna — a par com uma perspetiva mais propositiva representada pelo pensamento de Levinas —, propomo-nos agora percorrer um trajeto especificamente teológico.

Na verdade, o título mesmo com que damos nome a este segundo capítulo da nossa dissertação denota já a índole teológica propriamente dita do mesmo, na medida em que, por meio do termo «vocação», situamos o aspeto relacional do humano no plano de um chamamento divino, por isso situado no plano da sua identidade pessoal, isto é, não como uma simples capacidade, mas como uma vocação, um chamamento da parte d'Aquele que o fez à sua imagem e semelhança. Para tal, centraremos a nossa investigação na perspetiva de dois importantes teólogos do século XX: Ioannis Zizioulas e Hans Urs von Balthasar representantes, respetivamente, daquilo que poderíamos designar como sendo a tradição teológica oriental, por um lado, e do pensamento teológico ocidental, por outro. A perspetiva dos autores escolhidos será abordada não de uma forma extensiva, mas de forma sintética, sem com isso sacrificar a exigência requerida e a profundidade teológica esperada, como aliás o aconselha a natureza de um trabalho de dissertação, tendo por guia orientadora apenas uma obra de cada um dos dois autores, uma vez que, dada a amplitude do conjunto das suas obras e a densidade do seu pensamento, uma análise criteriosa ultrapassaria o âmbito do nosso labor.

Posto isto, dividiremos este segundo capítulo em duas grandes partes, sendo que a primeira terá como protagonista o teólogo ortodoxo Ioannis Zizioulas e a sua perspetiva em torno da alteridade humana iluminada pela categoria «comunhão», ambas conjugadas num horizonte eminentemente trinitário, a partir da sua obra *Communion and Otherness (Alteridade e Comunhão, 2006)*⁷⁸; e a segunda, que terá como base o pensamento de Hans Urs von Balthasar, cuja proposta radica na determinação cristológica da pessoa, feita em Cristo um «tu»

⁷⁸ Cf. Ioannis Zizioulas, *Comunión y Alteridad. Persona e Iglesia* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009).

para Deus, chamada a participar do seu *ser-para-os-outros* absolutamente pascal, fundamentalmente a partir do volume III da sua obra *Theodramatik* (*Teodramática*, 1978)⁷⁹.

2.1. A pessoa na síntese de Ioannis Zizioulas: comunhão na alteridade e alteridade na comunhão

Para a justa compreensão da alteridade enquanto orientada para a comunhão e a comunhão como forma consumada da alteridade é imprescindível atender, antes de mais, à clarificação de conceitos, proposta por Ioannis Zizioulas como verdadeiro pressuposto sem o qual não é possível compreender o homem à luz de Deus. Tal clarificação concentra-se no termo «pessoa» e na sua fundamental compreensão relacional, em contraposição com a comum associação à ideia de «indivíduo».⁸⁰

Efetivamente, «pessoa» e «indivíduo», para o nosso autor, não são exatamente sinónimos. Aliás, bem pelo contrário, são dois conceitos que caracterizam realidades substancialmente diferentes. Quando se diz «pessoa», na verdade, pretende-se aludir a algo que ultrapassa o âmbito do que comumente se concebe por «personalidade», isto é, um entendimento do homem enquanto soma de determinadas características ou faculdades psíquicas, nas quais reside o seu código psicossomático que, por sua vez, constitui o núcleo distintivo do indivíduo e a sua elementar singularidade em relação aos próprios congéneres. Estamos, portanto, no domínio do «indivíduo».

Na sedimentação desta perspetiva em torno do conceito de pessoa — perspetiva, aliás, marcadamente ocidental —, muito se deve ao contexto histórico em que se destacam os contributos de autores como Santo Agostinho e Boécio, justamente dois «pais» do pensamento e da tradição filosófica e teológica ocidental.⁸¹ Como, aliás, sintetiza Zizioulas:

⁷⁹ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática. 3. Las personas del drama: El hombre en Cristo* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1993).

⁸⁰ Cf. Zizioulas, *Comunión y Alteridad. Persona e Iglesia*, 215-223; 259-296.

⁸¹ Seguindo a linguagem aristotélica, Boécio, no seu escrito: *Contra Eutychen et Nestorium*, define a pessoa como «*naturae rationalis individua substantia*» (Boécio. *Escritos [Opuscula Sacra]*, trad. Juvenal Sevia Filho [São Paulo: Martins Fontes, 2005], 170), no contexto das discussões contra a doutrina monofisista de Eutiques e Nestório em torno da pessoa de Cristo. A sua definição de pessoa enquanto individualidade racional acabará por exercer grande impacto no debate teológico-filosófico subsequente, tendo vindo a ser assumida e aprofundada por Tomás de Aquino, pelo que ganhará grande amplitude no sistema tomista e escolástico. Para um adentramento à definição de pessoa proposta por

Com a ajuda do encontro fecundo entre as percepções boeciana e agustiniana do homem, a nossa filosofia e cultura ocidentais deram à luz um conceito de homem mediante a combinação de duas componentes básicas: *individualidade racional*, por um lado, e *experiência e consciência psicológica*, por outro. Tomando como ponto de partida esta combinação, o pensamento ocidental chegou a conceber a pessoa como indivíduo e/ou personalidade, isto é, como entidade dotada de qualidades intelectuais, psicológicas e morais organizadas em torno do eixo da consciência. A característica distintiva do homem passou a identificar-se com a sua habilidade para ser consciente de si mesmo e dos outros e, portanto, para ser *si mesmo autónomo* com intenções, que pensa, decide e produz resultados.⁸²

De facto, é notável no desenrolar da tradição intelectual ocidental a tendência para entender o homem sob o ponto de vista eminentemente aristotélico da racionalidade, que adquire a proeminência na hora de refletir sobre a velha questão em torno da definição do homem. Na base estão os contributos de Agostinho e de Boécio e ainda de Tomás de Aquino, em cujo sistema antropológico-teológico o homem surge como uma substância possuidora de determinadas potências, como *individuum* definido pelas suas capacidades intelectuais que, por sua vez, determinam a sua *substantia*.⁸³

Ora, sucede que o domínio da «pessoa», de acordo com o pensamento de Zizioulas, é apresentado sob uma outra perspetiva, nomeadamente, enquanto categoria relacional, diferente,

Boécio, cf. Maurice Nedoncelle, «Les Variations de Boèce sur la personne», *Revue des sciences religieuses* 29, n. 3 (1955): 201-238, <https://doi.org/10.3406/rscir.1955.2081>; cf. Ángel Pérez, «El concepto trinitario de persona», *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica* 87, n. 340 (2012): 14-18, acedido a 20 de abril de 2024, <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/7740>. Por sua vez, Santo Agostinho contribuirá para a questão da definição da pessoa mais direta ou indiretamente a partir do conjunto vastíssimo da obra que nos legou, ficando clara a ênfase na dimensão da consciência psicológica mais concretamente nas suas *Confissões* (cf. Santo Agostinho, *Confissões* [Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2021]. Aqui, vemos não só uma autobiografia, mas também uma séria reflexão teológico-filosófica em torno da natureza mesma do que é ser pessoa, nomeadamente, pelo destaque que dá ao tema da memória como lugar essencial da descoberta da identidade pessoal e à dimensão da introspeção e do autoconhecimento enquanto consciência de si e espaço interno de relação com Deus, que se insinua no íntimo do seu coração ou, dito de outra maneira, da sua consciência. Cf. Santo Agostinho, 493-495: «Tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei! E eis que estavas dentro de mim e eu fora [*“et ecce eras et ego foris”*], e aí te procurava sem beleza, precipitava-me nessas coisas belas que tu fizeste. Tu estavas comigo e eu não estava contigo.»

⁸² Zizioulas, *Comunión y Alteridad. Persona e Iglesia*, 264-265.

⁸³ A antropologia de S. Tomás de Aquino encontra o seu desenvolvimento tematizado, ainda que não de forma exclusiva, na Primeira Parte da sua obra maior, a *Suma de Teologia* (*Summa Theologiae*). Como concretização do que acima fizemos notar, remetemos a título indicativo para as questões 77-79, onde se abordam as temáticas em torno da questão das potências da alma, tais como o lugar da consciência, do intelecto, da memória, da razão na definição do humano, cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica, I*, q. 77-79.

portanto, daquela preconizada pelo termo «indivíduo».⁸⁴ Segundo o teólogo grego, a «pessoa» deve ser entendida não tanto a partir de determinadas coordenadas anímicas ou a partir do âmbito do «ter» ou do «possuir» determinadas faculdades, mas antes a partir do horizonte do «ser», concretamente, do *ser-para-além-de-si*. Vejamos o que diz o autor:

A dimensão pessoal do homem não deveria entender-se em termos de «personalidade», ou seja, como se tratasse de um complexo de qualidades naturais, psicológicas ou morais que, de alguma maneira, o *individuum* humano «possui» ou «contém». Pelo contrário, ser pessoa difere, basicamente, de ser um indivíduo ou «personalidade», em que a pessoa é concebida em si mesma como entidade estática e não *em relação com*. Assim, pois, a pessoa supõe a «abertura do ser», melhor, o *ek-stasis* do ser, o mesmo é dizer, um movimento até à comunhão, que transcende os limites do «eu» e conduz até à *liberdade*.⁸⁵

Esta «inclinação original» para a comunhão — ou, como acima se diz, este «movimento até à comunhão» — é o que distingue a humana criatura marcada profundamente pelo seu Criador, que outra coisa não é senão um «mistério de comunhão», o mesmo é dizer, de «relação», um Deus Trindade: um só Deus em Três Pessoas. Na verdade, o *Deus-Comunhão* é o *Deus-Criador* do género humano, plasmado à sua imagem e semelhança. Veja-se o que diz o nosso autor:

A palavra *Dei* em dita expressão [*imago Dei*], não aponta para uma visão deísta de Deus, mas antes trinitária: o próprio homem pode viver o acontecimento de comunhão que se realiza na vida divina e fazê-lo juntamente com a criação inteira e para ela; de facto, o homem foi criado como *imago Trinitatis*, o que lhe é possível devido à sua possibilidade de ser pessoa.⁸⁶

Portanto, como não considerar o homem também ele um mistério de comunhão? Bem diferente, porém, é o plano do «indivíduo», em que o sujeito se diferencia não pela comunhão — na qual se concretiza a sua radical pessoalidade —, mas pura e simplesmente pela contraposição

⁸⁴ Com isto não se pretende de maneira nenhuma subscrever uma certa cisão entre «indivíduo» e «comunidade», pois que qualquer dinâmica de comunhão autenticamente cristã e, como tal, profundamente humana, apesar de ser mais do que o simples somatório de indivíduos, não dispensa as coordenadas pessoais de cada um, antes pelo contrário, supõe-nas absolutamente; tão pouco se pretende cair em qualquer tipo de desvalorização ou atenuação do precioso contributo antropológico vindo do sistema clássico aristotélico, ou a importância que tiveram as definições propostas por S. Tomás e Santo Agostinho e que foram — e continuam a sê-lo até aos nossos dias — os pilares da tradição filosófica e humanística da nossa civilização ocidental.

⁸⁵ Zizioulas, *Comunión y Alteridad. Persona e Iglesia*, 267.

⁸⁶ Cf. Zizioulas, 312.

relativamente aos demais.⁸⁷ Não obstante, é de se destacar que com a necessária distinção que faz, Zizioulas não pretende anular a individualidade própria de que todo o homem é dotado. Na verdade, contrapondo o pensamento platónico com a inovação cristã nesta matéria, afirma:

No pensamento platónico a pessoa é um conceito que resulta ontologicamente impossível, porque a alma, que assegura a continuidade do homem, não está unida permanentemente com o homem concreto, «individual»: vive eternamente, mas pode ser unida a outro corpo concreto e pode constituir outra «individualidade».⁸⁸

De qualquer forma, tal movimento do ser para além de si determina o «carácter extático da pessoa», em torno do qual se desenvolve o núcleo da proposta antropológica de Zizioulas, isto é, o entendimento da pessoa enquanto *ékstasis*⁸⁹ de si própria, quer dizer, a pessoa enquanto transcendente a si mesma, para além dos limites do próprio «eu», tendo em conta que tal deve ser entendido mais em termos essenciais do que meramente acidentais. Trata-se, aliás, de uma questão ontológica, referente a algo que é constitutivo do ser, indissociável disso que faz com que determinado ser particular seja ele mesmo e seja em absoluto, não se tratando, portanto, de algo que simplesmente se tem ou se possui podendo não se ter ou não se possuir.

⁸⁷ «La imposibilidad del ser personal humano para ser extático respecto a lo que se encuentra fuera de la creación y, por tanto, para unir la naturaleza en dicho ser personal, conduce a la fragmentación de la naturaleza y de ahí a una individualización de los seres: cada ser adquiere su identidad no mediante la diferenciación hipostática que brota de la comunión, sino a través de su afirmación en contraste y oposición a los otros seres. La diferencia se convierte en división y la persona en individuo, esto es, en una entidad afirmada más mediante el contraste que por medio de la comunión con el resto de entidades. Así pues, “el otro” se convierte en contraste existencial respecto del “yo”, “mi infierno” y “mi pecado original” (Sartre)» (Zizioulas, 287-288).

⁸⁸ Ioannis Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003), 42. Sobre a continuidade e descontinuidade de Zizioulas com o pensamento filosófico helenista, concretamente no que toca à pessoalidade ou «a-pessoalidade» no sistema platónico, cf. Alexandre Palma, «O homem, pessoa em Cristo. Da Trindade à antropologia na teologia de Ioannis Zizioulas» (Lisboa: Faculdade de Teologia, 2008), 19-22.

⁸⁹ O termo surge originalmente com os Padres gregos, especialmente desenvolvido com Dionísio, o Areopagita (cf. Pseudo-Dionísio, o Areopagita, *Divinis Nominibus*, PG 3, 712AB) e Máximo, o Confessor (cf. Máximo, o Confessor, *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 2A-300B), em cuja teologia se inspirara Ioannis Zizioulas que, acerca do tema, refere-se também à reflexão de Christos Yannaras. Para um maior aprofundamento, cf. Christos Yannaras, *Relational Ontology* (Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 2011); cf. Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, 58 (nota de rodapé 41); cf. Zizioulas, *Comunión y Alteridad. Persona e Iglesia*, 267-297.

2.1.1. Pessoa e indivíduo, o elogio de uma antítese

Quando nos referimos ao homem preferindo o substantivo «pessoa» a «indivíduo» estamos a evocar um outro conceito, fruto dos debates trinitários do século IV, que surge para dizer, em Deus, a diversidade na unidade. Falamos do conceito de *hypóstais* («pessoa»)⁹⁰, pelo qual se diz da Trindade ser Um só Deus em Três Pessoas. Ainda que durante muito tempo *hypóstasis* fosse correntemente associado ao vocábulo grego *ousía* («substância»), a partir do século IV, sensivelmente, é notável uma desvinculação cada vez maior em grande parte levada a cabo pelos Padres Capadócijs, pelo que se assistiu à aproximação do termo grego *hypóstasis* à significação do vocábulo latino *persona*. De facto,

O encontro dos termos ὑπόστασις e *persona*, promovido neste período, sanou as insuficiências de ambos para expressar o monoteísmo trinitário. Se o primeiro tinha um peso ontológico excessivo para os efeitos desejados, a sua identificação com *persona* matizou o seu teor individualista. E se o segundo carecia de alcance ontológico, encontrou-o na sua conciliação com o termo ὑπόστασις.⁹¹

Não quer isto dizer que *hypóstais* tenha ficado desprovido da sua densidade ontológica, porquanto as transformações terminológicas não pretendem qualquer tipo de dissociação do

⁹⁰ Mais à frente neste segundo capítulo abordaremos de forma mais detalhada as implicações do conceito de *hypóstasis* e consequentemente o impacto da ontologia trinitária para uma ontologia relacional humana. Contudo, remetemos desde já para a síntese acerca da evolução histórica do termo que encontramos numa das principais obras de Zizioulas, *O ser eclesial* (o original inglês: *Beeing as communion. Studies in Personhood and the Church*), por nós já citada. Aí esclarece-se que: «*Lo significativo es que esta historia [a história das discussões em torno do conceito e do seu conteúdo ontológico] incluye un hito filosófico, una revolución en la filosofía griega. Esta revolución se expresa históricamente mediante una identificación: la identificación de la “hipóstasis” con la “persona” [...]. En la filosofía griega el termino “hipóstasis” nunca tuvo relación alguna con el término “persona”. Como hemos visto, “persona” jamás habría sido visto por los griegos como expresión de la esencia del hombre, mientras que el término “hipóstasis” estaba ya fuertemente unido al término “sustancia” y terminó por ser totalmente identificado con él. Es precisamente esta identificación de sustancia e hipóstasis, tan ampliamente difundida en el pensamiento cristiano de los primeros siglos, la que creó todas las dificultades y discusiones en torno a la Santísima Trinidad en el siglo IV. Para nuestro tema es importante notar que el término “persona”, que ya había sido usado en occidente desde la época de Tertuliano en relación con la doctrina de la Santísima Trinidad (una substantia, tres personae), no fue aceptado en oriente precisamente porque el término “persona” carecía de contenido ontológico y conducía hacia el sabelianismo (la manifestación de Dios en tres “papeles”) [...]. Además, podría haber sido interpretado como tres dioses si se hubiese aceptado la entonces común identificación entre hipóstasis y sustancia. Así, era preciso encontrar una expresión que permitiera a la teología evitar el sabelianismo, es decir, que diera un contenido ontológico a cada persona de la Santísima Trinidad, sin poner en peligro los principios bíblicos: el monoteísmo y la absoluta independencia ontológica de Dios respecto al mundo. A partir de este proyecto surgió la identificación de hipóstasis y persona» (Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, 50-51).*

⁹¹ Palma, «O homem, pessoa em Cristo. Da Trindade à antropologia na teologia de Ioannis Zizioulas», 28.

conceito em relação ao conjunto da ontologia a que, até então, pertencia. Antes pelo contrário, conservam-na manifestamente. Por conseguinte, dizer que o Homem é pessoa, com tudo o que isso implica, só é possível tendo como termo de referência a *hypóstasis* em Deus, o que imprime ao ser humano a ontológica condição relacional, como o é o ser de Deus. Senão vejamos:

Se a noção de *hypóstasis*, no sentido de «pessoa», aponta para aquilo que faz com que um ser seja ele mesmo, encontramos-nos perante uma verdadeira revolução frente à ontologia grega e, especialmente, aristotélica. Porque a identificação da *hypóstasis* com o pessoal e não com a *ousía* supõe que a questão ontológica não encontre resposta apontando para uma «auto-existência», para um ser determinado pelos seus próprios limites, mas para um ser que, na sua *ékstasis*, ultrapassa os seus ditos limites num movimento de comunhão. Por isso, pode fazer-se uma afirmação ontológica decisiva: aquilo que é, é aquilo que só pode ser *em si*, que possui a sua própria *hypóstasis*. Pois bem, tendo em conta que a *hypóstasis* identifica-se com o pessoal e não com o substancial, não é na sua «auto-existência», mas mediante a *comunhão*, que tal ser é *em si* e, portanto, *em absoluto*. Assim, pois, a comunhão não ameaça a particularidade pessoal; é constitutiva desta.⁹²

Ora, daqui se depreende que a mais elementar dignidade humana e a sua plena realização dependem, absolutamente, de uma existência relacional, destinada a consumir-se na comunhão,⁹³ pois que o Deus de que o homem é imagem e semelhança é um Deus pessoal, um Deus-Comunhão de Três Pessoas, revelado por Jesus (e em Jesus) de modo «pessoal». Uma boa síntese deste aspeto concreto do pensamento do teólogo grego em torno aos conceitos de «pessoa» e «indivíduo» é aquela que encontramos em Dario Chiapetti, de que agora fazemos eco:

Zizioulas, em relação ao problema da existência humana, começa por distinguir duas abordagens filosóficas possíveis. De acordo com a abordagem substancialista, o homem é um indivíduo, ou seja, um ser considerado como uma substância auto-subsistente, dotado de uma capacidade de avaliar, controlar e dominar a realidade. De acordo com a abordagem personalista, o homem é uma pessoa, ou seja, um ser constituído em relação a outro, dotado de uma capacidade criativa, que consiste na liberdade ontológica, isto é, no exercício da faculdade de imprimir na realidade criada um modo de existência pessoal e, portanto, relacional. Em particular, o homem é pessoa na medida em que é hipostatizado (particularidade única) e

⁹² Zizioulas, *Comunión y Alteridad. Persona e Iglesia*, 269.

⁹³ Cf. Zizioulas, 268-270.

extático (movimento de comunhão em direção ao outro). A dimensão extática deve então ser entendida dentro de um processo de derivação pessoal-causal que constitui ontologicamente a pessoa em relação, tanto à causa como a todos os outros seres que possuem a mesma natureza, de modo que se pode falar da pessoa como uma apresentação, um modo de ser, da natureza na sua totalidade, e neste sentido uma plenitude hipostática.⁹⁴

Portanto, ser pessoa é ser em relação, e compreendida a pessoa de Cristo como pessoa relacional, entendemos o que significa: «E a Palavra fez-se carne: estabeleceu a tenda entre nós» (Jo 1, 14)⁹⁵. De facto, no movimento *kenótico* da segunda Pessoa da Trindade, encontramos a síntese de uma verdadeira antropologia relacional, pois N'Ele vemos levado até às últimas consequências o que significa ser pessoa e *viver-para-lá-de-si*, vivendo como quem morre e morrendo como quem vive. Consequentemente, o modelo da *pró-existência*⁹⁶ de Cristo é o único paradigma do humano e a plena manifestação do amor de Deus. Neste plano, o amor já não é mais apenas uma questão moral ou ideológica, mas torna-se, terminantemente, uma questão ontológica.⁹⁷ A este propósito escreve Ioannis Zizioulas:

O amor não é uma emanção ou “propriedade” da substância de Deus [...] mas é constitutivo da sua substância, ou seja, é aquilo que faz de Deus o que ele é, o Deus único. Assim, o amor deixa de ser uma propriedade qualificativa — ou seja, secundária — do ser e torna-se o predicado ontológico supremo. O amor, como modo de existência de Deus, “hipostatista” a Deus, constitui o seu ser [...]. Tudo isto significa que a pessoalidade coloca a existência humana perante o seguinte dilema: ou a liberdade como amor ou a liberdade como negação».⁹⁸

Na verdade, é neste horizonte fundamental que se entende, inclusive, o projeto salvífico de Deus para a Humanidade e a obra da salvação operada em Cristo Jesus, descrito pelo nosso autor nos seguintes termos: «o objetivo da salvação é que a vida pessoal [relacional] que existe em Deus se dê, também, ao nível da existência humana. Portanto, a salvação

⁹⁴ Dario Chiapetti, «Il Padre, la libertà di Dio. Una lettura (sintetica) della riflessione di Ioannis Zizioulas», *Vivens Homo. Revista di Teologia e Scienze Religiose* 32, n. 1 (Bolonha: Centro Editoriale Dehoniano, 2021): 173-174.

⁹⁵ Para esta citação recorreremos à edição *ad experimentum* da mais recente tradução em curso da Sagrada Escritura, promovida pela Conferência Episcopal Portuguesa: cf. Conferência Episcopal Portuguesa, *Bíblia. Os Quatro Evangelhos e os Salmos* (Lisboa: Progresso e Vida – Gráfica Almondina, 2019).

⁹⁶ Mais à frente neste capítulo aprofundaremos melhor o conceito, sobretudo a leitura que lhe dá Balthasar e as consequências cristológico-antropológicas que daí retira.

⁹⁷ Cf. Zizioulas, *Comunión y Alteridad. Persona e Iglesia*, 116-117.

⁹⁸ Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, 60.

identifica-se com a realização da personalidade [relacionalidade] no Homem»⁹⁹. A partir daqui, compreende-se claramente o entendimento *zizioulano* da salvação como deificação (*théosis*)¹⁰⁰ — o mesmo é dizer, participação na vida divina — que, a seu ver, significa «pessoalização».¹⁰¹ É em Cristo e por Cristo que o homem é feito «pessoa» ou, como diria o nosso autor, é por Ele que o homem é *hipostatizado*. Aliás, a bom rigor, temos de concordar com Constantinos Agoras, estudioso de Zizioulas, quando diz que «[Cristo é] não um indivíduo, mas a única verdadeira pessoa da história humana»¹⁰².

Com efeito, é certo que aproximar o conceito de deificação à ideia de «ser da substância divina» é deveras perigoso e é enveredar por um caminho sinuoso no que toca à verdade do que significa ser homem, daí que o caminho seguro seja o de compreendê-lo não em termos substancialistas, mas na ordem do «modo de ser» de Deus, isto é, da personalidade, tal como o houveram feito os Padres Capadócijs e a partir deles, o próprio Zizioulas. Para tal, veja-se o que ajustadamente estabelece George Florowsky, mestre de Zizioulas: «prestar-se-ia a muita confusão se pensássemos [a deificação] em categorias “ontológicas”. É certo: o homem, simplesmente, não pode “chegar a ser Deus”. Mas os Padres pensavam em conceitos “pessoais”, e aqui tratava-se do mistério de uma comunhão pessoal»¹⁰³.

No fundo, a ideia de base que procurámos desenvolver neste ponto, em torno da distinção entre «pessoa» e «indivíduo» e da prevalência do primeiro em detrimento do segundo na hora de dizer o humano, pode resumir-se num adágio que vamos buscar a *O ser eclesial* e que traduz uma viragem necessária (do «indivíduo» à «pessoa»): «a distância entre indivíduos converte-se em comunhão de pessoas»¹⁰⁴.

⁹⁹ Zizioulas, 63.

¹⁰⁰ A respeito da *théosis*, veja-se a salvaguarda feita pelo teólogo grego em torno da relação entre alteridade e ser de Cristo no âmbito da sua reflexão sobre o «ser outro», para uma ontologia da alteridade: «*La idea de theosis no implica la disolución de la creación en la naturaleza divina, ni por tanto la pérdida de su alteridad*» (Zizioulas, *Comunión y Alteridad. Persona e Iglesia*, 54-56).

¹⁰¹ «[a deificação] *significa participación no en la naturaleza o sustancia de Dios, sino en su existencia personal*» (Zizioulas, 63).

¹⁰² Constantinos Agoras, «L’Anthropologie Théologique de Jean Zizioulas. Un bref aperçu», *Contacts. Revue Orthodoxe de théologie et de spiritualité* 41, n. 145 (1989): 15, acedido a 16 de maio de 2024, <https://www.docdroid.net/upggd2t/constantin-agoras-anthropologie-theologique-de-jean-zizioulas-pdf>.

¹⁰³ George Florowsky, «St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers», em *Collected Works I*, ed. George Florowsky, (Belmont: Notable & Academic Books, 1972), 115.

¹⁰⁴ Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, 307.

2.1.2. *Diaphorá vs diaíresis: para uma aproximação à noção de alteridade*

Depois de termos versado sobre o que significa ser pessoa — a partir das considerações de Ioannis Zizioulas —, olhamos agora para o que significa ser outro, dois momentos que não só se referem mutuamente, como, além do mais, surgem interdependentemente, à maneira de dois verdadeiros pilares nos quais se deve assentar toda e qualquer antropologia relacional, o mesmo é dizer, toda e qualquer antropologia de comunhão.¹⁰⁵ Deste modo, se no ponto anterior a reflexão surgia a partir da diferenciação entre «pessoa» e «indivíduo», tendo como chave de leitura a ideia de comunhão, desta feita, a reflexão surge a partir da distinção entre «diferença» e «divisão», tendo como chave de leitura a ideia de alteridade.

Efetivamente, *diaphorá* (διαφορά) — «diferença» — e *diaíresis* (διαίρεσις) — «divisão» —, apesar das semelhanças etimológicas, não se referem a uma mesma realidade, antes pelo contrário. Apelando ao sentido que lhes dá Máximo, o Confessor,¹⁰⁶ Zizioulas esclarece que se, por um lado, a «diferença» é boa em si, a «divisão», por outro lado, é a perversão da diferença, aparecendo como seu oposto. Desta forma:

Quando a diferença se transforma em divisão, a comunhão converte-se num mero pacto para a coexistência pacífica. Essa comunhão perdura enquanto permanecem os interesses mútuos que a sustentam; torna-se facilmente em conflito e confrontação quando esses ditos interesses desaparecem [...] A *διαφορά* (diferença) deve perdurar, porque é boa. Pelo contrário, a *διαίρεσις* (divisão) constitui uma perversão da *διαφορά*, e é negativa.¹⁰⁷

Ora, a diferença autêntica é, bem pelo contrário, geradora de comunhão, pois que, bem vistas as coisas, nenhuma pessoa é diferente a menos que esteja relacionada e, à relação na sua melhor versão dá-se o nome de «comunhão».¹⁰⁸ Portanto, a bom rigor, a diferença é a própria

¹⁰⁵ Cf. Zizioulas, *Comunión y Alteridad. Persona e Iglesia*, 27-50.

¹⁰⁶ O Sentido que lhes dá Máximo o Confessor é um sentido cósmico: «*Si la confusión entre diferencia y división fuese tan sólo un problema moral, la ética se bastaría para solucionarlo. Pero no lo es. Máximo el Confesor indentificó esto como un problema de dimensiones no tanto universales cuanto cósmicas. Todo el cosmos se halla dividido a causa de la diferencia, y cada una de sus partes es distinta de acuerdo com las divisiones establecidas entre ellas. Esto hace que el problema de la comunión y alteridad sea un asunto orgánicamente vinculado con el problema de la muerte. La muerte existe porque comunión y alteridad no son coincidentes en el seno de la creación. Seres diferentes se convierten en seres distantes: en tanto la diferencia se vuelve división, la distinción se convierte a su vez en distancia*» (Zizioulas, 15).

¹⁰⁷ Zizioulas, 15.

¹⁰⁸ Cf. Zizioulas, 209-223.

condição de possibilidade da alteridade, que aparece como constitutiva da comunhão.¹⁰⁹ Zizioulas afirma-o nestes termos: «se a alteridade desaparece, sinceramente, tudo o que existe deixa de ser. A Teologia cristã não pode albergar qualquer forma de totalitarismo ontológico. Toda a comunhão deve supor a alteridade como ingrediente primeiríssimo e constitutivo.»¹¹⁰ Se, em Deus, vemos que a alteridade é absoluta como é absoluta a comunhão¹¹¹ — pois as Três Pessoas da Trindade são absolutamente diferentes entre si e, ao mesmo tempo, unidas sem divisão nem confusão —¹¹², com o género humano a experiência da alteridade não será diferente.¹¹³

Portanto, a diferença, aqui, não se trata simplesmente de uma distinção ou diferenciação de cariz ético-moral ou psicológico, trata-se antes de «alteridade», e da alteridade enquanto categoria ontológica primária. Estamos, por conseguinte, no campo da ontologia. Quer isto dizer que o «outro» enquanto tal não se define tanto pelas características que possa

¹⁰⁹ Sobre o lugar da diferença no debate acerca da comunhão, cf. Julián Ces, «La persona: alteridad y comunión. Perspectivas trinitaria, antropológica y eclesiológica en la teología de Ioannis D. Zizioulas» (Buenos Aires: Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica Argentina, 2016), 6,

acedido a 20 de maio de 2024,

<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/persona-alteridad-comunion-zizioulas.pdf>: «*las diferencias entre las personas no implican un rasgo negativo que llevan a la división, sino todo lo contrario: un aporte positivo y peculiar que posibilita la verdadera comunión. Sin diversidad solo hay uniformidad. En los pequeños o grandes mundos donde el hombre transcurre sus días el aporte que nos ofrece el teólogo griego [Ioannis Zizioulas] puede ayudar a descubrir la importancia de lo diverso como una riqueza y no simplemente para aprender a convivir con ello, como si fuera una realidad a tolerar*».

¹¹⁰ Zizioulas, *Comunión y Alteridad. Persona e Iglesia*, 25.

¹¹¹ «Deus não é, lógica ou ontologicamente falando, primeiro unidade e depois pluralidade; é um sendo plural» (Zizioulas, 25).

¹¹² Aludimos aqui aos advérbios de Calcedónia (451), que se referem à coexistência das duas naturezas na pessoa de Cristo e que refletem de forma tão clara o dinamismo trinitário em Deus, verdadeiro paradigma da relação entre alteridade e comunhão, entre diversidade e unidade. Veja-se como formula o Concílio: «um só e o mesmo Cristo, Filho, Senhor, unigênito, reconhecido em duas naturezas, sem confusão, sem mudança, sem divisão, sem separação, não sendo de modo algum anulada a diferença das naturezas por causa da união, mas, pelo contrário, salvaguardada a propriedade de cada uma das naturezas e concorrendo numa só pessoa e numa só hipóstase» (*DH*, 302). Para a citação do *Denzinger* tomámos a seguinte versão: Heinrich Denzinger e Peter Hünermann (Dir.), *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral* (São Paulo: Paulinas – Edições Loyola, 2007), citado com a abreviatura «*DH*»; «Cristo, como locus de salvación, no debería ser entendido como aquel que da lugar a una theosis donde Dios deja de ser totalmente outro respecto a la creación. Calcedonia salvaguarda la alteridad humana y divina insistiendo en que las dos naturalezas permanecen en Cristo siempre “sin confusión”. Así pues, la cristología defiende básicamente la alteridad» (Zizioulas, *Comunión y Alteridad. Persona e Iglesia*, 55).

¹¹³ Para uma abordagem mais aprofundada sobre as implicações dos advérbios de Calcedónia no sistema teológico de Zizioulas, veja-se o estudo do professor Alexandre Palma: «Ao recorrer a estes dois advérbios, que o Concílio de Calcedónia aplicou à pessoa de Jesus Cristo, Zizioulas afirma a introdução do criado na esfera da vida eterna, pela derrota da morte. É a transferência, consumada em Cristo, de todo o género humano para o modo de existência pessoal [...]. Só Cristo une “sem divisão”, mas “sem confusão”, a humanidade e a divindade. Este é o fundamento da unicidade da pessoalização do homem em Cristo, que assim se pode, em sentido próprio, chamar cristificação» (Palma, «O homem, pessoa em Cristo. Da Trindade à antropologia na teologia de Ioannis Zizioulas», 51).

ou não ter, mas fundamentalmente, pelo facto de ser, e ser «si mesmo». Aliás, talvez seja justamente a partir daqui que se encontrará o valor axial da alteridade enquanto geradora de humanidade, na edificação de uma sociedade alicerçada menos no princípio do «eu» e mais no princípio do «tu» e do «nós», conforme a proposta de um dos comentadores de Zizioulas:

A pedagogia da alteridade como potencial humanizador e eixo vertebral da comunhão é fundamental para a educação atual; mostra como a construção de uma nova humanidade implica todo um conjunto de alternativas, tais como: a cultura do encontro, a sensibilidade para com o outro nas suas experiências, uma racionalidade comunicativa, o dinamismo para descobrir o sentido da vida e torná-lo possível nas ações, uma série de atitudes solidárias e comunitárias para tornar possível a vida e a dignidade humana.¹¹⁴

Posto isto, destacamos três pontos que caracterizam a alteridade a partir das linhas orientadoras do pensamento de Zizioulas, na sua obra *Comunhão e Alteridade*. O primeiro deles prende-se com a dimensão constitutiva da alteridade, ou seja, com a sua compreensão enquanto elemento fundamental da identidade humana;¹¹⁵ o segundo, por seu turno, refere-se à origem mesma da alteridade, isto é, o próprio Deus;¹¹⁶ e, finalmente, um terceiro decorrente dos dois anteriores, em que se destaca a vivência da alteridade como condição de possibilidade da realização da pessoa enquanto ser em relação, concretamente na dimensão recíproca que ela carrega, isto é, a necessária resposta por parte do sujeito.¹¹⁷

Em primeiro lugar, a alteridade como constitutiva da pessoa humana. Efetivamente, o próprio homem é constituído «outro». Se regressarmos às belíssimas páginas do *Génesis*, depressa nos aperceberemos de um pormenor absolutamente decisivo. Se aos outros seres Deus cria-os separando-as por famílias de espécies distintas entre si — «Deus fez os animais ferozes, segundo as suas espécies, os animais domésticos, segundo as suas espécies, e todos os répteis da terra, segundo as suas espécies» (Gn 1, 25) — sem se lhes dirigir diretamente a elas, com o ser humano é diferente.

O homem é a única criatura a quem Deus se dirige em discurso direto, estabelecendo com ele um diálogo pessoal. Pois bem, o que daqui se depreende é que fomos feitos

¹¹⁴ Elibien Joseph, «La comunión como centro de la vida cristiana: a partir de las relaciones humanas en la teología de Ioannis Zizioulas» (Bogotá: Faculdade de Teologia da Pontificia Universidade Javeriana, 2019), 10, acedido a 19 de julho de 2024, <http://hdl.handle.net/10554/46041>.

¹¹⁵ Cf. Zizioulas, *Comunión y Alteridad. Persona e Iglesia*, 57-60.

¹¹⁶ Cf. Zizioulas, 60-62.

¹¹⁷ Cf. Zizioulas, 62.

companheiros do Criador, seus interlocutores, destinados à alteridade e à comunhão. O homem é chamado à alteridade a partir de fora, recebendo como dom uma existência intrinsecamente relacional e ontologicamente constitutiva da sua própria identidade. Neste sentido, realça o bispo ortodoxo:

A inclinação do homem para a alteridade tem a sua origem no chamamento de Deus a Adão. Este chamamento supõe simultaneamente três coisas: *relação, liberdade e alteridade*, sendo todas elas interdependentes [...]. Mediante o chamamento, Adão é constituído como ser distinto de Deus e do resto da criação. Tal alteridade não é resultado de uma autoafirmação; é pura alteridade que não existe por si mesma, mas enquanto dom de Outro [...], o ser humano é singularizado não pela espécie, mas como companheiro de uma relação, como quem responde a um chamamento.¹¹⁸

Na verdade — e entramos no segundo ponto —, a origem da alteridade está no próprio Deus, que gera a partir de Si um absolutamente «outro», dotado de vontade, liberdade e capacidade racional, de quem espera uma resposta igualmente livre e racional, mas cujo sentido não se restringe apenas ao âmbito, digamos, meramente moral mas, acima de tudo, a um sentido ontológico, como se a todo o homem Deus dissesse: «Quero que tu sejas» («*Volo ut sis*»)¹¹⁹. Ontem como hoje, o Criador dirige-nos a mesma pergunta feita a *Adam* (אָדָם), o primeiro homem: «Onde estás?» (Gn 3, 9), e constitui-nos como um «tu», dotado de identidade própria, distinto de Si e das suas demais criaturas. Está assim inaugurado na história o modo, o «como» da existência humana: a relação. É assim que se compreende que: «a consideração do homem como um ser singular da criação a partir do chamamento que Deus lhe dirige torna possível que possamos distingui-lo dos animais, não a partir do ponto de vista genético, mas pelo modo como se *relaciona* com Deus e com o resto da criação: a sua *liberdade*.»¹²⁰

Pois bem, daqui se depreende uma outra característica elementar da alteridade. Efetivamente, se somos constituídos «outros» por dom de Alguém que está necessariamente primeiro e de quem nos vem o ser, então quer dizer que da resposta a esse Ser entendido como causa depende a realização da nossa própria condição relacional. Digamos que enquanto seres dialógicos concretizamo-nos, do ponto de vista ontológico, na medida em que fazemos da nossa

¹¹⁸ Zizioulas, 60.

¹¹⁹ Esta expressão — na íntegra: «*Amo: volo ut sis*» («Amo: quero que tu sejas») — é atribuída a Sto. Agostinho por Heidegger numa das suas cartas a Hannah Arendt, cf. Tomáš Halík, *Quero que tu sejas! Podemos acreditar no Deus do amor?* (Lisboa: Paulinas Editora, 2016).

¹²⁰ Zizioulas, *Comunión y Alteridad. Persona e Iglesia*, 61.

liberdade uma resposta. Zizioulas vai mais longe apresentando a liberdade como a característica elementar disso que é ser pessoa, em estreita vinculação com a alteridade, a ponto de condensar toda a profundidade do termo «pessoa» na palavra «liberdade»:

A pessoa é liberdade. Tanto no seu significado antropológico como teológico, a pessoa é inconcebível sem liberdade; a liberdade de ser outro. Prefiro dizer «outro» em vez de «diferente», porque diferente pode entender-se não em sentido qualitativo (inteligente, santo, charmoso, etc.), o que não se refere ao que a pessoa é. Devemos recordar o facto de que em Deus toda a qualidade é comum às três pessoas. Ser pessoa não só supõe a liberdade de possuir diversas qualidades, mas antes de tudo, a liberdade de ser sinceramente si próprio. Tal supõe que uma pessoa não está sujeita a normas ou estereótipos; não pode ser classificada em categoria alguma; a pessoa é única em absoluto. Finalmente, podemos dizer que só a pessoa é livre em sentido verdadeiro [...] a sua liberdade não é liberdade *face ao* outro, mas *através do* outro. De maneira que a liberdade se identifica com o *amor*. Deus é amor porque é Trindade. Só podemos amar se formos pessoas, ou seja, se permitirmos ao outro ser verdadeiramente outro e entrar em comunhão connosco¹²¹

Quando nos fazemos resposta transformamos a nossa existência numa *pró-existência*,¹²² quer correspondendo ao apelo diário de Deus que de muitos modos e muitas maneiras se dirige aos que n'Ele esperam, quer respondendo ao imperativo ético que nos vem do confronto diário com o rosto do outro nosso semelhante, com quem diariamente nos entrecruzamos e que é para nós *con-vocação* diante da qual é impossível permanecer indiferente. Aliás, como enfatiza a *Gaudium et Spes* a propósito da vocação dialógica do homem:

A razão mais sublime da dignidade do homem consiste na sua vocação à união com Deus. É desde o começo da sua existência que o homem é convidado a dialogar com Deus: pois, se existe, é só porque, criado por Deus por amor, é por Ele constantemente conservado; nem

¹²¹ Zizioulas, 23-24.

¹²² «A Sagrada Escritura ensina que o homem foi criado “à imagem de Deus”, capaz de conhecer e amar o seu Criador, e por este constituído senhor de todas as criaturas terrenas, para as dominar e delas se servir, dando glória a Deus. “Que é, pois, o homem, para que dele te lembres? Ou o filho do homem, para que te preocupes com ele? Fizeste dele pouco menos que um anjo, coroando-o de glória e de esplendor. Estabeleceste-o sobre a obra das tuas mãos, tudo puseste sob os seus pés” (Sl 8, 5-7). Deus, porém, não criou o homem sozinho: desde o princípio criou-os “varão e mulher” (Gn 1, 27); e a sua união constitui a primeira forma de comunhão entre pessoas. Pois o homem, por sua própria natureza, é um ser social, que não pode viver nem desenvolver as suas qualidades sem entrar em relação com os outros. Como também lemos na Sagrada Escritura, Deus viu “todas as coisas que fizera, e eram excelentes” (Gn 1, 31)» (GS 12).

pode viver plenamente segundo a verdade, se não reconhecer livremente esse amor e se entregar ao seu Criador (GS 19).

2.1.3. O modo pessoal da existência trinitária: ser pessoa à luz do «como» de Deus

Ter diante dos olhos a Trindade tal como ela se nos apresenta na economia da salvação é a única via de acesso ao coração da questão acerca da definição do homem, não só no que diz respeito ao «porquê» da humana criatura — como indaga o salmista: «Quando contemplo os céus, obra das Vossas mãos, a lua e as estrelas que Vós fixastes; que é o homem, para Vos lembrardes dele, o Filho do homem, para dele cuidardes?» (Sl 8, 4-5) — mas também e, sobretudo, no que toca ao «como» da sua existência,¹²³ pois à luz da condição de imagem de Deus não há como não encontrar na Trindade a principal fonte de conhecimento do homem,¹²⁴ pois que a grande lição de Gn 1, 26¹²⁵ é que o homem «está chamado a existir do mesmo modo em que Deus existe»¹²⁶. Ora, diante deste horizonte, conclui então um dos comentadores de Zizioulas, Basilio Petrà, que:

Ser uma pessoa é fundamentalmente diferente de ser um indivíduo ou uma “personalidade”, na medida em que a pessoa não pode ser concebida em si mesma como uma entidade estática, mas apenas na medida em que é *relativa a (relates to)*. Assim, a personalidade implica a «abertura do ser» e, mais do que isso, o *ek-stasis* do ser, ou seja, um movimento em direção à comunhão (*a movement towards communion*) que leva à transcendência dos limites do «eu (*self*)» e, portanto, à liberdade (*freedom*). Ao mesmo tempo, e ao contrário da parcialidade do indivíduo, sujeito à adição e à combinação, a pessoa, no seu carácter extático, revela o seu ser de forma *católica*, isto é, integral e indivisa, pelo que, no seu ser extático, torna-se *hipostática*, isto é, portadora da sua natureza na sua totalidade. *Ekstasis* e *hypostasis*

¹²³ Cf. Zizioulas, *Comunión y Alteridad. Persona e Iglesia*, 197-214.

¹²⁴ Aqui, vale a pena ter em linha de conta o pressuposto *zizioulano* fundamental sobre o que significa crer na Trindade, a partir do qual se tirarão as inevitáveis ilações antropológicas no horizonte da doutrina da «imagem e semelhança»: «*En otras palabras, lo que el cristiano hace al creer en la Trinidad es prolongar en el ser eterno y transcendente de Dios el amor con que ama al mundo. Si este amor divino constituye el ser de Dios de modo personal, no como el auto-amor de un individuo, la alteridad ha de ser un aspecto ineludible del mismo, como de hecho se intuye en la Trinidad divina*» (Zizioulas, 195).

¹²⁵ «Depois, Deus disse: “Façamos o ser humano à nossa imagem, à nossa semelhança”» (Gn 1, 26).

¹²⁶ Zizioulas, *Comunión y Alteridad. Persona e Iglesia*, 209.

representam dois aspectos fundamentais da personalidade e não deve ser considerado um mero acaso o facto de ambas as palavras terem sido aplicadas à noção de pessoa.¹²⁷

Da mesma forma, é de sublinhar o documento da Comissão Teológica Internacional (CTI) por nós já citado — «Comunhão e Serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus» —, que sintetiza, assim, o ser pessoa à luz da imagem e semelhança com Deus:

Quando se fala da pessoa, quer se fazer referência tanto à irreduzível identidade e interioridade que constituem o indivíduo particular como também à relação fundamental com os outros que está na base da comunidade humana. Na perspectiva cristã, esta identidade pessoal, que é também uma orientação para o outro, se fundamenta essencialmente sobre a Trindade das Pessoas divinas. O Deus cristão não é um ser solitário, mas uma comunhão entre Três Pessoas.¹²⁸

Ora, quando nos referimos ao «como» do homem, estamos a aludir àquilo que os Padres capadócijs designam por «modo de existência», ou seja, à *hypóstasis*, que tem que ver com o «como é» do ser, e que, segundo eles, difere da *ousía*, referente ao «o que é»¹²⁹. Se a *ousía*, aqui, é sinónimo de «natureza», quer dizer, àquilo que diz respeito ao «o que é», ao ser enquanto tal, por outras palavras, àquilo que diz respeito à substância humana propriamente dita, àquilo que é próprio da condição humana na sua dimensão orgânica, biológica; a

¹²⁷ Basilio Petrà, «La “libera” monarchia del Padre e le sue ambiguità. Considerazioni sulla dottrina trinitaria di Ioannis Zizioulas», *Pontificia Academia Theologiae* 11, n. 2 (2012): 487-488, acedido a 22 de julho de 2024, <http://www.cultura.va/content/dam/cultura/image/Collegamenti/accademic/teologia/path/11.2.pdf>.

¹²⁸ CTI, «Comunhão e Serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus» (2004), 41, acedido a 10 de agosto de 2024, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_po.html#5 “Imago Dei” e “imago Christi”.

¹²⁹ Nas páginas seguintes desenvolveremos melhor a distinção de conceitos. Contudo, apontamos para o seguinte excerto do complementar artigo de André de Halleux em que se explicita as consequências da inovação semântica do termo *hypóstasis* e da sua paulatina aproximação ao termo *persona*, o que implicou a sua cada vez menor identificação com *ousía*: «*Il (Zizioulas) aperçoit justement la chartre fondatrice de cette distinction dans le tome doctrinal du Concile d’Alexandrine de 362. Par l’abandon tacite de la synonymie hypostasis = ousia, implicite dans l’anathème du symbole de Nicée et canonisée au concilie occidental de Sardique de 342 ou 343, Athanase et les autres vieux-nicéens reconnaissaient avant la lettre l’orthodoxie de la formule du concilie de Constantinople de 381: une ousie en trois hypostases*» (André de Halleux, «Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens? Une mauvaise controverse», *Reveu théologique de Louvain* 17, n. 3 (1986): 137, <https://doi.org/10.3406/thlou.1986.2191>]); cf. Basílio de Cesareia, *I Contre Eunome*, I, SC 299 (Paris: Éditions du Cerf, 1982); Gregório de Nazianzo, *Discours 1-3*, SC 247 (Paris: Éditions du Cerf, 1978); Gregório de Nissa, *Contre Eunome I*, 1-146, SC 521 (Paris: Éditions du Cerf, 2008).

hipóstasis, por sua vez, é sinónimo de «pessoa», apontando para o «como é», para o «modo de ser»¹³⁰. É justamente neste horizonte que Ioannis Zizioulas afirma:

A «imagem de Deus» no homem tem que ver precisamente com o *como* é, não com o *que* é do homem; relaciona-se não com a natureza — o homem nunca pode ser Deus por natureza —, mas com a pessoa. Isto significa que o homem é livre de orientar o *como* da sua existência quer na direção do modo de ser de Deus (o seu *como*), quer na direção do *que é* a sua própria natureza. Viver segundo a natureza (*kata physin*) conduz ao individualismo, à mortalidade, etc., pois o homem não é imortal *kata physin*. Viver de acordo com a imagem de Deus significa viver segundo o modo em que Deus existe, ou seja, como imagem da pessoalidade de Deus, o que conduz ao «converter-se em Deus». Isto é o que significa a *théosis* do homem no pensamento dos Padres gregos.¹³¹

Resta-nos, portanto, compreender o que querem os Padres dizer quando falam do «ser pessoa» enquanto o «como» de Deus e, por conseguinte, o «como» do homem, a respeito dessa que se considera ser uma das mais importantes heranças da patrística. Como refere Zizioulas:

A essência da antropologia resultante da teologia trinitária dos Padres capadóciotes reside na significação da pessoalidade na existência humana. Estes padres ofereceram ao mundo o conceito mais precioso que este possui: o de *pessoa como conceito ontológico em sentido último* [...] tal conceito passou a fazer parte, pelo menos ao princípio, não só do nosso património cristão, mas também dos ideais da cultura em geral.¹³²

Desta forma, alicerçado no contributo patrístico, o nosso autor sistematiza a noção de «pessoa» em três pontos essenciais que agora nos ocupam.

Em primeiro lugar, a evidência do estatuto ontológico do conceito.¹³³ Com efeito, em virtude da estreita vinculação entre o mistério de Deus e o mistério do homem — o mesmo é dizer, entre a Teologia e a Antropologia —, e pelo facto de o «modo de ser» do próprio Deus

¹³⁰ A expressão «modo de ser» (*tropos hyperxeos*) traz consigo um longo debate que surge em torno das discussões trinitárias. Devido à complexidade da questão e a necessária brevidade que requer a natureza de um trabalho de dissertação como aquele a que nos propomos, não entraremos pormenorizadamente no assunto. Ainda assim, devemos referir, sucintamente, que se trata de um termo usado por Gregório de Nissa na sua obra *Contra Eunómio*, referindo-se às relações intratrinitárias, sem se confundir, aqui, a palavra «modo» com «modalidade» ou «faceta» ou «aspeto», sob pena de se cair na tendência heterodoxa do modalismo, que entende a Trindade, redutoramente, como as três modalidades ou aparências da manifestação de Deus na história.

¹³¹ Zizioulas, *Comunión y Alteridad. Persona e Iglesia*, 209-210.

¹³² Zizioulas, 210.

¹³³ Cf. Zizioulas, 210-211.

consistir precisamente no modo pessoal (o nosso Deus um Deus triúno, um deus pessoal), à imagem do qual é criada a pessoa humana, fica à partida de parte reduzir o conceito de pessoa a um nível meramente acessório ou secundário de reflexão. Posto isto, é evidente a sua relevância antropológica e sobretudo ontológica, o que leva Zizioulas a afirmar que: «para ser em verdade e ser si próprio, há de se ser pessoa [...]. O que dá sentido e valor à existência é a pessoa como liberdade absoluta»¹³⁴. Na verdade, como escalrece o nosso autor, fundamentando uma verdadeira «ontologia pessoal»:

O ser é um dom, não uma autossubsistência ou realidade explicável em si mesma. Como dom, o ser pressupõe o outro — não há dom sem recetor —. Este é o coração da ontologia pessoal [...]. Na ontologia pessoal, a alteridade é constitutiva do ser [...]. A ontologia cristã, mediante a introdução da ideia de *creatio ex nihilo*, fez da causalidade pessoal constitutiva do ser e, aplicando esta noção inclusive em referência ao ser de Deus, enxertou a alteridade na ontologia de modo definitivo. O dom por excelência que procede do outro não é uma causalidade, um «acidente» do ser, mas o ser mesmo. Numa ontologia pessoal, isto significa que o outro é a causa de que algo ou alguém seja «outro» ou particular, no sentido absoluto da particularidade, isto é, um ser que não pode ser confundido, somado ou combinado com outros seres, acabando por ser absorvido por uma totalidade de seres, ou consumido por outro ser ou pelo Ser.¹³⁵

Um outro ponto que caracteriza a noção de pessoa para Zizioulas tem que ver com a compreensão da mesma enquanto identidade livremente criada por amor.¹³⁶ Este aspeto, de facto, reveste-se de grande importância, pois conduz-nos até à raiz do ser pessoa, trazendo para o debate um novo conceito: o amor. O mais intuitivo talvez seja associar a palavra «amor» a um sentimento mais ou menos consistente ou a um desejo mais ou menos profundo, mas o facto é que todos esses níveis de significação mais imediata ficam muito aquém das reais implicações do termo.¹³⁷

¹³⁴ Zizioulas, 211.

¹³⁵ Zizioulas, 116.

¹³⁶ Cf. Zizioulas, 211-212.

¹³⁷ «o amor não é apenas um sentimento. Os sentimentos vão e vêm. O sentimento pode ser uma maravilhosa centelha inicial, mas não é a totalidade do amor. [...] É próprio da maturidade do amor abranger todas as potencialidades do ser humano e incluir, por assim dizer, o ser humano na sua totalidade. [...] O reconhecimento do Deus vivo é um caminho para o amor, e o sim da nossa vontade à d'Ele une intelecto, vontade e sentimento no acto globalizante do amor. Mas isto é um processo que permanece continuamente em caminho: o amor nunca está “concluído” e completado; transforma-se ao longo da vida, amadurece» (DC 17).

A bom rigor, podemos afirmar que o amor é a razão de ser do próprio homem, e que somos feitos da mesma matéria com que é feito isso a que chamamos «amor», pois na base do ato criador de Deus está nada mais que o amor, o puro dom, o amor que O faz sair de Si e criar a partir de Si outros seres diferentes de Si, gerando alteridade e relação. O amor é, portanto, relação, ou melhor, é a relação na sua melhor expressão. Quer isto dizer então que amar e ser amado encerram a síntese do que significa ser pessoa. É aqui que nos realizamos eminentemente como Sua «imagem e semelhança» (Gn 1, 26). Assim, temos que toda e qualquer teologia do amor deve estar fundada numa ontologia da alteridade (e vice-versa), tal como sustenta Zizioulas, propondo uma leitura que situa o amor no plano do ser, o plano ontológico, numa viragem que ultrapassa o «penso; logo, existo»¹³⁸ de Descartes para o «sou amado, logo existo»:

Isto é, precisamente, o que se entende por *amor* em sentido ontológico [...]. Tem que ver com um renascer, um «chamamento» a conceder a alguém uma identidade única, totalmente incomparável a qualquer outra, um «modo de ser» distinto e identificável, seguindo o modelo da Santíssima Trindade, não por causalidades morais ou naturais, mas pela pura relação que mantém com o ser que causa a sua identidade. O amado é único porque é amado *de* alguém, é *seu* amado. Esta é a identidade que o faz único; trata-se de uma identidade relacional (cf. Mt 3, 17; Jo 1, 18: «amado» e «único» aparecem combinados com o possessivo «meu»). Assim, pois, os seres existem como particulares, enquanto dom de outro que lhes assegura uma identidade, estabelecendo com eles uma relação única. Neste tipo de ontologia, em que o outro e não o eu é a causa do ser, não só deixamos para trás a ontologia cartesiana do «penso, logo existo», como também vamos mais além do «amo, logo existo», já que este último, todavia, pressupõe o eu como causa do ser em algum sentido (por amor). O modo apropriado de expressar o carácter ontológico do amor numa ontologia da alteridade seria, melhor dito: «Sou amado, logo existo». O ser é um dom do outro, um dom que constitui o amor; se o amor não garante ou «causa» uma identidade única, não é verdadeiro amor; é auto-amor, uma espécie de narcisismo disfarçado.¹³⁹

Finalmente, o último ponto, a unicidade e irrepetibilidade do ser pessoa, que acontece no homem segundo o «modo de ser» que vemos na Trindade.¹⁴⁰ O que se pretende realçar nesta dimensão é a ideia de que há uma identidade pessoal do ser que permanece, que não acaba quando acaba o tempo de vida biológica, ao contrário do que ocorre com todas as outras espécies. Se estas duram tanto quanto suportarem as suas naturais limitações orgânicas, o

¹³⁸ René Descartes, *Discurso do Método* (Lisboa: Edições 70, 2018), 50.

¹³⁹ Zizioulas, *Comunión y Alteridad. Persona e Iglesia*, 117.

¹⁴⁰ Cf. Zizioulas, 212.

homem, graças à sua relação com Deus, «resiste» à morte não por força da sua natureza propriamente dita mas, isso sim, por força da sua identidade relacional, «cravada» pelo Criador no âmago do seu ser.

Se é verdade que o ser humano é composto, incontornavelmente, por uma dimensão corruptível que, de facto, cessa as suas funções vitais num determinado momento da sua existência — falamos da dimensão corpórea —, por outro lado, há algo em si, melhor dito, há algo de si que não é sepultado, é a sua identidade pessoal, marcada pela relação com Deus e, essa, tem algo de eterno, como é eterno o próprio Deus com quem travara relação. Segundo as próprias palavras de Zizioulas:

O que nos proporciona uma identidade que não morre não é a nossa natureza, mas a nossa relação pessoal com a identidade pessoal e incorruptível de Deus. Só quando a natureza é hipostática ou pessoal, como ocorre com Deus, existe verdadeira e eternamente. Porque só então possui unicidade e passa a ser uma particularidade irrepitível e insubstituível, de acordo com o «modo de ser» que encontramos na Trindade.¹⁴¹

Em suma, a pessoa relaciona-se com o Eterno, o «Outro» por excelência, e é por Ele profundamente marcada, a ponto de se tornar seu sinal e sua morada. A partir de quanto temos vindo a analisar, podemos dizer com Alexandre Palma que:

A teologia de Zizioulas configura, portanto, uma antropologia plenamente “teomórfica”. O Deus Trindade emerge, no seu pensamento, como o supremo princípio antropológico [...]. A antropologia de Zizioulas acha-se, então, dinamicamente voltada para a pessoalidade, como cume e meta da existência humana. Cabe ao homem procurar em Deus aqueles dinamismos próprios d’Este, que o permitam viver liberto dos condicionalismos — necessidade, morte, etc. — impostos pelas leis naturais. A existência humana, assim entendida, é um dinâmico conformar-se com o modo trinitário de existir.¹⁴²

Efetivamente, o ser humano nasce *capax Dei* («capaz de Deus») e, portanto, *capax alterius* («capaz do outro»), enfim, nasce capaz de alteridade, preparado — biológica e ontologicamente falando —, para as relações, para afetar e deixar-se afetar por outros, para amar e deixar-se amar, para servir e deixar-se servir, para dar e para receber. Se assim não fosse,

¹⁴¹ Zizioulas, 212.

¹⁴² Palma, «O homem, pessoa em Cristo. Da Trindade à antropologia na teologia de Ioannis Zizioulas», 118.

que outra coisa pretenderia dizer Paulo quando fala do amor — que é a relação por excelência — aos cristãos de Corinto: «A caridade nunca acabará. As profecias desaparecerão, as línguas cessarão e a ciência findará [...]. Agora subsistem estas três: a fé, a esperança e a caridade; mas a maior delas é a caridade» (1Cor 13, 8. 13)? Enfim, a relação jamais passará. E tudo isto alcança o homem não apenas numa dimensão material ou sensível, isto é, temporal, mas também numa dimensão ontológica atemporal, quer dizer, para lá do tempo e do espaço, constituindo-o enquanto identidade particular pessoal, a que Zizioulas dá o nome de «verdadeira identidade eterna»¹⁴³.

Concluindo, devemos realçar, aqui chegados, que o contributo de Ioannis Zizioulas se afigura de enorme relevância para a compreensão da pessoa humana enquanto «pessoa em relação», no horizonte da existência trinitária e da ideia de «comunhão». Pois que o Deus de que o homem é chamado a ser imagem e semelhança e do qual recebeu o ser, é um Deus ontológica e propriamente pessoal,¹⁴⁴ um Deus Uno em Três Pessoas, um Deus que existe como um «nós» e que nos constitui, também, como um «nós»:¹⁴⁵ comunhão na alteridade e alteridade na comunhão, tal como acontece em Si próprio, naquilo que os Padres Capadócijs designam por «modo de existência», ou seja, a *hipóstasis*, que tem que ver com o «como» de Deus.

Desta forma — e assim concluímos este primeiro apartado do segundo capítulo —, o teólogo grego, aludindo aos Capadócijs, sintetiza: «Os Padres da Igreja capadócia deixaram e legaram-nos uma conceção de Deus: Aquele que existe como comunhão de amor na liberdade de identidades únicas e irrepitíveis, ou seja, de verdadeiras pessoas em sentido ontológico absoluto. Este é o Deus de quem o homem está chamado a ser “imagem”»¹⁴⁶.

¹⁴³ «Se alguém não percebe o próximo como imagem de Deus neste sentido [unicidade e irrepitibilidade], ou seja, como pessoa, então não poderá percebê-lo como uma verdadeira identidade eterna» (Zizioulas, *Comunión y Alteridad. Persona e Iglesia*, 212).

¹⁴⁴ «La tesis de este autor [Ioannis Zizioulas] podemos sintetizarla en la expresión “El ser de Dios como amor y comunión”, desde la comprensión del misterio del Padre como origen y fuente de la divinidad y de toda la realidad. El amor (donación y entrega) se descubre así como la dimensión fundamental del ser del Padre, y en él y desde él de toda la Trinidad. Esta es la razón última por la que I. Zizioulas a pesar de pensar el ser de Dios como comunión sigue siendo fiel a la tradición griega que ve en el Padre el origen de la trinidad y la fuente dela comunión. El Padre en cuanto causa es persona que genera alteridad desde su ser que se identifica con la libertad y el amor. Para el teólogo ortodoxo la teología trinitaria actual ha de asumir la doctrina revolucionaria de los Padres capadocijs al otorgar a la persona un carácter sustancial y hacer de ella, desde la persona del Padre, el punto de partida de la comprensión del misterio de la Trinidad. Hay que partir de la persona y no de un concepto genérico y abstracto de ser o incluso de comunión. En el centro de la reflexión tanto trinitaria como ontológica está la persona y no la sustancia. Partir de la persona del Padre para pensar al Hijo y al Espíritu significa introducir la libertad y el amor personal en la ontología. La libertad absoluta para darse y el amor personal del Padre generan al Hijo y espiran al Espíritu eterno» (Pérez, «El concepto trinitario de persona», 36-37).

¹⁴⁵ Cf. Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, 63-78.

¹⁴⁶ Zizioulas, 213.

2.2. *Ser-para-a-relação, ser-para-a-comunhão. Dizer o homem em chave pascal, por Hans Urs von Balthasar*

Se até aqui procuramos olhar a pessoa à luz da Trindade e a novidade que essa revelação traz para a antropologia, concretamente para uma antropologia relacional, agora, procuraremos ver o modo como a pessoa de Jesus ilumina a questão da definição da pessoa e o que isso traz de significativo para a reflexão antropológica. Teremos como base de estudo, a perspectiva oferecida por Hans Urs Von Balthasar no volume III da sua obra *Teodramática*.

Ora, o ponto a partir do qual se desenvolve toda a reflexão balthasariana a respeito do aspecto cristológico da alteridade humana reside no pressuposto fundamental da radical e especialíssima relação da pessoa divina do *Lógos* com a totalidade da natureza humana.¹⁴⁷ A partir desta base teológica eminentemente dogmática, isto é, do dado de que uma pessoa divina possui uma natureza humana íntegra,¹⁴⁸ podemos então não só afirmar com propriedade que Cristo é a palavra pessoal de Deus (o *Λόγος*),¹⁴⁹ acerca do homem e da sua verdade, como também é n'Ele que o humano encontra em absoluto a sua determinação, pois «n'Ele vivemos, nos movemos e existimos» (At 17, 28). Ora, é neste «espaço cénico» que Balthasar afirma a

inclusão de todas as personagens do teodrama na pessoa de Cristo e, por isso, também a sua determinação (na sua relevância teológica) a partir dele, da unidade da sua pessoa e da sua missão universal. O resultado de tal inclusão não pode ser outro senão este: as figuras determinadas por ele aparecem personalizadas no teodrama em virtude do seu próprio “papel” (ou missão).¹⁵⁰

2.2.1. *Em Cristo, feitos um «tu» para Deus*

O envio do Filho é Deus a dizer-nos a possibilidade, em absoluto, da relação entre duas realidades infinitamente separadas (o divino e o humano), que admiravelmente se conjugam na pessoa do Verbo,¹⁵¹ apontando-nos, assim, o caminho para ser pessoa, ou melhor, a vocação a que somos chamados não só no *éscathon* como também no hoje *kairológico*: a

¹⁴⁷ Cf. Balthasar, *Teodramática. 3. Las personas del drama: El hombre en Cristo*, 205.

¹⁴⁸ Cf. Balthasar, 210.

¹⁴⁹ Cf. Balthasar, 209-210.

¹⁵⁰ Balthasar, 190.

¹⁵¹ Cf. Balthasar, 205.

comunhão (a vida em Deus e para Deus).¹⁵² Claro está, não da mesma forma como ocorre em Jesus, totalmente Deus e totalmente homem, gerado e não criado, ao contrário de nós, criados e não gerados; mas o que nele vemos como atualidade, em nós vemos como promessa de consumação, já que enquanto homem perfeito, fiel cumpridor da vontade do Pai, revela à própria humanidade a sua verdade mais profunda, antecipando-lhe o que deve chegar a ser.¹⁵³ Tal é descrito por Alessandra Maria Turchi na sua tese sobre Hans Urs von Balthasar, a partir das palavras que agora transcrevemos:

O amor absoluto de Deus Pai pelas suas criaturas revela-se na assunção da missão em plena liberdade e na execução da missão em obediência espontânea e filial por parte de Jesus. Assim se revela o amor trinitário de Deus. Neste amor está compreendida a realização do homem. Para compreender o último ato, ou seja, a realização do homem em Deus, é necessário entrar no espaço trinitário da vida divina. O Filho Jesus insere-nos neste espaço, porque deste seio fomos gerados ou criados [...]. A ressurreição de Jesus revela o futuro absoluto e a salvação definitiva do homem, que consiste na assunção e acolhimento do homem em Deus, na vida trinitária, eterna, caracterizada pelo amor, pela bondade, pela paz e pela alegria totais e perfeitas. O homem será e viverá em Deus para sempre e realizar-se-á plenamente.¹⁵⁴

¹⁵² A respeito da vocação humana à comunhão com Deus, veja-se o que diz Alessandra Turchi: «Dio e l'uomo esistono l'uno per l'altro e la loro originaria e perdurante distanza è fatta per generare la loro unione. In Dio c'è posto per gli uomini, la completa uscita degli uomini da Dio e il completo rientro degli uomini in Dio si realizzano in Gesù. Mediante l'incarnazione del Figlio l'eternità è entrata nel tempo, nella vita terrena e, mediante la risurrezione e l'ascensione di Gesù al Padre, il tempo e la vita terrena entrano nell'eternità [...]. Nella vita eterna ogni uomo si donerà e si dedicherà all'altro, sarà per l'altro, si fiderà dell'altro, donerà all'altro e conviderà con l'altro quello che possiede. L'uomo avrà una conoscenza intima e amorosa di Dio e riceverà sempre la parola di Dio, nello Spirito Santo, dal Padre che avrà sempre qualcosa da insegnare all'uomo il quale avrà sempre qualcosa da imparare da Dio e da conoscere di Dio. L'uomo vedrà le persone della Trinità e parteciperà alle relazioni delle Persone trinitarie e alle processioni trinitarie» (Alessandra Turchi, *L'amore di Dio in Gesù Cristo come principio ermeneutico della vita cristiana nella teologia di Hans Urs von Balthasar* (Milão: Glossa Editrice, 2021), 103; cf. CTI, «Teologia, Cristologia, Antropologia» (1982), s. p., acedido a 20 de agosto de 2024, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_teologia-cristologia-antropologia_sp.html).

¹⁵³ «La existencia entera de Jesús, también en lo que suscitaba tanta perplejidad en los griegos, en sus pathe, se encuentra al servicio de su manifestación de Dios. Esto no impede que él la realice en un sujeto espiritual plenamente humano, el cual en cuanto tal saca simultaneamente a la luz la verdad plena del hombre, pero del hombre (dado que de modo primario revela la verdad de Dios) tal como Dios lo ve, es decir, del hombre como debía ser, como él es y como él de nuevo debe llegar a ser (gracias a la función sustitutoria de Cristo)» (Balthasar, *Teodramática. 3. Las personas del drama: El hombre en Cristo*, 209).

¹⁵⁴ Turchi, *L'amore di Dio in Gesù Cristo come principio ermeneutico della vita cristiana nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, 100-103.

Nesta sequência, Luis Ladaria na sua *Introdução à Antropologia Teológica*, reportando-se à antropologia de von Balthasar, mais concretamente à sua noção de pessoa, concretiza: «em Jesus Cristo, os homens são um tu para Deus. No chamamento de Deus à comunhão consigo, em Cristo, chega à plenitude o nosso ser pessoal, que determina, por sua vez, a nossa irrepetibilidade e o nosso ser em relação»¹⁵⁵. Na verdade, é Cristo que opera a elevação sobrenatural da humana criatura à filiação divina, evidentemente não para ser *endeusada*, à maneira de semideus, mas para ser plenamente humana, porque «em Deus», criada para tomar parte da vida divina, para a participação na comunhão trinitária. Por isso, como tão bem sintetiza Balthasar: «a possibilidade e o sentido da encarnação do Logos foram repetidamente descritos [ao longo da história da Teologia] como a consumação íntima e radical da imagem pela sua elevação ao protótipo divino ou como a inserção do protótipo na imagem.»¹⁵⁶.

Com tudo isto, o que se pretende alcançar é justamente o princípio basilar de que a determinação pessoal de cada sujeito assenta, justamente, na participação na pessoa do *Lógos* humanado, pelo qual nos tornamos filhos no Filho: «participantes da natureza divina» (2Pe 1, 4), filhos em Cristo e com Ele co-herdeiros (cf. Rm 8, 17).¹⁵⁷ Tanto assim é que afirma Balthasar: «tal doação de participação significa, para o sujeito, o momento personalizador em sentido cristão, e que um maior grau de participação quer dizer estas duas coisas: uma maior medida de determinação pessoal e um grau maior de participação na universalidade (eclesialidade) da missão»¹⁵⁸. Posto isto, conclui ainda o nosso autor: «*in Cristo* subsiste para cada homem a esperança de não permanecer meramente como sujeito espiritual individual, mas de se converter, a partir da ótica de Deus, numa pessoa, com um papel igualmente determinado *in Christo*»¹⁵⁹.

Efetivamente, ao referir-se à determinação teológica do homem em Cristo, Balthasar pretende destacar que aquele recebe em Jesus — por participação —, uma «missão», um «papel» a desempenhar no drama humano-divino, pelo qual se configura com Cristo Filho, e é justamente nessa medida, ou seja, enquanto participante da missão universal de Cristo, que o

¹⁵⁵ Ladaria, *Introducción a la Antropología Teológica*, 90-91.

¹⁵⁶ Balthasar, *Teodramática. 3. Las personas del drama: El hombre en Cristo*, 208.

¹⁵⁷ «Pela sua encarnação, Ele, o Filho de Deus, uniu-se de certo modo a cada homem. Trabalhou com mãos humanas, pensou com uma inteligência humana, agiu com uma vontade humana, amou com um coração humano. Nascido da Virgem Maria, tornou-se verdadeiramente um de nós, semelhante a nós em tudo, excepto no pecado» (*GS 22*).

¹⁵⁸ Balthasar, *Teodramática. 3. Las personas del drama: El hombre en Cristo*, 194.

¹⁵⁹ Balthasar, 205.

homem é elevado a ser «pessoa».¹⁶⁰ De facto, como refere o nosso autor no excerto a baixo transcrito, o homem foi enxertado

no “espaço” da pessoa única do Deus-homem; por isso são [os sujeitos espirituais humanos], em sentido teológico, “personalizados”, o que não quer dizer, negativamente, apenas “salvos” mas, em sentido positivo, dotados de missões (“carismas”) que os constituem (no interior da missão original de Jesus) como pessoas qualitativamente determinadas, evidentemente, dependendo e participando da protomissão que tudo abarca e que é a única capaz de se identificar com o eu enviado.¹⁶¹

2.2.2. «Sujeito espiritual» e «pessoa»

Para uma melhor compreensão das implicações da tese do teólogo de Basileia, importa clarificar, sucintamente, a distinção que faz entre «sujeito espiritual» e «pessoa», distinção essa que tem o seu ponto central precisamente na dimensão relacional.¹⁶² Com efeito, o sujeito espiritual pode ser conceptualmente delimitado como o *ser-para-si* do indivíduo,¹⁶³ isto é, o sujeito enquanto consciente de si próprio, da sua individualidade e irrepitibilidade: «o sujeito espiritual sabe que é tal sujeito e, por isso, *que* é homem de um modo irrepitível e incomunicável. Mas, com isso, sabe já *quem* é ele? Em que se diferencia, não só quantitativa mas, também, qualitativamente, dos outros sujeitos espirituais?»¹⁶⁴.

De facto, segundo o teólogo suíço, para que o sujeito se aproxime, digamos, daquilo que no seu centro nuclear é efetivamente individual e irrepitível, requer-se um caminho bastante preciso (a par do conhecimento empírico das características próprias), caminho esse a que dá o nome de: «via interpessoal»¹⁶⁵. Estamos, então, perante o que Balthasar define por

¹⁶⁰ A propósito da participação na missão de Cristo e da importância de tal participação para a determinação da identidade pessoal do homem criado em Cristo, veja-se o que diz Ladaria acerca da perspectiva de Balthasar: «*A partir de Cristo, que recibe del Padre su determinación y su misión universal y se identifica completamente con ésta, recibe sentido la noción de “persona” aplicada a los hombres: se pueden considerar tales en cuanto participan de la misión de Cristo. Es claro que en ellos no se dará esta identificación total entre el ser y la misión que se ha dado de modo único en Jesús. El hombre es elevado a ser “persona” en cuanto participa de la misión universal de Cristo, que es tal que deja espacio para misiones personales irrepitibles*» (Ladaria, *Introducción a la Antropología Teológica*, 91).

¹⁶¹ Balthasar, *Teodramática*. 3. *Las personas del drama: El hombre en Cristo*, 215.

¹⁶² Cf. Balthasar, 190-195. A questão é tratada pelo autor de forma mais aprofundada no volume II da *Teodramática*. O contexto específico em que surge esta clarificação, no âmbito do nosso trabalho, não nos possibilita um adentramento maior e mais aprofundado sobre o tema. Para tal, remetemos para a síntese de Babini sobre a antropologia de Hans U. von Balthasar, cf. Ellero Babini, *L’antropologia teológica di Hans Urs von Balthasar* (Milão: Jaca Book, 1988), 161ss.

¹⁶³ Cf. Balthasar, *Teodramática*. 3. *Las personas del drama: El hombre en Cristo*, 191.

¹⁶⁴ Balthasar, 191.

¹⁶⁵ Cf. Balthasar, 192.

«pessoa». Fundamentalmente, o que daqui decorre é que só por intermédio da interpessoalidade, o mesmo é dizer, da relação, é que cada um chega, verdadeiramente, à compreensão de si; e em primeiro lugar, essa interpessoalidade é referida à relação por excelência, ou seja, à que Deus estabelece connosco. Veja-se o que brilhantemente declara o nosso autor em *Só o amor é digno de fé*:

O homem só existe coexistindo, só é real na contraposição do eu e do tu. O ser-outro do outro é o facto fundamental que importa reconhecer, para em geral se poder enxergar uma comunidade e a harmonia na comum posse da natureza humana [...]. O homem só se comprova, só chega a si mesmo no encontro; é no acontecimento dos olhos nos olhos que a verdade nasce, e que se revela espontaneamente, de modo livre, por graça, a profundidade do ser humano [...]. A antropologia transita aqui do pensamento abstracto e dialético para o pensamento concreto e dialogal; já não são princípios que se implicam uns nos outros, mas é o outro que encontra o outro precisamente na sua alteridade [...]. Se Deus, o Totalmente Outro, houvesse de querer encontrar o homem, então o lugar da sua aparição deveria ser o homem sempre outro, este “mais próximo” que é também, ao mesmo tempo, sempre o mais longínquo (Nietzsche), porque posso, sem dúvida, aprender e conhecer muitas coisas “sobre ele” e também “dele” e “por ele”, mas nunca a ele mesmo na sua originalidade única. Se Deus viesse apenas como “espírito”, que é sempre mais íntimo do que o espírito peculiar do homem, não apareceria na sua alteridade essencial; como “espírito”, só pode vir para confirmar, transfigurar, interiorizar esta alteridade em que aparece, a sua “palavra”, que vem do outro lado, de fora, do outro.¹⁶⁶

Aliás, servindo-se de um exemplo concreto da experiência humana (a relação filial), Balthasar elucida aquilo a que chama de «via interpessoal» nos seguintes termos:

Outra é a via interpessoal, já que é claro que um sujeito espiritual só pode despertar para si mesmo e para a sua peculiaridade se alguém, uma ou várias pessoas, se dirigirem a ele como alguém valioso ou, quiçá, imprescindível. Se uma criança experimenta que para a sua mãe é “um tesouro”, desperta em si não só a consciência da sua “dignidade” [...], como também a sua condição de ser irrepitível.¹⁶⁷

Importa salientar que a relação estabelecida por Balthasar entre estes dois conceitos — «sujeito espiritual» e «pessoa» — insere-se no horizonte de relação entre outros dois

¹⁶⁶ Hans Urs von Balthasar, *Só o amor é digno de fé* (Lisboa: Assírio & Alvim, 2008), 48-50.

¹⁶⁷ Balthasar, *Teodramática. 3. Las personas del drama: El hombre en Cristo*, 192.

conceitos igualmente importantes: «sujeito individual» e «natureza humana»,¹⁶⁸ sendo que o primeiro diz respeito àquilo que é característico do sujeito enquanto tal, isto é, na sua individualidade (seria correspondente à dimensão de «sujeito espiritual») e, o segundo, àquilo que é característico da espécie, quer dizer, da natureza específica humana, comum a todos os indivíduos (seria correspondente à dimensão de «pessoa»)¹⁶⁹ *Grosso modo*, o que ocorre é que o homem — tal como os demais seres vivos na sua generalidade — traz consigo a enigmática característica de pertencer a uma natureza comum participada, no entanto, de um modo único e incomunicável, conjugando em si, simultaneamente, individualidade e alteridade, sem que isso signifique uma dicotomia ou tensão (de tipo exclusivista), quer dizer, sem que a individualidade própria exclua a alteridade e vice-versa, mas, antes, uma como que *dia-logia*, em que ambas se entrelaçam de forma natural e harmónica.¹⁷⁰ Desta forma, temos que:

O ser-para-si do indivíduo pertence ao característico da sua espécie e não fica suprimido nem pela comunicação entre os indivíduos, nem pelo seu instinto de agregação, nem pela capacidade de se multiplicar. O conceito de “espécie” não pode, por conseguinte, abstrair este incomunicável “cada um para si”, próprio dos indivíduos que realizam a espécie, [...] o “cada um” pertence a todos os seres da espécie e caracteriza, portanto, esta última, ainda que indique, ao mesmo tempo, a componente peculiar e incomunicável da individualidade.¹⁷¹

Por isso, ao falar de «sujeito espiritual» e «pessoa», o autor não está a propor que para se chegar à verdade da natureza humana tenhamos que opor estas duas dimensões ou que para se definir o humano seja necessária uma categórica separação entre «sujeito espiritual», por um

¹⁶⁸ Cf. Balthasar, 191.

¹⁶⁹ É de sublinhar que a dimensão dialógica, relacional do ser adquire no pensamento do teólogo helvético um papel importante, nomeadamente na abordagem que faz a uma antropologia que ultrapassa de certa maneira a antropologia tradicional, dando origem à chamada *meta-antropologia*, pela qual o ser humano é visto, na sua identidade ontológica, a partir de uma profunda perspetiva teológica, metafísica, que tem em conta a sua vocação e o seu destino transcendente e não somente as suas características naturais e culturais. Desta forma, como afirma José Cortes na sua tese sobre os transcendentais na teologia de von Balthasar: «na origem da concepção da *meta-antropologia*, encontra-se a confluência de três *demarches* ontológicas, reunidas sabiamente em unidade: a existencial [...]; a dialógica — a relação eu-tu, o encontro analisado por si próprio e nas suas raízes ontológicas, como uma abertura simultânea do espaço do eu e do espaço do ser, englobando também o tu e o nós; [...] a analogia dos transcendentais entre Deus e a sua criatura» (José Cortes, *Os Transcendentais na Teologia de Hans Urs Von Balthasar* [Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2002], 28); cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática. 2. Las personas del drama: El hombre en Dios* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1992), 202-215; cf. Hans Urs von Balthasar, *Teologica. 1. Vertià del mondo* (Milão: Jaca Book, 1989), 83-132; cf. Angelo Scola, *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico* (Milão: Jaca Book, 1991), 47ss.

¹⁷⁰ Cf. Balthasar, *Teodramática. 3. Las personas del drama: El hombre en Cristo*, 191-192.

¹⁷¹ Balthasar, 191.

lado, e «pessoa», por outro, como se para se ser «pessoa» fosse necessário deixar de se ser «sujeito espiritual».

Bem pelo contrário, o que postula Balthasar é justamente a incontornável complementaridade entre ambas, de tal maneira que não podem, de modo algum, estar desconectadas, a tal ponto que, a bom rigor, o sujeito descobre-se na sua individualidade e irrepetibilidade justamente pela via da interpessoalidade.¹⁷² É assim que, como sintetiza José Cortes na sua dissertação em torno dos transcendentais na teologia balthasariana:

O finito, enquanto sujeito, constitui-se como tal ao deixar o ser ser, em virtude de um *êx-tase* do seu ser individual. Através de uma expropriação e pobreza torna-se capaz de olhar, reconhecendo-a e afirmando-a, a pobreza infinita da própria plenitude do ser. Só neste plano e por este meio é possível que se realize o acontecimento que a Bíblia descreve como processo da pessoa (Deus) à pessoa (homem)¹⁷³.

Não obstante, há também a destacar um outro aspeto acerca da «via da interpessoalidade». Com efeito, por mais que alguém se esforce em buscar a compreensão de si por meio da alteridade — consciente de que saberá tanto mais de si quanto mais se encontrar com os demais —, para não passar de uma busca insaciável e, arriscamo-nos a dizer, insuficiente, pois que, no fundo, nenhum sujeito é capaz de dizer a outro quem é realmente em si mesmo, é necessário que se leia, em lugar de «outro», «o Outro» por excelência, ou seja, o sujeito absoluto, Deus.

Pois, «ali onde Deus diz a um sujeito espiritual quem é este para ele, o Deus fiel e verdadeiro, e onde no mesmo movimento lhe diz para que existe (pois confere-lhe uma missão acreditada por Deus), ali pode-se dizer de um sujeito espiritual que é pessoa»¹⁷⁴. É em Deus que a humana criatura se descobre como um tu, encontrando n'Ele a sua mais profunda singularidade e alteridade e, conseqüentemente, a grandeza da sua liberdade. Neste sentido, escreve Maria Manuela de Carvalho, referindo-se às principais linhas orientadoras da teologia Balthasariana, que:

¹⁷² «Lo importante de todo esto para nosotros es que hasta ahora no hay ninguna base para introducir, en esta complementariedad de la naturaleza genérica e individual de los hombres, un concepto de "persona" que debiera (o incluso pudiera) estar desconectado del de sujeto espiritual. Hay que estar de acuerdo con Paul Galtier cuando dice que la autoconciencia en cuanto tal pertenece a la "naturaleza" (y no a una persona que se pudiera contradistinguir de su naturaleza)» (Balthasar, 192).

¹⁷³ Cortes, *Os Transcendentais na Teologia de Hans Urs Von Balthasar*, 38.

¹⁷⁴ Balthasar, *Teodramática. 3. Las personas del drama: El hombre en Cristo*, 193-194.

Há uma analogia teodramática da liberdade. O homem renascido em Cristo toma parte na analogia da liberdade de Cristo. É liberto para a responsabilidade frente a Deus e o mundo, e possui o Espírito Santo, que o insere no espaço da liberdade divina. Na analogia da liberdade de Cristo pode compreender-se a autonomia humana como o não viver ao nível da pura natureza [...], mas viver a liberdade de filho de Deus em esperança. O homem e a história inscrevem-se, então, no espaço da liberdade divina — no drama da morte obediencial de Cristo. É ela que atravessa o abismo que separa o divino e o humano e revela a possibilidade concreta de uma ação livre da pessoa.¹⁷⁵

Portanto, ao criar o homem *in Christo*, Deus eleva-o à comunhão consigo, fazendo-o destinatário daquelas mesmas palavras outrora pronunciadas no Jordão: «Tu és o Meu Filho muito amado» (Mc 1, 11). E, nelas, recebe o homem a sua própria determinação, participando do mesmo Espírito filial que levou Jesus a consumir a missão que o Pai Lhe confiou e, por isso, «capaz de Deus» e «capaz do próximo», capaz de amar até ao dom de si próprio, à imagem do Verbo, pois que, como continua a professora Maria Manuela acerca do tríptico incontornável da teologia balthasariana, isto é, a Estética, a Dramática e a Teológica:

A beleza que encontramos no ser criado corresponde no ser divino à glória: a abertura de Deus no dom profundo de si. A verdade, a bondade e a beleza da criatura relacionam-se com a Revelação histórica, porque os transcendentais não são categorias abstractas. São concretizações da abertura recíproca Criador-criatura num laço nupcial salvífico. Daí que a glória, a abertura de Deus no dom de si, não seja um espetáculo teatral que o homem contemple sem se deixar tomar pelo ritmo da luz, da verdade e do bem que o envolve.¹⁷⁶

Aqui se joga a noção de «dramática» na conceptualização teológica de Balthasar, uma vez que o sujeito humano não é simplesmente alguém que observa de fora a glória divina manifestada na história e o amor como concretização máxima dessa mesma glória, mas participante do teodrama, por meio do «proto ator» Jesus Cristo, de tal maneira que, afirma o teólogo suíço: «o homem não é mero espectador da acção de Deus, do Teodrama. É co-actor. Mas Deus age sobre o homem, em favor do homem e com o homem. A inclusão no agir divino

¹⁷⁵ Maria Manuela de Carvalho et al., *Introdução à Teologia de Hans Urs von Balthasar* (Lisboa: Faculdade de Teologia, 2004), 38.

¹⁷⁶ Carvalho et al., *Introdução à Teologia de Hans Urs von Balthasar*, 32.

pertence à acção de Deus»¹⁷⁷. O homem é elevado a ser «pessoa» justamente na medida em que participa da missão universal de Cristo. Deste modo, temos que:

A possibilidade, fundada em Cristo, de que um sujeito espiritual possa ser elevado acima da sua esfera natural à esfera ("sobrenatural") de pessoa, pressupõe, do ponto de vista positivo, "a condição de imagem" (*imago*) do espírito criado em relação a Deus e, do ponto de vista negativo, a sua carência e a sua capacidade de se consumir na "semelhança" (*similitudo*) com Deus, que só pode ser concedida por Deus (*in Christo*).¹⁷⁸

Posto isto, a grande conclusão a que se chega é que «o conceito de “pessoa” deriva, assim, para o nosso autor [Hans Urs von Balthasar], de Cristo, já que só no âmbito deste último é que se dá a possibilidade de o homem ser interpelado e assumido no serviço de Deus. Por isso, a Igreja seria a autêntica comunhão interpessoal, comunhão baseada na Trindade.»¹⁷⁹.

2.2.3. O sentido pascal da alteridade: a pró-existência

No coração da perspectiva antropológica centrada num olhar cristológico sobre a constituição do homem — que o determina, propriamente, enquanto ser pessoal e social —¹⁸⁰, sobre a qual nos temos vindo a debruçar, encontra-se um conceito que abarca grandemente a síntese de Balthasar e que confere à alteridade humana aquilo que poderíamos definir como um verdadeiro sentido pascal: falamos do conceito de *pró-existência* (*pro-existentz*)¹⁸¹.

¹⁷⁷ Hans Urs von Balthasar, *Teodramática. 1. Prolegómenos* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1992), 20-21.

¹⁷⁸ Balthasar, *Teodramática. 3. Las personas del drama: El hombre en Cristo*, 194.

¹⁷⁹ Ladaria, *Introducción a la Antropología Teológica*, 91.

¹⁸⁰ Cf. Balthasar, *Teodramática. 3. Las personas del drama: El hombre en Cristo*, 223-224.

¹⁸¹ No sistema teológico de Balthasar, a *pró-existência* é um conceito central que se refere à pessoa e à missão de Jesus. Do latim *pro-existere* («existir para...» ou «existir em favor de...»), a *pró-existência* encontra o seu fundamento mais profundo no seio da vida trinitária, sobretudo, na *auto-doação* de cada uma das Pessoas da Trindade umas pelas outras, expressa de forma suprema na pessoa de Cristo, cuja vida foi um contínuo existir para os outros. Para o teólogo de Basileia, a cruz é o ápice da *pró-existência* e a forma mais elevada do amor. Cf. Balthasar, *Teodramática. 3. Las personas del drama: El hombre en Cristo*, 220-239; 243-261; cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática. 5. El último acto* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2015); Hans Urs von Balthasar, *Teologia dei tre giorni* (Brescia: Queriniana, 2005); Hans Urs von Balthasar, *Gloria. 1. Una estetica teologica: La percezione della forma* (Milão: Jaca Book, 2012). A este propósito, trazemos o contributo da professora Maria Manuela de Carvalho em torno da centralidade cristológica do amor na teologia de Balthasar, que nos situa perante o sentido mais autêntico da *pró-existência* na sua tonalidade pascal, quando diz: «a universalidade da missão de Jesus encaminha-se obediencialmente para uma total entrega ao Pai pelos homens. Só em sentido vicarial — pelos homens — se poderá entender que o tempo do Filho de Deus tenha sido “para o Pai e para os homens” [...]. A cruz é a expressão lógica da descida do Filho de Deus à história, na missão que O define como lugar pessoal de encontro do homem com Deus, na novidade definitiva que n’Ele abraça a história: a ressurreição na glória» (Maria Manuela de Carvalho,

Na verdade, falar de *pró-existência* é falar de uma personalidade configurada em chave pascal, como vemos acontecer na pessoa de Jesus, e que a Primeira Carta de João exprime tão bem: «Nisto conhecemos a caridade: Ele deu a sua vida por nós, e nós devemos dar a vida pelos nossos irmãos.» (1Jo 3, 16). É exatamente este *pro nobis* que está em jogo quando se fala do termo supradito. Todo o homem, criado à imagem e semelhança, recebe, digamos, uma *pró-existência*, quer dizer, é dotado, por participação, de uma «capacitação»¹⁸² para a doação de si, na medida em que Cristo o faz participante do seu *ser-para-os-outros*. Desta maneira, o próprio Cristo abre ou, visto de outra maneira, inaugura na natureza humana o espaço de liberdade para a abertura ao outro e, conseqüentemente, para a saída de si próprio, o «êxodo», por assim dizer, do seu «eu». Neste sentido, escreve Hans Urs von Balthasar:

Um sujeito espiritual humano, na medida em que se converte teologicamente em pessoa, graças a uma vocação e missão única, fica, ao mesmo tempo, desprivatizado, socializado e transformado em espaço e em agente portador de comunidade. As pessoas teológicas não estão delimitadas e contrapostas como mónadas, tal como sucede com os sujeitos espirituais naturais; pelo contrário, a pessoa teológica chega tão longe quanto a sua vocação e missão e, precisamente, do modo como assume e realiza ativamente esta missão depende aquilo que será essa sua dimensão potencial e chegue a ser também atual; ou seja, da sua missão depende até que ponto ela, *en Christoi* e em analogia com ele, é capaz de abrir, na sua própria pessoa, um espaço de liberdade para os demais.¹⁸³

Efetivamente, esta atitude oblativa do dom de si, ou seja, a *kénosis* do Filho em favor do género humano, preconizada no hino da *Carta aos Filipenses* — «Ele, que era de condição divina, não Se valeu da sua igualdade com Deus, mas aniquilou-Se a Si próprio. Assumindo a condição de servo, tornou-Se semelhante aos homens [...], obedecendo até à morte, e morte de cruz» (Fl 2, 6-8) —, é abordada por von Balthasar numa perspectiva trinitária, chegando mesmo a falar de uma «*kénosis* intradivina». O tema é especialmente abordado na sua obra fundamental

A consumação do homem e do mundo [Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004], 52). Um teólogo incontornável nesta temática é Heinz Schürmann, exegeta alemão a quem devemos a afloração propriamente dita do conceito: cf. Heinz Schürmann, *El destino de Jesús: Su vida y su muerte* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003).

¹⁸² A opção de colocar o substantivo entre aspas radica no facto de nos pretendermos distanciar de uma eventual leitura que reduza tal dimensão da doação de si a algo que se conquiste ou se alcance por esforço e determinação, pois trata-se, principalmente, de algo da ordem da participação, algo que se recebe gratuitamente da parte de Deus como dom, inscrito na criatura humana pelo próprio Criador. Por isso, não deixando de se tratar de uma capacidade, pretendemos, no entanto, colocar a questão mais na ótica de uma «capacitação».

¹⁸³ Balthasar, *Teodramática. 3. Las personas del drama: El hombre en Cristo*, 251.

Mysterium Paschale (1969), posteriormente reeditada na separata *Theologie der drei Tage* (*Teologia dos Três Dias*, 1969)¹⁸⁴, ainda que de forma relativamente embrionária, aparecendo mais aprofundado e desenvolvido na sua *Teodramática*¹⁸⁵. No fundo, o que se depreende a partir da proposta balthasariana é que a forma mais perfeita que o amor pode assumir é justamente a *kénosis* enquanto aniquilamento e abandono voluntário de si em benefício de um outro, e que essa mesma forma suprema de amar é revelada por Deus à humanidade em Jesus, o Filho enviado que assume a condição de servo a ponto de passar pela experiência da morte.¹⁸⁶ Ora, tal modo *kenótico* de amar tem a sua origem mais autêntica e em sentido próprio na Trindade, isto é, nas relações entre as Pessoas divinas, por outras palavras, a fonte desse amor é o próprio dinamismo relacional intratrinitário.¹⁸⁷ Na verdade, segundo Balthasar:

O amor identifica-se com a desapropriação de si e explica-se a partir do mistério de Deus. Só Deus revela ao homem o que significa amar. O dom total de si de Jesus revela a natureza *kenótica* do amor trinitário. A *kenosis* é o ato de amor por excelência, é a forma suprema que o dom pode assumir e encontra a sua origem nas relações entre as Pessoas divinas.¹⁸⁸

Consequentemente, inspirado pela reflexão de Sergei Bulgakov, o nosso autor distingue, na Trindade, a *kénosis* a três níveis.¹⁸⁹ O primeiro nível é aquele que está presente no Pai aquando da geração do Filho. Ao dar-se à Pessoa do Filho, o Pai fá-lo de forma total e absoluta, sem reservas, uma vez que não dá o que tem nem tão pouco coisas exteriores a si, mas dá-se a Si próprio, a sua essência, a sua divindade, de modo que o Filho é um com o Pai: o mesmo Deus, a mesma substância, pois que «o fruto da doação é um dom igual ao doador. A geração originária do Filho é um dom de si graças ao qual o Filho é em tudo igual ao Pai e

¹⁸⁴ Cf. Balthasar, *Teologia dei tre giorni*.

¹⁸⁵ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática. 4. La acción* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1995).

¹⁸⁶ Cf. Pascal Ide, *Une théo-logique du don. Le don dans la Trilogie de Hans Urs von Balthasar* (Lovaina: Peeters Publishers, 2013), 27-53.

¹⁸⁷ Cf. Turchi, *L'amore di Dio in Gesù Cristo come principio ermeneutico della vita cristiana nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, 14-21; cf. Paolo Martinelli, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar* (Milão: Jaca Book, 1995), 339-355.

¹⁸⁸ Turchi, *L'amore di Dio in Gesù Cristo come principio ermeneutico della vita cristiana nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, 15.

¹⁸⁹ A influência de Bulgakov marcará deveras o pensamento de Hans Urs von Balthasar, nomeadamente, no que diz respeito à conceptualização teológica em torno da temática da *kénosis* lida em chave trinitária, quer dizer, intradivina. Para uma visão mais aprofundada do pensamento do teólogo russo, cf. Piero Coda, *L'altro di Dio: Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov* (Roma: Città Nuova Editrice, 1998).

recebe o próprio ser do Pai, que se entrega a si»¹⁹⁰. Para tal, o Pai desapropria-se de Si mesmo, aniquilando-se por amor ao Filho.¹⁹¹ A este esvaziamento e aniquilamento do Pai por amor, Balthasar dá o nome de «primeira *kénosis* intradivina», afirmando:

A partir deste paralelo cabe designar, com Bulgakov, que a auto-expressão do Pai na geração do Filho pode ser descrita como uma primeira "kénosis" intradivina que tudo abarca. Com efeito, o Pai despoja-se completamente da sua divindade e transfere-a para o Filho; não a "partilha" com o Filho, mas "compartilha" com o Filho tudo o que lhe é próprio.¹⁹²

A segunda *kénosis* intradivina é aquela que diz respeito ao Filho enquanto resposta ao dom recebido. Recebendo do Pai o ser, o Filho entrega-se totalmente, de modo que a sua resposta ao amor infinito do Pai é a obediência filial e pascal, que compreende a aniquilação e o esvaziamento de si próprio. É então que o Verbo, que é um com o Pai, assume a forma de servo dando a sua vida até à morte (cf. Fl 2, 6-8).¹⁹³ Na verdade, «a resposta do Filho à posse consubstancial da divindade recebida não pode ser outra se não uma eterna ação de graças (*eucharistia*) à origem Fontal, que é o Pai, ação de graças totalmente gratuita e desinteressada, tal como foi a primeira doação do Pai»¹⁹⁴.

Finalmente, a terceira *kénosis*, a do Espírito. Procedendo do amor do Pai e do Filho, o Espírito Santo é, em sentido próprio, comunicação autêntica é amor e doação perfeita em Si mesmo, Ele é o dom por excelência, o fruto da Páscoa, dom de Cristo à sua Igreja e ao coração dos crentes, o Paráclito. Sendo o próprio amor do Pai e do Filho — tanto que Martinelli, referindo-se à perspectiva balthasariana acerca da *kénosis* do Espírito denomina-o: «o "nós" da

¹⁹⁰ Turchi, *L'amore di Dio in Gesù Cristo come principio ermeneutico della vita cristiana nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, 16.

¹⁹¹ Cf. Marcello Paradiso, *Nell'intimo di Dio: La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar* (Roma: Città Nuova, 2009) 274.

¹⁹² Balthasar, *Teodramática. 4. La acción*, 300.

¹⁹³ «Por esta "*kénosis*", o Pai, que não pode ser pensado como existente antes desta *auto-doação*, renúncia a ser Deus para Si mesmo e desapropria-se (*sich enteignet*) por completo da Sua divindade, de forma desinteressada e sem reservas, transferindo-a por completo para o Seu Filho. Este gesto pode, num primeiro relance, parecer perigoso, uma vez que o Filho poderia responder usurpando a divindade ao Pai, privando-o dela. Todavia, a resposta do Filho a esta total e livre doação da divindade por parte do Pai, por meio da qual Ele possui consubstancialmente a divindade, não pode ser outra senão uma eterna ação de graças (*eucharistia*) à Sua origem fontal, que é o Pai, retribuindo-lhe a totalidade do Seu dom num amor sem reservas» (Eduardo Caseiro, «O drama original. A "*kénosis*" intradivina segundo Hans Urs von Balthasar no quadro da problemática da (i)mutabilidade e (im)passibilidade de Deus: uma leitura a partir da *Teodramática*» [Lisboa: Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, 2017], 55, acedido a 28 de agosto de 2024, <http://hdl.handle.net/10400.14/22244>).

¹⁹⁴ Balthasar, *Teodramática. 4. La acción*, 300.

relação de mútua doação intradivina»¹⁹⁵ —, a Terceira Pessoa da Trindade como que renuncia a si mesma, estando inteiramente ao serviço do Pai e do Filho, concretamente, na medida em que é expressão da unidade consubstancial do Pai e do Filho feita Pessoa.¹⁹⁶ Citando o labor de Turchi em torno do amor como centro da teologia de Balthasar, temos que:

O Espírito Santo é expressão da unidade do Pai e do Filho e aquele que renuncia a si mesmo para se colocar totalmente ao serviço daquilo que exprime. O Espírito Santo dá-se totalmente ao Pai e ao Filho, numa eterna renúncia a si mesmo por amor, não quer nada para si, mas quer que tudo seja pelo Pai e pelo Filho.¹⁹⁷

Pois bem, o que daqui se conclui é que perante a *kénosis* do Filho, evidente no mistério da encarnação e da redenção (e ainda no mistério da criação), impõe-se que haja também uma *kénosis* «anterior», na imanência da Trindade, reveladora do profundo amor, altruísmo e doação recíproca e total que circula entre as Pessoas divinas, pela qual se pode dizer que Deus é, na sua essência, Amor (cf. 1Jo 4, 8); e é justamente essa matéria de amor e de relação *kenótica* o «barro» de que o homem é feito (cf. Gn 2, 7). Em suma, como conclui Balthasar:

Falámos de uma primeira «*kénosis*» do Pai no momento da sua desapropriação na "geração" do Filho consubstancial; esta primeira *kénosis* expande-se quase espontaneamente numa *kénosis* de toda a Trindade, uma vez que o Filho não poderia ser consubstancial com o Pai de outra forma senão desapropriando-se a si próprio; e o seu "nós", o Espírito, só pode paralelamente ser Deus se selar como «pessoa» esta idêntica desapropriação no Pai e no Filho, deixando claro que não quer ser nada «para si», mas (como mostra a sua manifestação ao mundo) pura proclamação e efusão do amor entre o Pai e o Filho.¹⁹⁸

Portanto, o *pro nobis*¹⁹⁹, ao mesmo tempo que nos coloca perante o desígnio salvífico da Trindade, da qual Jesus sabe que provém com inteira liberdade, situa-nos, também, perante

¹⁹⁵ Martinelli, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, 348.

¹⁹⁶ Para uma compreensão mais aprofundada da *kénosis* do Espírito Santo em Balthasar, remetemos para o contributo de Pasquale Bua, cf. Pasquale Bua, *La kenosi dello Spirito Santo. Un percorso nella teologia del Novecento* (Roma: Città Nuova, 2015), 230-330.

¹⁹⁷ Turchi, *L'amore di Dio in Gesù Cristo come principio ermeneutico della vita cristiana nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, 17.

¹⁹⁸ Balthasar, *Teodramática. 4. La acción*, 307.

¹⁹⁹ Importa salientar que, no que toca à *pró-existência* como a temos vindo a abordar, Balthasar ressalva sempre a centralidade cristológica, pois é Cristo quem verdadeiramente possui em plenitude o *ser-para-os-outros*, do qual nos faz participantes, falando mesmo da nossa parte como «secundária».

a essência da sua pessoa e o núcleo da sua missão: a sua auto-doação, pela qual dota o homem daquilo que poderíamos chamar de uma verdadeira «donabilidade constitutiva do ser», em que «dar» passa a ser o verbo por excelência da gramática do ente humano criado à Sua imagem e semelhança.²⁰⁰ Assim sendo, como conclui a *Teodramática*: «Cristo não é já descrito apenas como a razão nova pela qual vivemos e morremos, mas como o protótipo e arquétipo da nossa nova missão. Com isto fica definido o sentido do “em Cristo”»²⁰¹.

Efetivamente, aludindo à terminologia balthasariana, podemos dizer que possuímos o nosso destino dramático no acontecimento «Cristo». Com efeito, o *Lógos* veio ao homem revelar-lhe o mistério da sua alteridade, elevando-a ao grau de «comunhão», destinada a consumir-se no amor — na relação com Deus e com os demais —, introduzindo-nos, assim, no verdadeiro ser pessoal, capaz de se dar a si próprio, enfim, capaz da *kénosis*.²⁰² Tanto assim é que: «Balthasar considera a *kénosis* como o coração do amor. A revelação da identidade do amor e da desapropriação de si constitui a especificidade do amor cristão e constitui o grande segredo que Deus veio revelar aos homens»²⁰³. E voltamos à Primeira Carta de João: «Nisto conhecemos a caridade: Ele deu a sua vida por nós, e nós devemos dar a vida pelos nossos irmãos» (1Jo 3, 16), pois que o Crucificado fez-se, Ele mesmo, imagem viva e verdadeira do amor. Estaremos nós diante de uma ontologização do amor, como concretização máxima da pessoalidade/relacionalidade divina e, por conseguinte, também da natureza humana?²⁰⁴

O amor e a cruz são de facto a chave interpretativa do humano (tal como o são do divino)²⁰⁵ e o lugar onde a sua condição relacional ganha um sentido profundamente

Desta forma, temos que: «*Todas ellas* [pessoas teológicas] *tienen una parte secundaria en cuanto que esta propiedad no les compete más que en virtud de su pro (omnibus) primário y único*» (Balthasar, *Teodramática*. 3. *Las personas del drama: El hombre en Cristo*, 252.).

²⁰⁰ Cf. Balthasar, 223-224.

²⁰¹ Balthasar, 230.

²⁰² É inevitável ver aqui um cruzamento com o teodrama no drama da história, tal como Balthasar o propõe. Para tal, cf. Carvalho, *A consumação do homem e do mundo*, 201: «Em Jesus entrelaça-se a relação Deus-homem. Ele é actor e possibilidade do drama, e, n'Ele, o homem recebe gratuitamente o seu destino na vida trinitária. A cristologia da *Theodramatik* desenvolve-se segundo o fio condutor da missão de Jesus. Jesus é a Sua missão, e a ela se liga toda a missão da história. A sua missão centrou-se na cruz: “Cristo morreu por nós.” A realização escatológica da história do mundo está na Sua morte e ressurreição, e à luz desta se podem esclarecer os problemas da escatologia».

²⁰³ Turchi, *L'amore di Dio in Gesù Cristo come principio ermeneutico della vita cristiana nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, 18.

²⁰⁴ Cf. Martinelli, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, 279-314.

²⁰⁵ «*Qual'è, infine, il volto di Dio che la tenebra della morte di Cristo per noi rende accessibile? Balthasar per rispondere a queste ultime domande indica la necessità di comprendere la morte di Cristo e il misterio trinitario vicendevolmente: l'evento della croce ci introduce alla comprensione della realtà trinitária, la quale a sua volta si rivela come l'único orizzonte corretto per effettuare l'ermeneutica della croce. Tutti gli aspetti che il Nuovo Testamento attribuisce all'ora di Gesù ci spingono a leggere la morte di Cristo alla luce della Trinità*» (Martinelli, 339-340).

verdadeiro, porque cristológico,²⁰⁶ ou não seria a cristologia a antropologia consumada (cf. *GS* 22).²⁰⁷ Afinal, através do envio do Filho Deus revela-se a si próprio, isto é, na sua imanência trinitária, como amor, o que nos faz compreender um verdadeiro dinamismo altruísta no seio da vida divina, mostrando-nos dessa forma que a alteridade é a condição e o pressuposto do amor.²⁰⁸ Em suma, tal como afirma Turchi acerca da *kénosis* em Balthasar:

A dimensão kenótica do amor de Deus que ganha forma em Jesus revela um espaço, abre espaço para o outro, financia a possibilidade/capacidade de corresponder ao dom por parte da liberdade criada e finita, que é convocada pelo dom trinitário e kenótico de Deus para entrar numa dinâmica de diferenciação, obediência e disponibilidade que revela o espaço da alteridade numa relação.²⁰⁹

Como conclusão do capítulo devemos realçar que tanto a perspectiva de Zizioulas quanto a de von Balthasar contribuem para erguer e sustentar uma ontologia teológica da relação com robustos traços trinitários e cristológicos, na qual se irá assentar toda e qualquer ética da relação. De facto, Zizioulas propõe uma definição de pessoa eminentemente relacional, passando de uma conceção de «indivíduo» enquanto entidade isolada para a de «pessoa» enquanto «hipóstase», entendida na sua capacidade de estar em relação, à imagem e semelhança de Deus, comunhão de Três Pessoas. A pessoa é então determinada, segundo o autor grego, pela sua capacidade de existir no diálogo, transcendendo assim a mera individualidade para viver em comunhão, participando da vida trinitária.

Ora, von Balthasar constrói a sua perspectiva sobre essa mesma base relacional, explorando a ideia de que a pessoa é feita, em Cristo, um «tu» para Deus. Ao dar ênfase ao *ser-para-os-outros* de Cristo, o teólogo suíço sublinha que toda a existência humana é chamada a ser uma pró-existência. A relação interpessoal é, portanto, a via para a compreensão de si, por meio da qual a pessoa se «desprivatiza», abrindo-se ao outro. Desta forma, os dois autores interligam-se nas suas propostas teológicas, não só oferecendo as bases para uma ontologia da relação como também dando conta da verdadeira vocação humana à luz da imagem e semelhança de Deus: ser um «tu» na relação com Deus e com os outros, num dinamismo de amor e comunhão.

²⁰⁶ Cf. Turchi, *L'amore di Dio in Gesù Cristo come principio ermeneutico della vita cristiana nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, 31-34.

²⁰⁷ Cf. Cortes, *Os Transcendentais na Teologia de Hans Urs Von Balthasar*, 53-54.

²⁰⁸ Cf. Paradiso, *Nell'intimo di Dio: La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, 273-275.

²⁰⁹ Turchi, *L'amore di Dio in Gesù Cristo come principio ermeneutico della vita cristiana nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, 20.

3. ALTERIDADE, COMUNHÃO, COMUNIDADE: O SENTIDO ECLESIOLÓGICO DA PESSOA

Este terceiro e último capítulo do nosso trabalho de dissertação, surgindo como derivação conclusiva dos capítulos anteriores, procurará indagar o modo como da antropologia relacional que temos vindo a trabalhar, assente nos princípios da alteridade e da comunhão, se podem tirar relevantes consequências eclesiológicas e escatológicas. Na verdade, somos levados a compreender que o sentido da «comunidade» surge não como resposta a um simples desidério humano, mas às coordenadas do seu ser pessoa, ontologicamente relacional, destinado a consumir-se na comunhão, relação perfeita com a Trindade Santa. Para tal, na sequência do capítulo anterior, contaremos com o auxílio de Zizioulas e von Balthasar, ainda que não exclusivamente, dado termos optado por uma abordagem sistemática em termos de método, contando também com o contributo de outros autores, como Michelina Tenace e, inclusive, de ramos diversos da Teologia, tais como a eclesiologia e a bíblica

Efetivamente, no capítulo anterior referíamos-nos, em largos traços, à eleição do «sujeito espiritual» tornado «pessoa teológica» justamente pela via da interpessoalidade e, como tal, participante da missão universal de Cristo, em linha com o pensamento de Hans Urs von Balthasar, pois que: «a livre interpelação amorosa por intermédio de um tu, dá-se-me e exige-se-me, como resposta, a consciência de que no dom (*Gabe*), encontra-se ao mesmo tempo uma oferta e uma tarefa (*auf-gabe*), de que o meu despertar como sujeito livre, faz-me receber simultaneamente uma missão»²¹⁰. No entanto, o facto é que a «eleição do indivíduo» acontece não em momentos separados, mas concomitantemente à «eleição da comunidade».²¹¹

Desta forma, apesar do enfoque na relação, há algo que distingue de forma inequívoca e peremptória a antropologia cristã das chamadas filosofias dialógicas: o horizonte trinitário. Se estas falam de um «eu» em relação com um «tu», aquela situa essa relação dual no horizonte de um «nós eclesial», que tem a sua origem e meta no «nós» trinitário.²¹² Aproveu a Deus salvar-nos como povo, constituindo, assim, uma comunidade, uma assembleia (*ekklesia*), pois que «Deus chama à comunidade consigo, desde o princípio, não a homens separados, mas a

²¹⁰ Balthasar, *Teodramática. 3. Las personas del drama: El hombre en Cristo*, 419.

²¹¹ Cf. Balthasar, 251-61.

²¹² «Mais do que uma atitude psicológica ou uma necessidade sociológica, o diálogo pertence à dinâmica da própria fé que é sempre dialógica e relacional [...]. A condição dialogante radica numa vivência pneumática, na aceitação das legítimas diferenças que o Espírito suscita na vida das pessoas, das comunidades e do mundo» (António Martins, *A sinodalidade na vida da Igreja: fundamentos e perspectivas* [Lisboa: Universidade Católica Editora, 2021], 27).

“muitos” que devem juntar-se na unidade»²¹³. Portanto, toda a eclesiologia tem, por detrás — ou melhor ainda, por dentro — um princípio eminentemente antropológico e, como não poderia deixar de ser, teológico. Trazemos dentro a natural (senão mesmo a sobrenatural), inclinação social, a pertença a uma comunidade. Como diria Zizioulas, somos, enfim, seres eclesiais.

3.1. «Para congregar na unidade os filhos de Deus que andavam dispersos»: a realização comunitária do humano...

Na mais elementar estrutura ontológica humana encontra-se, de certo modo, um código «genético-espiritual» que não só nos capacita como também nos inclina para a relação, em que «tudo começa com a interpelação da criança por um tu, interpelação que se produz essencialmente no amor e é percebida como tal, e que faz despertar, ao sujeito adormecido, a consciência de si mesmo e do mundo ao mesmo tempo»²¹⁴. É o que diz ainda Balthasar quando declara: «esta dimensão social da pessoa tem forçosamente que ter um fundamento na estrutura dos sujeitos espirituais criados»²¹⁵.

No fundo, quer dizer que trazemos dentro uma natural solidariedade e corresponsabilidade em relação ao todo. Ora, a grande novidade trazida pelo Logos é que essa inclinação natural é mais do que o que aparenta ser. É, na verdade, uma eleição, o lugar onde cada um irá encontrar a sua realização pessoal em Cristo, a sua vocação — concretizada de várias formas e modos, consoante o estado de vida de cada um —, pois somos por Ele eleitos como um todo, um povo redimido, uma comunidade convocada, uma família congregada.²¹⁶

Tanto é assim que o Quarto Evangelho resume, nestes termos, a missão de Jesus e o sentido da sua morte vicária: «[Jesus devia morrer pela nação] e não só pela nação, mas também para congregar na unidade os filhos de Deus que estavam dispersos» (Jo 11, 52). Assim sendo, podemos concluir com Michelina Tenace, docente de Antropologia Teológica na Pontifícia Universidade Gregoriana, que: «a partir do facto de ser à imagem e semelhança de Deus, na dignidade de ser pessoa, o homem é uma *unidade dialógica espiritual*. *Unidade*, isto é, uma

²¹³ Greshake, *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*, 58.

²¹⁴ Balthasar, *Teodramática. 3. Las personas del drama: El hombre en Cristo*, 418.

²¹⁵ Balthasar, 251.

²¹⁶ Sobre o desígnio salvífico comunitário de Deus, cf. *LG 13*: «[Assim se deve] cumprir o desígnio da vontade de Deus que, no princípio, criou uma só natureza humana e os seus filhos, que estavam dispersos, determinou logo congregá-los».

pessoa; *dialógica*, porque constituída através da relação; *espiritual*, porque eternamente viva através do dom do Espírito em comunhão com Deus»²¹⁷.

3.1.1. Na base da Igreja, um princípio antropológico-relacional

O núcleo da questão, em poucas palavras, baseia-se no facto de vermos em tudo isto que temos vindo a desenvolver, a evidência de que há um princípio antropológico-relacional da Igreja e que o desígnio salvífico de Deus em constituir-nos como Povo, destinatário do seu amor, ou seja, como Igreja, vai de encontro a uma sólida base antropológica constitutiva do próprio homem e, ao mesmo tempo, condensa o seu anelo de plenitude, pois que, citando Tenace: «a Igreja é mistério de Pessoas em relação: povo (de Deus), corpo (de Cristo), sacramento, são palavras que evocam, ao mesmo tempo, unidade e pluralidade [...]. A identidade da Igreja é, assim, relacional»²¹⁸.

O certo é que, em Cristo, somos «pessoas teológicas», aludindo à conceptualização de Balthasar, eleitas na história salvífica, feitos participantes do seu *ser-para-os-outros*. E essa mesma «eleição do indivíduo para ser pessoa teológica e a eleição da comunidade por Deus hão de considerar-se como acontecimentos “simultâneos”, pertencentes a uma mesma ordem, inclusive, como dois aspetos complementares de um mesmo acontecimento»²¹⁹. Tal pode ser visto claramente em figuras como Abraão, Moisés, Noé ou até Maria de Nazaré,²²⁰ na vida das quais transborda o mistério da eleição individual entrecruzada com a concomitante eleição da comunidade.²²¹ No dizer da teóloga supracitada, «a fé transforma o crente na sua vida privada, na sua vida interior, mas também torna-o sempre protagonista de uma novidade relacional»²²².

É porque quer fazer dele uma «grande família», que Deus se revela a Abraão (cf. Gn 12, 1-2), como se aproxima de Moisés por ter escutado o clamor do seu Povo (cf. Ex 3, 7-10). Enfim, esta tipologia da eleição divina faz destas figuras veterotestamentárias verdadeiras

²¹⁷ Michelina Tenace, *Dire l'uomo II. Dall'immagine di Dio alla somiglianza. La salvezza come dinizzazione* (Roma: Lipa Edizioni, 1997), 56.

²¹⁸ Tenace, 228-229.

²¹⁹ Balthasar, *Teodramática. 3. Las personas del drama: El hombre en Cristo*, 252.

²²⁰ Cf. Tenace, *Dire l'uomo II. Dall'immagine di Dio alla somiglianza. La salvezza come dinizzazione*, 236-244.

²²¹ Sobre a harmonia entre eleição individual e eleição comunitaria, trazemos para o diálogo Gisbert Greshake: «Cuando en dicho proceso algunos individuos son llamados por Dios, no lo son propiamente como individuos, sino siempre con el encargo de servir al devenir comunio de todos. Así, por ejemplo, Abrahán ciertamente es llamado a salir de su tierra como individuo, pero con el fin de ser una bendición para todos» (Greshake, *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*, 59).

²²² Tenace, *Dire l'uomo II. Dall'immagine di Dio alla somiglianza. La salvezza come dinizzazione*, 204.

«pessoas representativas», que podem valer como «antecipação do que será a missão de Jesus na nova aliança: prolongamento da sua humanidade até à real representação vicária de todos e a reunião de todos os membros (potenciais ou atuais) do seu “corpo místico”»²²³; nelas vemos como a missão pessoal é sempre social, disposta ao serviço da universalidade eclesial: o indivíduo oferecido pelo todo, à imagem do próprio Filho de Deus.²²⁴

É curioso ver como Jesus compreende a sua própria missão nos termos de um projeto fortemente eclesial — «para que todos sejam um só, como Tu, Pai, estás em mim e Eu em ti» (Jo 17, 21) — ou mesmo eclético, como vemos no episódio do pranto sobre Jerusalém: «Jerusalém, Jerusalém, quantas vezes quis juntar os teus filhos como a galinha junta a sua ninhada sob as asas e tu não quiseste.» (Lc 13, 34). Aí, vemos como Jesus confere, digamos, à tarefa de juntar, um pendor messiânico, manifestando a vontade do Pai em fazer da humana criatura uma só família: «Trarei do Oriente os teus filhos e congregarei do Ocidente os que te pertencem [...]. Tragam-me os meus filhos lá de longe e as minhas filhas dos confins da terra» (Is 43, 5-6). A Igreja, portanto, é a expressão, no tempo — e para lá dele —, desta profunda vontade salvífica de Deus em reunir os seus filhos na «comunhão», pelo Filho, no Espírito. Como afirma Balthasar:

Aqui não se trata apenas do facto de um certo número de indivíduos formarem uma comunidade em virtude da sua natureza específica e da ligação racial daí resultante. Pelo contrário, agora cada indivíduo personalizado em Cristo tem dentro de si próprio um espaço comunitário, em virtude da sua missão que se expande desde cada membro individual, que é cada um enquanto pessoa, até à totalidade do corpo. [...] Isto não significa que estão uns ao lado dos outros em contraposição do ser-para-todos de Cristo, mas que, se quiserem ou estiverem dispostos a tal, podem ser também, por Cristo, uns para os outros.²²⁵

Desta forma, a pessoa, enxertada, incorporada — para usar a imagem paulina da Igreja enquanto «corpo de Cristo» (cf. Ef 4, 4-16) —²²⁶ nesta comunhão eclesial, não é apenas

²²³ Balthasar, *Teodramática. 3. Las personas del drama: El hombre en Cristo*, 254.

²²⁴ «Una caratteristica osservabile nell'uomo in via di divinizzazione è il complemento che c'è sempre tra aspetto personale-intimo, e aspetto comunitario-pubblico della salvezza accolta. La fede cambia il credente nella sua vita privata, nella sua vita interiore, ma lo rende sempre anche protagonista di una novità relazionale che riguarda il suo popolo, la sua comunità di vita, la sua discendenza diffusa nello spazio e nel tempo» (Tenace, *Dire l'uomo II. Dall'immagine di Dio alla somiglianza. La salvezza come dinizzazione*, 204).

²²⁵ Balthasar, *Teodramática. 3. Las personas del drama: El hombre en Cristo*, 259-260.

²²⁶ A propósito da imagen paulina Igreja-Corpo, cf. Greshake, *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*, 61: «Partiendo de Pablo, se puede decir que el cielo consiste en que todos

«membro» da comunidade dos crentes mas, para além e para lá disso, é a própria eclesialidade em ato, quer dizer, a acontecer em si, por meio de si e apesar de si: somos «objetos» de comunidade, agentes de comunhão.²²⁷ O chamamento de Deus, portanto, e a resposta humana são um evento simultaneamente «personalizante e socializante»²²⁸.

3.1.2. *Ser pessoa, ser eclesialmente*

Alicerçado no contributo patrístico e na riqueza da teologia oriental, o autor por nós deveras abordado no capítulo anterior, Ionnis Zizioulas, chega mesmo a falar da pessoa enquanto «ser eclesial», propondo um olhar sobre a pessoa sintetizado em dois vetores, correspondentes àquilo que denomina por duas «hipóstases» ou, por outras palavras, dois «modos de existência», mais concretamente, a «hipóstase biológica» (existência biológica), por um lado, e a «hipóstase eclesial» (existência eclesial), por outro; e fá-lo a partir de um horizonte, digamos, dinâmico, de transição ou de conversão antropológica, isto é, tendo como pressuposto uma *metanóia* necessária: da existência biológica à existência eclesial. Claro está, sem que tal signifique a exclusão daquela por esta.²²⁹

Certamente, a condição humana é uma condição biológica, determinada pelo nascer e pelo morrer, fortemente marcada pelas limitações orgânicas da natureza propriamente humana, da qual ninguém se pode furtar: concepção, nascimento, crescimento, transformação, fragilidade, envelhecimento, morte, decomposição, etc. Tal condição faz parte do humano, daquilo que é na sua mais profunda essência, tanto que, a bom rigor, diz-se que não temos um corpo, somos um corpo, um corpo que é expressão da nossa condição espiritual, de uma forma surpreendentemente unitária e inteira, jamais condescendente com nenhum tipo de dualismo que tende a separar a alma do corpo ou a reduzir este último a um simples «habitáculo» do suposto «verdadeiro eu», à maneira gnóstica.²³⁰ Com efeito, como clarifica Tenace: «a fé tem

lleguen a ser plenamente “cuerpo de Cristo”, es decir, que estén tan estrechamente en-redados entre sí como los miembros de un mismo cuerpo, que están vinculados entre sí en el mutuo intercambio de vida y forman así el único cuerpo, con Cristo como “cabeza”».

²²⁷ Cf. Balthasar, *Teodramática. 3. Las personas del drama: El hombre en Cristo*, 260.

²²⁸ Balthasar, 410.

²²⁹ Cf. Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, 63-78.

²³⁰ Para um maior aprofundamento de uma leitura cristã do corpo, cf. Juan Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología Teológica Fundamental* (Santander: Editorial Sal Terrae, 1996); cf. António Martins, «A condição corpórea da pessoa em J. R. de la Peña», *Didaskalia* 34, n. 1 (2004): 79-182, <https://doi.org/10.34632/didaskalia.2004.1615>; cf. Gesché, *El hombre. Dios para pensar II*, 103-124; cf. João Paulo II, *Teologia do Corpo. O Amor Humano no Plano Divino*, ed. Miguel Pereira (Lisboa: Alêtheia Editores, 2013).

a encarnação no seu centro e é, por isso, uma reflexão sobre a carne, sobre o corpo, sobre a condição humana»²³¹.

O corpo recebe, do Criador, como que uma finalidade, um tólos, enquanto realidade chamada a uma vocação mesma: «o corpo não é, assim, um conceito negativo ou excludente mas, ao invés: um conceito de comunhão e amor»²³². Aliás, a novidade cristã, cujo centro reside no mistério da encarnação e da ressurreição de Cristo, é sobre Deus e, ao mesmo tempo, sobre o homem, cuja natureza é assumida por Jesus até na sua dimensão carnal, agora redimida e profundamente reveladora.²³³ Assim que:

O cristianismo não pode ser reduzido nem a um idealismo incorpóreo nem a um puro materialismo. A sua novidade é a de ser sempre crítico de um misticismo desencarnado, bem como de um humanismo demasiado imanente, por causa do amor que confessa. Ora, o verdadeiro objeto do amor é o espírito encarnado ou a carne espiritualizada.²³⁴

Não obstante, essa mesma condição biológica que, simultaneamente, nos constitui e nos determina, como que padece, evidentemente, das normais limitações decorrentes da queda original, ou seja, do pecado e das suas consequências teológico-antropológicas.²³⁵ Na sua síntese, Zizioulas refere-se a essas limitações nos termos de duas, assim chamadas, «paixões» de que sofre a nossa hipóstase biológica: por um lado, a limitação da «necessidade biológica» e, por outro, a do «individualismo», resultante da primeira.²³⁶ Desta forma, a «necessidade biológica» prende-se com a questão da inclinação natural, do instinto, do impulso que, declara o autor:

²³¹ Tenace, *Dire l'uomo II. Dall'immagine di Dio alla somiglianza. La salvezza come dinizzazione*, 137

²³² Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, 77.

²³³ Cf. Tenace, *Dire l'uomo II. Dall'immagine di Dio alla somiglianza. La salvezza come dinizzazione*, 127-143.

²³⁴ Tenace, 127.

²³⁵ Para olhar a queda original a partir do prisma relacional, enquanto afastamento/separação radical da comunhão com Deus, que se repercute consequentemente na relação com os demais, cf. Greshake, *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*, 70: «*El proceso de devenir comunio fue estorbado e interrumpido por el pecado del hombre. Pues el pecado es — dicho breve y concisamente — la contradicción exata de la realidad de la comunio, que por él precisamente queda convertida en lo contrario. El pecado, por su misma esencia, no es otra cosa que separación y aislamiento, un "centrarse en sí mismo", ruptura del diálogo con Dios y perturbación de las relaciones correctas con los demás hombres. Dicho brevemente: es la negación de la comunio vertical y horizontal*».

²³⁶ Cf. Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, 64-67.

É «necessário» e não está sujeito ao controlo da liberdade. Assim, a pessoa como ser «subsiste» não como liberdade, mas como necessidade. Por isso, não tem o poder de afirmar a sua hipóstase com uma liberdade ontológica absoluta, como descrevemos anteriormente: se levar a liberdade ao nível da sua rotundidade ontológica, será confrontado com o nihilismo [...]. Nasce como resultado de um facto extático — o amor erótico —, mas este facto está entretecido com uma necessidade natural e, portanto, carece de liberdade ontológica. Nasce como um facto hipostático, como um corpo, mas este facto está entretecido com a individualidade e com a morte.²³⁷

Por sua vez, o «individualismo», que deve ser visto como consequência, justamente, desse mesmo instinto natural/biológico de preservação e perpetuação da espécie, faz com que o «eu» se afirme em relação ao «tu» (visto como apenas um «ele» ou um «esse», por vezes coisificado, à maneira de um objeto do qual se pode dispor para suprir esta ou aquela necessidade) ou, não raras vezes, ao nós (visto como um «eles»)²³⁸. Neste sentido, vejam-se as palavras de Zizioulas: «o corpo, que nasce como uma hipóstase biológica, comporta-se como a fortaleza de um eu, como uma nova «máscara», que impede a hipóstase de chegar a ser uma pessoa, ou seja, de se afirmar a si mesma como amor e liberdade. O corpo tende para a pessoa, mas, finalmente, leva ao indivíduo»²³⁹.

Pois bem, perante tal pano de fundo, o que defende Zizioulas não é a anulação da hipóstase biológica ou a sua substituição pela hipóstase eclesial, isso seria suprimir a nossa vital existência biológica e negar algo que nos é próprio, como é a nossa condição corporal.²⁴⁰ Pelo contrário, o caminho a empreender é o de um novo nascimento (cf. 1Pd 1, 23), que dê à luz um modo de existência absolutamente novo, não substitutivo, mas regenerativo, que supõe o elemento biológico:

Ainda que nem o eros nem o corpo sejam abandonados, transformam, no entanto, a sua atividade, adaptam-se ao novo «modo de existência» da hipóstase, rejeitam, na sua atividade,

²³⁷ Zizioulas, 64, 66.

²³⁸ «Nos haremos más semejantes a él [Dios] precisamente en la medida en que nos hagamos más comunidad, en que escapemos de nuestra existencia aislada, de nuestro narcisismo y egoísmo y, nos convirtamos en hombres comuniales, comunitarios e capaces de comunión, en correspondencia con el Dios comunal y comunitario» (Greshake, *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*, 62).

²³⁹ Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, 65.

²⁴⁰ «Es indispensable que los dos componentes básicos de la hipóstasis biológica, el eros y el cuerpo, no sean destruidos (una huida de estos elementos conllevaría para el hombre una privación de aquellos instrumentos por los que expresa lo mismo como éxtasis que como hipóstasis, es decir, como persona)» (Zizioulas, 66).

que é constitutiva da hipóstase humana, tudo aquilo que provoca o aspeto trágico do homem, e mantém tudo aquilo que faz com que a pessoa seja amor, liberdade e vida. Isto é precisamente o que constitui aquilo que denominei: a «hipóstase da existência eclesial».²⁴¹

Desta forma, do mesmo modo que o nascimento biológico confere ao homem a sua hipóstase biológica, também o novo nascimento, que acontece no seio da Igreja pelo sacramento do Batismo, confere ao homem a sua hipóstase eclesial, isto é, um novo modo de existência, ou não seria exatamente o Batismo um dos sacramentos do qual tradicionalmente se diz imprimir «carácter».²⁴² Por ele, não só se dá a configuração com Cristo Filho, no qual nos tornamos «nova criatura» (cf. 2Cor 5, 17) e filhos de Deus, participantes da divina natureza por dom e graça, como acontece, também, a incorporação na grande família da Igreja — membros de Cristo e membros uns dos outros (cf. Ef 4, 25) —, um mistério ao qual desde cedo a vastíssima tradição espiritual cristã, inspirada pelas páginas do Novo Testamento, não exitou em empregar, digamos, um léxico familiar — a maternidade em relação à Igreja; a paternidade em relação a Deus; a fraternidade em relação aos demais —, que nos alarga para lá dos laços da carne e do sangue, gerando um novo ethos cristão, tal como propõe Ratzinger no excerto que adiante transcrevemos: «"Um só é o vosso Mestre, e vós sois todos irmãos" (Mt 23,8). Estas palavras do Senhor definem a relação entre irmãos e contrapõem, à fraternidade natural que nasce da consanguinidade, uma nova fraternidade no Espírito. O ethos dos cristãos entre si é, portanto, um ethos de fraternidade, ou pelo menos deveria ser»²⁴³.

Enfim, a nossa condição biológica é profundamente liberta do individualismo e posta em «êxodo» de si mesma, agora redimida, alargada, reabilitada até, e a nossa alteridade é sacramentalmente potencializada para a comunhão. Então, o desígnio de salvação de Deus e a sua obra redentora operada em Cristo passam a ser vistos não já, simplesmente, a partir de uma ótica apenas de perfeição moral mas, fundamentalmente, a partir de uma ótica ontológica: uma nova natureza, uma nova criação, um novo e, literalmente, «essencial» modo de ser, pois: «eis que faço novas todas as coisas» (Ap 21, 5). Posto isto, citando Ioannis Zizioulas, temos que:

Mediante o batismo, o cristão opõe-se ao mundo, como uma pessoa, livre das relações criadas pela sua identidade biológica. Isto significa que, de agora em diante, pode amar não

²⁴¹ Zizioulas, 67.

²⁴² «Incorporado em Cristo pelo Batismo, o batizado é configurado com Cristo. O Batismo marca o cristão com um selo espiritual indelével (“*charactere*”) da sua pertença a Cristo. Esta marca não é apagada por nenhum pecado, embora o pecado impeça o Batismo de produzir frutos de salvação. Ministrado uma vez por todas, o Batismo não pode ser repetido» (CEC 1272).

²⁴³ Joseph Ratzinger, *La fraternidad de los cristianos* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2021), 20.

porque as leis biológicas o obriguem a fazê-lo — algo que inevitavelmente coloreia o amor das relações naturais —, mas livre das leis naturais. Como hipóstase eclesial, o homem mostra que o que é válido para Deus, também pode ser válido para o homem: a natureza não determina a pessoa; a pessoa possibilita que exista a natureza; a liberdade identifica-se com o ser do homem.²⁴⁴

3.2. *Ekklesía*, uma promessa de consumação em advento: a resolução escatológica da questão

A identidade eclesial, como propõe Zizioulas, «tem as suas raízes no futuro e os seus ramos no presente»²⁴⁵, pois que é caracterizada e, até, experimentada enquanto tensão escatológica, a partir da gramática do tão conhecido «já e ainda não». Com efeito, em linha com Bruno Forte, temos que: «a Trindade é a origem e a pátria em direção à qual se encaminha o povo dos peregrinos; é o “já” e o “ainda não” da Igreja, o passado fontal e o futuro prometido, o princípio e o fim»²⁴⁶. No fundo, a antropologia teológica, quer como ciência, quer como vivência, como que leva dentro um grande mistério acerca do homem, porque infere que o seu sentido mais profundo vai buscá-lo ao *escháton*,²⁴⁷ que o seu princípio está no fim, ou melhor, é dado no fim.²⁴⁸

O que sucede, então, é que o modo eclesial de ser é vivenciado enquanto memória do futuro, do que se remata, em poucas palavras, que somos a caminho, e que, com a nossa condição relacional — destinada ao amor e à livre entrega a um outro que sempre nos interpela —, é-nos dada também a nossa «condição peregrinante». Pois bem, a consumação desse mesmo predicado que nos encima, é uma questão de tempo e, um dia, será uma questão de eternidade, uma eternidade que se insinua no tempo e que, ao mesmo tempo que o inaugura, também o encerra, porque o completa, pois que «a ótica da revelação e da fé abre continuamente uma objetividade que leva à superação do círculo fechado do "eu" e do "tu", para chegar a uma comunhão universal e cósmica, antecipada na celebração da Eucaristia, o primado da vida da igreja à imagem da Santíssima Trindade»²⁴⁹.

²⁴⁴ Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, 71.

²⁴⁵ Zizioulas, 73.

²⁴⁶ Bruno Forte, *La Iglesia, icono de la Trinidad. Breve ecclesiológia* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992), 30.

²⁴⁷ «En lenguaje más tradicional, esta meta de definitiva y perfecta comunio con Dios y com el prójimo se llama “cielo”. Éste no es un cara a cara privado del indiviuo con Dios, sino una “magnitud social”» (Greshake, *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*, 60).

²⁴⁸ Cf. Forte, *La Iglesia, icono de la Trinidad. Breve ecclesiológia*, 83-91.

²⁴⁹ Tenace, *Dire l'uomo II. Dall'immagine di Dio alla somiglianza. La salvezza come dinizzazione*, 50.

A realização tangível mais sublime dessa tensão escatológica, como brilhantemente conclui Zizioulas, é a Eucaristia,²⁵⁰ o alimento do *homo viator*,²⁵¹ enquanto qualquer coisa que o manifesta a si mesmo naquilo que é e deve ser, e o revigora justamente para isso que é chamado a ser.²⁵² Tanto assim é que afirma, no seu texto intitulado «Eucaristia e Reino de Deus»: «a presença de Cristo na Eucaristia não pode dar-se fora deste quadro pneumatológico e escatológico»²⁵³. Zizioulas chega mesmo a falar de uma forma eucarística da hipóstase eclesial.²⁵⁴ Congregado na assembleia dos chamados (*ekklesia*) — unida não pelo sangue, mas pelo Espírito —, o homem transcende toda a exclusividade, pois é feito membro de um corpo espiritual,²⁵⁵ ali sacramentalmente manifesto, quer dizer, enquanto realização exterior do que, interiormente, significa.²⁵⁶ Por outras palavras, assegura Ratzinger:

A teologia clássica da Igreja desde cedo entendeu a eucaristia não tanto como o encontro da alma com Cristo, mas como a *concorporatio cum Christo*, a união dos cristãos no único corpo do Senhor. A celebração da eucaristia, que deve ser a fonte da fraternidade, tem que se reconhecer e realizar interiormente também de antemão como sacramento da fraternidade e deve aparecer como tal inclusive na sua manifestação externa. Se *ἐκκλησία* (Igreja) e *ἀδελφότης* (fraternidade) são sinónimos, e se a Igreja — que alcança o seu sentido pleno na celebração do culto — é essencialmente uma comunidade fraterna, então a eucaristia há de celebrar-se também concretamente como culto fraterno em diálogo responsorial.²⁵⁷

Como tal, «a eucaristia não é só uma assembleia num lugar, ou seja, uma realização e manifestação histórica da existência escatológica do homem; é, ao mesmo tempo, movimento,

²⁵⁰ Cf. Ioannis Zizioulas, *Eucaristia e Reino de Deus* (São Paulo: Mundo e Missão/ITESC, 2003), 35-89.

²⁵¹ Veja-se, a propósito, o contributo de Ratzinger: «A Eucaristia é o processo visível do reunir-se, um processo que, em cada lugar e através de todos os lugares, é um entrar em comunhão com o Deus vivo, que aproxima, a partir de dentro, os homens uns dos outros. A Igreja forma-se a partir da Eucaristia. Dela recebe a sua unidade e a sua missão. A Igreja deriva da Última Ceia, mas por isso mesmo deriva da morte e da ressurreição de Cristo, por Ele antecipadas no dom do seu corpo e do seu sangue» (Ratzinger, *Jesus de Nazaré. Parte II – Da entrada em Jersualém até à Ressurreição*, 118).

²⁵² Cf. Forte, *La Iglesia, icono de la Trinidad. Breve eclesiología*, 27.

²⁵³ Zizioulas, *Eucaristia e Reino de Deus*, 75.

²⁵⁴ Cf. Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, 73-75.

²⁵⁵ Cf. *EE* 42-44.

²⁵⁶ «*La Chiesa prende forza dall'amore, dall'amore di Dio e dalla testimonianza di amore dei fedeli. Ora, la fonte e la rivelazione dell'amore è il misterio della morte e della risurrezione di Cristo. Dove la Chiesa vive e perpetua questo sacrificio? Nell'eucaristia [...]. L'uomo nuovo nella Chiesa è un uomo litúrgico [...]. Il sacramento dell'unità è l'eucaristia*» (Tenace, *Dire l'uomo II. Dall'immagine di Dio alla somiglianza. La salvezza come dinizzazione*, 229-30).

²⁵⁷ Ratzinger, *La fraternidad de los cristianos*, 95-96.

progresso até essa realização. A assembleia e o movimento são as duas características fundamentais da eucaristia»²⁵⁸.

3.2.1. *No princípio era a promessa: «farei de ti um grande povo»*

Nos primórdios da História da Salvação e, portanto, da revelação de Deus, está uma promessa, uma promessa feita a Abraão, tão bem expressa no capítulo 12 do livro do Génesis: «deixa a tua terra, a tua família e a casa do teu pai, e vai para a terra que Eu te indicar. Farei de ti um grande povo» (Gn 12, 1-2). O mesmo se vê no capítulo 15: «E, conduzindo-o para fora, disse-lhe: “Levanta os olhos para os Céus e conta as estrelas, se fores capaz de as contar”. E acrescentou: “Pois bem, será assim a tua descendência.”» (Gn 15, 5): a promessa de um Povo... Não se trata de uma simples concentração de massas em torno de um objetivo comum — a Terra Prometida — mas, acima de tudo, de uma descendência tão numerosa «como as estrelas do céu e como a areia das praias do mar» (Gn 22, 17), quer dizer, uma verdadeira família, unida pelo vínculo da fé.²⁵⁹ Com efeito, «a fé faz entrar numa outra terra, cria um outro povo, uma outra família, uma outra comunidade, uma outra descendência»²⁶⁰.

Ora, é assim que autores como Antonio Mistrorigo concluem que o desígnio de amor de Deus em criar uma família universal, apesar de ter a sua expressão primeira na revelação a Abraão, a bom rigor, é-lhe muito anterior, ocupando um lugar especialíssimo na «economia da salvação»: «a história da salvação não começa com a vocação de Abraão, mas com a criação do mundo. O plano de Deus de criar uma imensa família, na qual Cristo fosse o primogénito e as criaturas seus filhos, precede a criação e determina-a: Deus começa a criar o universo “para formar esta família”»²⁶¹. Vemos, portanto, que, conforme realça Mistrorigo, a dimensão comunitária humana não é uma como que insuspeita e aleatória consequência da obra criadora e redentora de Deus mas, isso sim, a sua verdadeira finalidade.²⁶²

²⁵⁸ Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, 75.

²⁵⁹ Cf. Tenace, *Dire l'uomo II: dall'immagine di Dio alla somiglianza, la salvezza come dinizzazione*, 204-206.

²⁶⁰ Tenace, 206.

²⁶¹ Antonio Mistrorigo, *Liturgia. Manifestazione della Chiesa* (Vicenza: Favero Editore, 1965), 60-61.

²⁶² Sobre a ligação indissociável entre Criação e Amor, mais concretamente, sobre o modo como aquela provém desta e para ela tende, servindo, assim, o desígnio salvífico comunitário de Deus, cf. Greshake, *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*, 50-55.

Criada à imagem e semelhança de Deus, a humana criatura é chamada a ser comunitariamente ou não seria o próprio Deus uma comunhão de Amor entre três Pessoas...²⁶³ Assim se compreendem as palavras do mais recente concílio do Vaticano, quando diz:

Aproveu a Deus salvar e santificar os homens, não individualmente, excluía qualquer ligação entre eles, mas constituindo-os em povo que O conhecesse na verdade e o servisse santamente. Escolheu, por isso, a nação israelita para Seu povo. Com ele estabeleceu uma aliança; a ele instruiu gradualmente, manifestando-Se a Si mesmo e ao desígnio da própria vontade na sua história, e santificando-o para Si (*LG 9*).

Na verdade, com Abraão, primeiro dos patriarcas, vemos o exórdio da constituição de um Povo gerado, nutrido e conduzido pelo próprio Deus e, ao mesmo tempo, lugar da sua presença: «Farei com eles uma aliança de paz; será uma aliança eterna; Eu os estabecerei e os multiplicarei; e colocarei o meu santuário no meio deles para sempre. A minha morada será no meio deles. Serei o seu Deus e eles serão o meu povo» (*Ez 37, 26-27*). Por conseguinte, é notável o que dizem autores como Balthasar acerca da eleição de Deus que, embora seja pessoal (é o próprio Abraão que é chamado e escolhido) é, concomitantemente, social (Abraão é enviado a constituir um povo, também ele eleito):

É impossível esclarecer o que está primeiro na intenção de Deus: a eleição do indivíduo para a missão universal ou a eleição do «grande povo» como resultado desta missão. O universal não existe senão como o prolongamento da pessoa e a pessoa, por sua vez, em virtude do seu prolongamento na missão. Daqui que, perante a missão, não haja mais remédio senão abandonar toda a ligação terrena ao país e à família e decidir-se por uma existência em pura obediência ao Deus que envia.²⁶⁴

Ora, aqui está, precisamente, nada mais que a génese da Assembleia do Povo de Deus, convocada pela sua Palavra, da qual despontará a Igreja, «prefigurada já desde o princípio do mundo e admiravelmente preparada na história do povo de Israel e na Antiga Aliança» (*LG, 2*).

²⁶³ «[...] Existe uma certa semelhança entre a unidade das pessoas divinas e a fraternidade que os homens devem instaurar entre si, na verdade e no amor. O amor ao próximo é inseparável do amor a Deus. A pessoa humana tem necessidade da vida social. Esta não constitui para ela algo de acessório, mas uma exigência da sua natureza. Graças ao contacto com os demais, ao serviço mútuo e ao diálogo com os seus irmãos, o homem desenvolve as suas capacidades, e assim responde à sua vocação» (*CEC 1878-1879*).

²⁶⁴ Balthasar, *Teodramática. 3. Las personas del drama: El hombre en Cristo*, 253.

De facto se, com Abraão, assiste-se ao primeiro sinal da convocação e formação de um povo, com Moisés testemunha-se a sua constituição e a concretização da promessa divina: Israel é eleito «Povo de Deus», por meio do estabelecimento de uma aliança, fundamental e fundadora, a partir da qual, digamos, se consagra a relação entre Deus e o seu Povo Eleito.²⁶⁵ Não há dúvida de que o termo «aliança» resume, de forma genérica, toda a mundividência veterotestamentária, estando fortemente presente, como não poderia deixar de ser, também no Novo Testamento.²⁶⁶ Efetivamente, é este o núcleo da revelação de Deus: «Farei de vós o Meu povo e serei o vosso Deus, e sabereis, então, que Eu sou o Senhor, vosso Deus, que vos libertará da opressão dos egípcios» (Ex 6, 7).²⁶⁷

É Deus quem toma a dianteira. Como se não bastasse tê-lo agraciado com o dom da vida e da obra da criação, Deus estabelece, com o género humano — de que o povo hebreu é prefiguração —, uma relação. Elege-o, prefere-o a todas as criaturas e estabelece com ele uma aliança, nos termos da qual desvela o seu «rostro», revelando-se a Si próprio e à sua vontade.²⁶⁸ Veja-se, a esse respeito, a ligação entre criação e aliança proposta por Michelina Tenace:

A forma como o judeo-cristianismo apresenta o ato criador escapa completamente às conceções míticas das outras religiões. A essência da fé é que Deus é diferente das coisas

²⁶⁵ «Con Abrahán se cierra la primitiva alianza en una ceremonia memorable, alianza que en él liga y obliga a todos sus descendientes. A Moisés se le entregan las tablas de la ley que conciernen a todo el Pueblo que está expectante al pie de la montaña [...]. La elección, la alianza, la torá, la bendición, vistas desde Dios, parecen vinculadas tan inmediatamente a la persona individual como al colectivo simbolizado por ella, contenido en ella y sólo así comprensible como unidad» (Balthasar, 253-254).

²⁶⁶ Cf. Greshake, *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*, 70-71.

²⁶⁷ Sobre o lugar de uma «teologia da Aliança» no plano da antropologia teológica, cf. «Antropologia», em *Diccionario Crítico de Teología*, ed. Jean-Yves Lacoste (São Paulo: Edições Loyola, 2004), 156. Teólogos como Hans Urs von Balthasar veem no horizonte bíblico tipológico da «aliança» o *tópos* mesmo da realização do humano, à luz da sua vocação à comunhão, quer dizer, enquanto ser originalmente disposto para o *diá-logo*, para a relação com o mundo à sua volta, consigo próprio, com os demais e com Deus, o que faz de si um ser eminentemente racional e, sobretudo, profundamente relacional/dialogal. Tudo isto, enfim, recebe um precioso contributo no quadro bíblico de uma «teologia da aliança», que tem a sua gênese na longa história do povo israelita escolhido entre todos os povos como sinal, para o mundo, da fidelidade e do amor de um Deus que se revela a si próprio e que volta para a humana criatura a sua face (cf. Sl 79), bem como na Nova Aliança firmada já não no sangue de animais sacrificados — conforme as prescrições da Antiga Lei —, mas no próprio Filho de Deus entregue por um projeto de comunhão: restabelecer a relação do homem com Deus reintroduzindo, na comunhão com o Pai, os filhos de Adão perdidos no seu pecado, sendo o pecado entendido, nesta sequência, como a *não-relação*, ao limite, uma existência impessoal e, por isso, desumana, corroída por uma falta original que tem na base o *amor sui*, o querer ser como Deus, o egoísmo, o egocentrismo.

²⁶⁸ «"Cifra" permanente de la historia de Yahvé con su pueblo es la alianza de Dios con el hombre. Con dicha alianza se le propone al hombre la tarea de vivir conforme a la misma, de introducirse cada vez más en la alianza a la que Dios condesciende y que quiere cerrar con él cada vez más estrechamente [...] Pero la dirección "vertical" de la alianza (la alianza entre Dios y hombre) sólo es real cuando ésta se realiza también "horizontalmente" ne la comunidad con los demás hombres» (Greshake, *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*, 57-58).

criadas; não há sombra de politeísmo ou imanentismo. Deus é uma pessoa; o aspeto mais importante desta nova religião é a relação interpessoal, a aliança.²⁶⁹

É com Moisés, como se vê no livro do Êxodo, que a Aliança adquirirá o forte sentido fundante que tem, ainda hoje, para o povo hebreu, aparecendo como um autêntico evento histórico fundador.²⁷⁰ Falamos da «aliança sinaítica», inserida no contexto da libertação do Egito. Após três meses da saída do Povo pelas mãos de Moisés e Aarão (cf. Ex 19, 1), os israelitas chegam ao deserto do Sinai e, aí, acampam, diante do monte Sinai. É então que Deus, nesse mesmo monte, anuncia a todo o Povo, por meio de seu servo Moisés:

Vós mesmos vistes o que eu fiz aos egípcios, e como vos carreguei sobre asas de águia e vos trouxe a mim. Agora, se ouvirdes a minha voz e guardardes a minha aliança, sereis para mim uma propriedade peculiar entre todos os povos, porque toda a terra é minha. Vós sereis para mim um reino de sacerdotes, uma nação santa (Ex 19, 4-6).

Está, desta forma, declarada, da parte de Deus, a promessa de fazer do Povo um reino de sacerdotes, uma nação santa, protegendo-o e caminhando com ele, contanto que este seja fiel à aliança e guarde as palavras de Iahwéh, aliança essa que é, digamos, selada, consumada com o Decálogo, literalmente, as «dez palavras» — ou, comumente designado, os «Dez Mandamentos» —, pelas quais a aliança é como que oficialmente assumida e solenemente instituída. De facto, o Decálogo será posto por escrito por Moisés, dando origem ao chamado «Livro da Aliança», por conter as exigências dessa mesma aliança divino-humana.

Assim, os mandamentos tornar-se-ão as «cláusulas» da aliança, os termos da aliança firmada entre Iahwéh e Israel. A Comissão Pontifícia Bíblica refere-se assim ao Código da Aliança: «Confere a Israel recém-nascido, o estatuto de povo com plenos direitos [...] exige uma resposta livre do homem, a ser compreendida, num primeiro passo, como a aceitação de um “caminho de vida” (a Lei, no sentido teológico) e, depois, a seguir, como a prática de determinações precisas (as leis)»²⁷¹. Daqui que a aliança sinaítica provenha unicamente do

²⁶⁹ Tenace, *Dire l'uomo II. Dall'immagine di Dio alla somiglianza. La salvezza come dinizzazione*, 198.

²⁷⁰ Cf. Tenace, *Dire l'uomo II: dall'immagine di Dio alla somiglianza, la salvezza come dinizzazione*, 207-9.

²⁷¹ PCB, «Bíblia e Moral: raízes bíblicas do agir cristão» (2001), 24, acedido a 10 de setembro de 2024, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20080511_bibbia-e-morale_po.html.

dom de Deus e seja fruto do seu amor, apenas tendo em vista a felicidade dos seus filhos e, conseqüentemente, a glória de Deus, pois que «a glória de Deus é o homem vivo»²⁷².

Enfim, a partir destas duas figuras (Abraão e Moisés), torna-se claro o paralelo com o que acontecerá com o próprio Filho de Deus enviado para reunir um povo (cf. Lc 19, 41-44). Afirma Balthasar a esse respeito:

A ampliação do papel do indivíduo até ser constituído em sujeito portador de uma missão e o reagrupamento do coletivo nele é obra unitária e exclusiva de Deus; pode valer como antecipação do que será, na nova aliança, a missão de Jesus Cristo: prolongamento da sua humanidade até a real representação vicária de todos e a reunião de todos os membros (potenciais ou atuais) do seu «corpo místico».²⁷³

3.2.2. O sinal do «estar juntos»: da «sinagoga» à «assembleia dos chamados»

Uma das expressões mais eloquentes — quer em termos eclesiológicos quer, também, em termos antropológicos — da vocação comunitária da pessoa e do desígnio de Deus em salvar-nos como povo, podemos encontrá-la no sinal do «estar juntos», concretamente no âmbito litúrgico que, embora não sendo o âmbito específico em que se insere este nosso labor, não deixa de ser uma curiosa manifestação vivida de uma fé professada, uma fé encarnada, portanto.

Com efeito, o sinal do «estar juntos» para o homem não só não é indiferente à sua realidade eminentemente humana/antropológica, como também não o é à própria mundividência litúrgica — assim como não o são nenhuma das realidades verdadeiramente humanas (desde a profundidade da alma até à profundidade dos sentidos) —; aliás, trata-se de um dos seus pressupostos fundamentais. Senão vejamos: desde logo no «Ordinário da Missa», as duas decisivas palavras iniciais — patentes na primeira rubrica dos Ritos Iniciais — não são outras que não: «Reunido o povo»,²⁷⁴ aqui dispostas como em jeito de prelúdio à celebração eucarística (como que a dizer: «depois de reunido o povo, inicie-se a celebração») ou, se quisermos, como seu primeiro momento mesmo.

Já no Antigo Testamento, se podem encontrar sinais da reunião/assembleia de um povo, um povo que é, primeiramente, desejado por Deus e, posteriormente, por Ele convocado e consagrado, desde Abraão até Moisés, passando por tantas outras importantes figuras bíblicas

²⁷² Ireneu de Lião, *Contra Haereses*, IV, PG 7, 255B, 1037.

²⁷³ Balthasar, *Teodramática*. 3. *Las personas del drama: El hombre en Cristo*, 254.

²⁷⁴ «Ordinário da Missa», *Missal Romano* (Fátima: Secretariado Nacional da Liturgia, 2021), 476.

que foram, para Israel, sinal da predileção de Deus. É assim que o Catecismo da Igreja Católica declara: «a *preparação* remota da reunião do povo de Deus começa com a vocação de Abraão, a quem Deus promete que há de vir a ser o pai de um grande povo. A preparação imediata começa com a eleição de Israel como povo de Deus. Pela sua eleição, Israel deve ser o sinal da reunião futura de todas as nações.» (CEC 762).

No entanto, a compreensão entre os Filhos de Israel da sua identidade enquanto povo chamado por Deus e o sentido de pertença a um único Deus e a uma comunidade convocada não foi qualquer coisa de imediato mas, antes, um verdadeiro processo de autoconhecimento coletivo, com as suas vicissitudes e progressos, no desenrolar do qual se encontrarão bem patentes os vestígios de uma «assembleia» do Povo de Deus, tanto por via da exegese bíblica do Antigo Testamento, como pela investigação e estudo das fontes históricas e, até, arqueológicas. Ora, uma das expressões mais claras da reunião do Povo de Deus, que se encontra, mais explícita ou implicitamente, nas origens da noção de «assembleia cristã» é a conhecida instituição judaica da Sinagoga.

Efetivamente, embora não haja certeza inequívoca quanto às origens da Sinagoga, os autores — por via das descobertas relativamente recentes — são unânimes em situá-la no contexto histórico-temporal correspondente ao surgimento de uma realidade que acabará por marcar incontornavelmente a história do povo israelita, isto é, a realidade da diáspora judaica, portanto, no período helenista (século III a. C.).²⁷⁵ Longe do Templo e da Terra da Promessa, os judeus da diáspora viram-se, de certa maneira, impelidos a recriar o ambiente cultural em torno do qual se desenrolava o dia-a-dia de um judeu comum. É então que se testemunha o aparecimento daquilo que sabemos ser a «sinagoga», que significou, para os judeus separados da sua cultura, a derradeira possibilidade de se reunirem e manterem os ritmos de oração habitual. Em termos geográficos, a grande maioria dos exegetas tende a apontar a Babilónia como «berço» da Sinagoga: «a conjectura mais frequente é que a Sinagoga teria sido instituída na Babilónia, durante o Exílio, como substituição do Templo, dando assim lugar a um novo espaço de encontro da comunidade, enquanto espaço de oração e também de instrução da Palavra»²⁷⁶.

²⁷⁵ «Um dos temas que continua em aberto no que se refere à história do judaísmo é a questão das origens da Sinagoga, especialmente como instituição que agrega os fiéis e se constitui o lugar da oração por excelência. A sua existência está já atestada na literatura dos inícios da nossa era e a arqueologia tem vindo a contribuir para documentar essa realidade, já que foram encontrados vestígios de edifícios desse período que apresentam as características de sinagoga. Conhecemos também a sua menção em textos do NT, altura em que já seria uma realidade na vida judaica e o lugar central do encontro da comunidade e da oração do *Shabat*» (João Lourenço, *O tempo de Jesus. O mundo e as instituições judaicas* [Lisboa: Universidade Católica Editora, 2020], 273).

²⁷⁶ Lourenço, *O tempo de Jesus. O mundo e as instituições judaicas*, 274.

Deste modo, compreende-se que a verdadeira sinagoga judaica ultrapassasse grandemente — outrora como Agora — os limites espaciais de uma construção, não se restringindo apenas a uma estrutura física ou a um lugar edificado, mas a uma autêntica instituição, que consistia essencialmente no costume de se reunir, ao sábado, para ler a Escritura. Assim, bem vistas as coisas, dizer «sinagoga» é, justamente, dizer «assembleia sinagoga», alimentada e reunida em torno da *Tôrāh Yahwéh*:

Este pode ser um argumento que nos obriga a esclarecer a habitual confusão entre sinagoga como edifício e como instituição no judaísmo. [...] Em todos estes termos, o sentido de congregação, de assembleia é mais forte do que a referência a lugar ou edifício, já que aquela (a congregação) podia acontecer em qualquer lugar, mesmo que não houvesse um edifício especialmente destinado para as suas funções. Há, todavia, uma certeza: a Sinagoga está intrinsecamente ligada à Palavra, à sua proclamação e ao seu estudo.²⁷⁷

Na verdade, a própria etimologia da palavra remete-nos para esse nível absolutamente primordial de significação, ou não teria a sua raiz no termo grego *συναγωγή*, que quer dizer justamente, «estar com», «estar reunido em conjunto»²⁷⁸, assim que a aceção espacial de «sinagoga» enquanto lugar privilegiado de oração decorra desta primeira, «meta-espacial», cujo enfoque está mais no que acontece e se celebra, do que no espaço da sinagoga em si.

O facto é que a palavra «assembleia» — do latim *assimulare*, que quer dizer «juntar ao mesmo tempo» — não é, de todo, uma palavra desconhecida no sistema linguístico e conceptual dos nossos dias. Genericamente, reporta-se a uma reunião entre sujeitos — singulares ou corporativos — agregados em torno de um fim comum. Pode ser mais ou menos formal ou oficial, mais ou menos estruturada ou hierarquizada, mas terá sempre esta forte dimensão associativa, agregadora, de encontro pessoal, de reunião, de *con-fronto*. Ora, no contexto eclesial, o termo adquiriu mais uso e força, sobretudo, com a reforma litúrgica do Concílio Vaticano II, que não deixou de estimular o seu sentido mais profundo e teológico, particularmente herdeiro da mundividência judaica e do cristianismo nascente.

Efetivamente, o substantivo «assembleia» tem, na sua raiz etimológica, o termo hebraico *Qahal*, mais tarde traduzido pelos LXX como *Ekklesia* (*Εκκλησία*): reunião, assembleia;²⁷⁹ composto pela preposição *ek*, que significa «para fora» e o verbo *kaléo*, que quer

²⁷⁷ Lourenço, 274-275.

²⁷⁸ Cf. Lourenço, 275.

²⁷⁹ Cf. Wilbur Gingrich, «εκκλησία, ας, ή», em *Léxico do Novo Testamento Grego/Português*, ed. Frederick Danker (São Paulo: Edições Vida Nova, 1984), 67.

dizer, «chamar».²⁸⁰ *Qahal* — «convocação» — designa, no Antigo Testamento, o «povo convocado», chamado pelo Senhor e por Ele reunido. Remete para a reunião de todas as tribos em torno da Palavra do Senhor que convoca e concretiza a reunião e unidade de um só povo, primeiro aos pés do Sinai (cf. Ex 19-24) — primeira grande expressão da *Qahal* judaica — e, posteriormente, de Jerusalém.²⁸¹

Por seu turno, na versão grega da Sagrada Escritura, os LXX, o termo *qahal* foi traduzido por *ekklesia*, donde derivará a palavra «Igreja», por nós tão bem conhecida. A palavra *ekklesia* não é nova para o léxico grego antigo, embora tivesse, claro está, um uso corrente dissociado, regra geral, do âmbito religioso. Com efeito, aludia, comumente, à reunião oficial — de cariz político, quer dizer, ligada ao governo da *pólis* (cidade) — dos cidadãos livres, dispostos em assembleia. Era na *ekklesia* que se discutiam e decidiam os atos importantes da vida das populações.

Com a tradução dos LXX, a conotação religiosa do termo vai-se tornando cada vez mais ampla, trazendo consigo um horizonte de sentido novo, apurado pelos escritos neotestamentários, a saber, o horizonte da convocação da comunidade, da parte de Deus, chamada a reunir-se em seu nome para escutar a sua Palavra e acolhê-la pública e solenemente, como expressão no tempo do desígnio de Deus em reunir, para lá do tempo, os seus filhos em assembleia participante da comunhão trinitária.

Na grande maioria dos textos do Novo Testamento, a palavra *ekklesia* aparece como estando referida à comunidade no seu todo, o mesmo é dizer, a todos os fiéis reunidos numa casa ou, ainda, numa cidade. Somente no Evangelho de Mateus surge com um outro nível de significação — mais concretamente em duas passagens específicas —, ainda que não muito diverso do anterior, a saber, a designação concreta de uma comunidade local (cf. Mt 18, 17) e de uma comunidade messiânica (cf. Mt 16, 18).²⁸² Não obstante a sua precária presença, é um termo que, apesar de tudo, encontramos na boca de Jesus como, aliás, nos dá conta Antonio Mistrorigo:

O termo “assembleia” [...] ressoa frequentemente nos lábios de Jesus. Com estes termos, pretendia resumir e sintetizar todo o seu plano de salvação, ou a razão pela qual ele tinha vindo à Terra. “Jerusalém, Jerusalém, quantas vezes quis reunir os teus filhos como uma galinha recolhe os seus pintainhos sobre as suas asas, e tu não quiseste!” [Mt 23, 37]. A esta

²⁸⁰ Cf. Gingrich, «χάλεω», em Danker, 67.

²⁸¹ Cf. Mistrorigo, *Liturgia. Manifestazione della Chiesa*, 161.

²⁸² Cf. José Esteves e José Cordeiro, *Liturgia da Igreja* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2008), 80.

convocação, que deve reunir os filhos de Deus dispersos pelo mundo, o próprio Jesus designa com o nome de assembleia [...]. A assembleia convocada por Jesus é uma novidade absoluta: criação de Deus e obra do seu amor, e não invenção humana²⁸³.

Com efeito, tanto nos chamados «encontros pré-pascais», como nos «pós-pascais», encontramos Jesus na senda daquilo que poderíamos chamar um autêntico projeto de «congregação» dos filhos dispersos sob um só pastor, que outra coisa não é senão a reunião da «assembleia» dos chamados ou, por outras palavras, da Igreja.²⁸⁴ Veja-se, por exemplo, o episódio da multiplicação dos pães ou do sermão da montanha. Aí, Cristo manifesta-se como aquele que vem congregar as ovelhas dispersas da casa de Israel, promulgando a nova Lei, qual novo Moisés aos pés do Sinai.

Ainda neste sentido, muito nos elucidam os textos das aparições do Ressuscitado, em que Cristo surge como Aquele que preside à «fração do pão» e intérprete das Escrituras, reunindo as assembleias do «novo resto de Israel»: «o contexto convivial é frequente no primeiro dia da semana, o dia depois do sábado, que será chamado o dia da assembleia»²⁸⁵. Assim, a assembleia reunida torna-se no primeiro sinal visível da Igreja — *sacramentum* da Igreja — e expressão mais eloquente do projeto salvífico de Deus, que é um projeto eminentemente relacional: reunir todos os homens em seu Filho Jesus.²⁸⁶

3.2.3. A comunidade nos termos de perfeição na comunhão

Curiosamente, o termo «comunhão» (*koinōnía*)²⁸⁷ surge 19 vezes no Novo Testamento, 13 delas nos escritos paulinos; e o verbo correspondente (*koinonéo*) 8 vezes, 5

²⁸³ Mistrorigo, *Liturgia. Manifestazione della Chiesa*, 169.

²⁸⁴ Cf. Esteves, Cordeiro, *Liturgia da Igreja*, 80.

²⁸⁵ Esteves, Cordeiro, 80.

²⁸⁶ No livro dos Atos dos Apóstolos lê-se: «eram assíduos ao ensino dos Apóstolos, à união fraterna, à fração do pão e às orações. [...] Todos os crentes viviam unidos e possuíam tudo em comum. Vendiam terras e outros bens e distribuían o dinheiro por todos, de acordo com as necessidades de cada um. Como se tivessem uma só alma, frequentavam diariamente o templo, partiam o pão em suas casa e tomavam o alimento com alegria e simplicidade de coração» (At 2, 42-46). Neste passo dos Atos, encontramos os traços fundamentais característicos da verdadeira assembleia cristã. Tal como a antiga *qahal* hebraica, a nova Assembleia tem por centro a Palavra de *Yahwé*, com a novidade absolutamente radical de que essa Palavra, o Verbo de Deus, se fez carne na pessoa de Cristo Jesus, o Vivente, o mesmo que disse: «Pois, onde estiverem dois ou três reunidos em meu nome [*ekklesia*], Eu estou no meio deles.» (Mt 18, 20).

²⁸⁷ O vocábulo *Koinōnía* (*κοινωνία*, *ac*, *ή*) corresponde ao substantivo feminino do verbo *koinonéo* (*κοινωνέω*), que quer dizer, «compartilhar, ter uma parte, participação em, dar uma parte», do qual derivam adjetivos como *koinós* (*κοινός*, *ή*, *όν*), isto é, «comunitário, comum», e *koinonikós* (*κοινωνικός*, *ή*, *όν*), «que partilha o que é seu, liberal, generoso»; bem como substantivos como *koinonós* (*κοινωνός*, *ου*, *ό*), «companheiro, parceiro» e o seu feminino *κοινωνή*, cf. Gingrich, «κοινωνία», em *Léxico do Novo Testamento Grego/Português*, 118.

delas nas cartas de Paulo. De forma geral, considera-se que o termo não teria, *a priori*, um alcance religioso imediato enquanto tal,²⁸⁸ fazendo parte do vasto leque lexical tipicamente helenístico,²⁸⁹ alcance esse que só será posterior, e justamente com S. Paulo, que lhe irá dar uma relevância absoluta e radicalmente nova, um sentido verdadeiramente pascal e teologal.²⁹⁰

A bom rigor, as várias nuances do termo — desde a comunhão com o corpo e sangue de Cristo (cf. 1Cor 10, 16), até à comunhão nos sofrimentos de Cristo (cf. Fl 3, 10), passando pela comunhão/participação no Evangelho (cf. Fl 1, 5) —, são verdadeiramente articuladas por algo que Paulo deixa claro logo no primeiro capítulo da sua primeira carta aos Coríntios: «Fiel é Deus, por quem fostes chamados à comunhão com seu Filho, Jesus Cristo Nosso Senhor.» (1Cor 1, 9)²⁹¹. Efetivamente, falar de comunhão é falar de chamamento, chamados a existir co-existindo, pois que a comunhão com Cristo é fonte de comunhão com os irmãos, o que, por sua vez, se assume como condição de possibilidade para que todos sejam «um só corpo em Cristo [...], membros que pertencem uns aos outros» (Rm 12, 5).²⁹²

É por este chamamento à *koinōnía*, na Igreja e pela Igreja, que a pessoa humana se realiza enquanto ser comunitário, *ser-para-a-comunhão*, pois que, como afirma Bruno Forte:

²⁸⁸ Cf. «*Koinōnía*», em *Diccionario Teologico Interdisciplinar I-II*, ed. L. Pacomio, Fr. Arduoso, G. Ferretti, G. Ghiberti, G. Mioli, D. Mosso, G. Piana e L. Serenthá (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1985), 649.

²⁸⁹ No contexto da Grécia Antiga, *koinōnía* teria a aceção corrente de participação na vida da cidade, o mesmo é dizer, da *polis* – referente, justamente, a isso que é *koinós*, ou seja, «comum» –, daí que lhe possamos deprender, portanto, um âmbito conceptual marcadamente político na sua génese, como seria de esperar dessa que fora a cultura-berço da democracia. Estamos diante da *koinōnía politiké*, isto é, à extensa rede relacional que deveria pautar a vida em comum, a vida política: «[*koinōnía*] tem sua raiz na participação de pessoas socialmente iguais na vida da *polis* e na comunidade proverbial de pessoas amigas» (A. Berlejung e A. Merz, «Comunidade, Comunhão/Indivíduo», em A. Berlejung e C. Frevel, *Diccionario de Termos Fundamentais do Antigo e do Novo Testamento* [São Paulo: Edições Loyola, 2011], 144). Grosso modo, considera-se ter sido com Aristóteles, na sua obra *Política*, que o termo *koinōnía* recebe maior alcance, precisamente enquanto «comunhão» entre cidadãos: «a cidade-estado é uma comunidade por excelência e deve abarcar todas as outras formas de comunidade, como famílias [...]» (D. De La Fuente, «La noción de koinonia y los orígenes del pensamiento utópico», *Studia Philologica Valentina*, vol. 16, n. 13 [2014]: 192,

acedido a 20 de setembro de 2024,
<http://hdl.handle.net/10550/47426>).

²⁹⁰ «*the word was all around him in the everyday Greek of the people. Paul took the word, and infused it with a special understanding that set it apart from worldly understanding as he put the word to use in the context of the kingdom of God*» (Mark Lanier, «Paul and Fellowship»,
acedido a 21 de setembro de 2024,
<https://biblical-literacy.org>).

²⁹¹ Cf. Peter O'Brien, «Fellowship, communion, sharing», em *Dictionary of Paul and his letters*, ed. Gerald Hawthorne, Ralph Martin e Daniel Reid (Illinois: Inter Varsity Press Academic, 1993), 231-232.

²⁹² «*Comunione ci rimanda alla parola greca "Koinonia", la quale ci ricorda il senso di quella vita divina alla quale siamo chiamati. Comunione non è una realtà sociologico-sentimentale. "Non siamo chiamati alla koinonia perche è 'buona' per noi e per la Chiesa, ma perche crediamo in un Dio ché è nel suo stesso essere koinonia"*» (Tenace, *Dire l'uomo II. Dall'immagine di Dio alla somiglianza. La salvezza come dinizzazione*, 229).

«a Igreja-comunhão é o sinal e o instrumento, quer dizer, o sacramento através do qual o Espírito realiza a comunhão dos homens com Deus e entre si mesmos»²⁹³. A «comunhão» com o corpo e sangue de Cristo mergulha o discípulo no mistério pascal do Mestre: morrendo com Ele, isto é, morrendo para o «homem velho» (Ef 4, 22), também com Ele ressuscita (cf. Rm 6, 8) e, daí, a «comunhão» com os irmãos, «uma vez que há um único pão, nós, embora muitos, somos um só corpo, porque todos participamos desse único pão» (1Cor 10, 17).

A Igreja, pois, nada mais é senão um «mistério de comunhão»²⁹⁴, vista em termos de «vida em Cristo», de «vida nova» (Rm 6, 4), tecida com os fios da comunhão fraterna, e que brota e se realiza pela participação no acontecimento pascal de Cristo.²⁹⁵ Criados para ser imagem e semelhança de Deus, que é *koinōnía*, isto é, «comunhão», e comunhão trinitária,²⁹⁶ também a humana criatura é chamada a viver, deste agora, esse mesmo mistério de comunhão como promessa de consumação em advento, escatologicamente falando.²⁹⁷ Vejam-se as considerações de Tenace: «A Igreja, comunidade à imagem da Santíssima Trindade, está consciente de que deve tirar a sua identidade e a sua força da comunhão, da comunhão com Deus, da qual deriva a comunhão entre os homens, irmãos em Cristo, animados pelo mesmo Espírito»²⁹⁸. A comunhão de que a Igreja é mistério, portanto, recebe a sua fonte primacial e a sua meta final na própria comunhão trinitária,²⁹⁹ daí que possamos falar da Igreja enquanto «ícone da Trindade», tal como propõe Bruno Forte:

²⁹³ Forte, *La Iglesia, icono de la Trinidad. Breve eclesiología*, 61.

²⁹⁴ «*La Iglesia es la participación histórica en la unidad trinitaria, la realización comenzada bajo el velo de los signos de la salvación que surge de la iniciativa divina, el misterio o sacramento “de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 1)*» (Forte, 26).

²⁹⁵ Cf. Forte, 61-66.

²⁹⁶ «Assim, a Igreja toda aparece como “um povo unido pela unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo”» (LG 3).

²⁹⁷ «*Si Dios es comunio, y el hombre fue creado como imagen de este Dios para expresar en sí dicha imagen cada vez más y, de este modo, hacerse más semejante a Dios, con ello se pone de relieve también el destino último del hombre: está llamado a convertirse en lo que Dios es desde siempre — comunidad, intercambio de vida — para tener parte de una vez por todas en la consumada comunio del Dios trinitario [...] Por eso el devenir comunio es la fundamental tarea vital del hombre*» (Greshake, *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*, 55-56).

²⁹⁸ Tenace, *Dire l'uomo II. Dall'immagine di Dio alla somiglianza. La salvezza come dinizzazione*, 228.

²⁹⁹ Este horizonte trinitário de comunhão deve ser, na verdade, a principal chave de leitura da temática — hoje tão falada e debatida — em torno da sinodalidade. Esta trata-se, no dizer de Borges de Pinho, da «realização e do desenvolvimento da realidade comunal enquanto dimensão essencial à Igreja: sinodalidade/conciliaridade eclesial funda-se, em última análise, na própria vida trinitária e seu dinamismo, através dela exprime-se e fomenta-se, aos mais diversos níveis do viver eclesial, a unidade e a diversidade do Povo de Deus no seu caminhar pela história» (José Borges de Pinho, «A recepção como realidade eclesial e tarefa ecuménica», *Didaskalia* 23, nn. 1-2 (1993): 127, <https://doi.org/10.34632/didaskalia.1993.1075>).

A Igreja é ícone da santa Trindade, isto é, está estruturada, na sua comunhão, à imagem e semelhança da comunhão trinitária. Se por uma notável analogia é comparada ao mistério do Verbo encarnado, é porque assim como a natureza divina assumida serve ao Verbo divino como de instrumento vivo de salvação, unido indissolivelmente a ele, de modo semelhante a articulação social da Igreja serve ao Espírito Santo, que a vivifica, para o crescimento do seu corpo.³⁰⁰

Assim, de forma sintética, cremos poder falar de uma *koinōnía* em termos protológicos — no início (*prótos*) — e de uma *koinōnía* em termos escatológicos — no fim (*éscathon*) — pois, a bom rigor, somos criados a partir da comunhão — porque a partir de Deus, e Deus é comunhão de três Pessoas —, para a comunhão (porque o *télos* humano é participar da comunhão do Pai, do Filho e do Espírito). De facto:

A Igreja é acontecimento de comunhão em Cristo e, com Cristo, entre os homens da terra, que encontram nele a sua unidade perdida [...]; é acontecimento de comunhão com Cristo e, por Cristo, com a Trindade. Toda esta série de vínculos travados entre si faz, da representação do mistério da Igreja, uma geometria misteriosa.³⁰¹

A Igreja é, portanto, figura da assembleia celeste e do Reino Eterno, que se pode sintetizar como sendo nada mais que a comunhão com Deus e com os irmãos.³⁰² A este propósito, escreve a teóloga italiana, cujo pensamento acompanhamos de perto:

O homem, à imagem de Deus trino, é um ser de comunhão no próprio caminho da gênese e da realização da sua perfeição. A palavra “comunhão” designa a unidade total do homem misticamente restaurada na Igreja que, por isso, se pode chamar «koinonia»: a Igreja não é uma associação, uma sociedade de membros unidos em torno do mesmo objetivo. A comunhão diz mais. Diz quem é Deus, quem é o homem, diz transcendência e imanência. Talvez a palavra mais próxima de «divinização» seja, precisamente, “comunhão no amor”.³⁰³

Na assembleia reunida, vemos o futuro da humana criatura: «para que todos sejam um só, como Tu, Pai, estás em mim e Eu em ti; para que assim eles estejam em Nós» (Jo 17, 21).

³⁰⁰ Forte, *La Iglesia, icono de la Trinidad. Breve ecclesiología*, 29.

³⁰¹ Pacomio, et al, *Diccionario Teológico Interdisciplinar I-II*, 659.

³⁰² Cf. Forte, *La Iglesia, icono de la Trinidad: breve ecclesiología*, 20).

³⁰³ Tenace, *Dire l'uomo II: dall'immagine di Dio alla somiglianza, la salvezza come dinizzazione*, 50.

Este é, fundamentalmente, o futuro escatológico do homem, antecipado no sinal sacramental da comunidade litúrgica (a Igreja reunida) e, ao mesmo tempo, o seu presente e passado protológico, o seu *Génesis*. Com efeito, no dizer de B. Forte:

A Igreja, que procede da unidade trinitária, tende a voltar a ela, realizando a unidade do género humano. Para este fim adverte com maior vigor a exigência e a paixão da unidade, que supera o escândalo do anúncio aos homens de um evangelho dividido. O futuro prometido converte-se em inquietude e estímulo de busca pela unidade a fim de a anunciar de forma credível e para construí-la na história»³⁰⁴.

Na verdade, se se considerar que o homem é fruto do amor do Deus-Trindade, que é, por essência, uma comunidade — *ekklesia*/assembleia — de três Pessoas, não há como não concluir que somos seres eclesiais: da Trindade vimos e para ela nos encaminhamos, Trindade essa da qual a Igreja é epifania. Neste sentido, são bastante reveladoras as palavras de Michelina Tenace: «O Deus que é comunhão, é o Deus do Amor. A Igreja que caminha em direção à plena comunhão, ganha força com o amor»³⁰⁵. A bom rigor, o mistério da Igreja reassume o passado, exprime o presente e anuncia o futuro para o qual o homem se orienta, e não só o anuncia como o prepara. A *Sacrossanctum Concilium* di-lo nos seguintes termos: «Pela Liturgia da terra [Igreja reunida] participamos, saboreando-a já, a Liturgia celeste celebrada na cidade santa de Jerusalém, para a qual, como peregrinos nos dirigimos e onde Cristo está sentado à direita de Deus» (SC, 8).

Efetivamente, sintetiza Zizioulas, autor que acompanhamos mais de perto no segundo capítulo, referindo-se ao sinal da comunidade reunida: «a Igreja não é simplesmente uma instituição. É um “modo de existência”, uma forma de ser. O mistério da Igreja, inclusive na sua dimensão institucional, está profundamente unido ao ser do homem, ao ser do mundo e ao ser mesmo de Deus»³⁰⁶. Por outras palavras, a comunidade não se reduz apenas a uma realidade física/terrena é, simultaneamente, um sinal fecundo e eloquente de uma outra realidade maior. Quer dizer, não se reduz, apenas, a uma mera reunião ou encontro casual, mas constitui-se como um sinal verdadeiramente sagrado, lido a partir do horizonte do mistério: o mistério de Deus e o mistério do homem.

³⁰⁴ Forte, *La Iglesia, icono de la Trinidad. Breve ecclesiologia*, 97.

³⁰⁵ Tenace, *Dire l'uomo II. Dall'immagine di Dio alla somiglianza. La salvezza come dinizzazione*, 229.

³⁰⁶ Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, 29.

Em suma, este nosso último capítulo pretendeu realçar que ser pessoa é, incontornavelmente, ser eclesialmente. Quer isto dizer que na base do ser Igreja está um princípio antropológico fundamental, que é a nossa necessidade e capacidade para a relação. O plano de Deus para a salvação não se dá de forma individualista, mas comunitária (eclesial), na constituição de um Povo chamado a reconhecê-Lo e servi-Lo. Em traços gerais, o humano realiza-se comunitariamente e tal é determinado não apenas, digamos, pelas diretrizes biológicas e orgânicas, mas mais do que isso por disposição ontológica divina, porque criados a partir da Trindade e para a Trindade. O verdadeiro homem é aquele que é capaz de transcender as leis biológicas, tornando-se livre para amar, não por uma imposição natural, mas por uma liberdade que vem de Deus: estamos perante a «hipóstase eclesial», proposta por Zizioulas.

Assim, a alteridade e a comunhão, caminhando a par e passo e numa relação complementar e dialógica mais do que dicotómica, estão destinadas a consumir-se escatologicamente, na comunidade (*ekklesia*) dos filhos de Deus, de que a reunião no tempo, litúrgica e não litúrgica, é figura e imagem. O mistério da Igreja, por conseguinte, abarca o passado, vive o presente e orienta-se para o futuro, preparando o homem para a plena realização do seu destino em Deus: ser um com Ele e com os irmãos, tal como acontece sacramentalmente na Eucaristia.

CONCLUSÃO

Chegados ao final do percurso a que nos propusemos ao longo deste nosso sempre insuficiente trabalho, face à complexidade e profundidade do objeto de estudo almejado — ao mesmo tempo pessoalmente cativante —, urge-nos retirar algumas conclusões. Por um lado, as conclusões que inferimos refletem os vetores que orientaram mais diretamente o nosso estudo, por outro, expressam sobremaneira o modo como nos fomos deixando afetar e envolver pelas perspectivas dos vários autores que reconhecemos terem enriquecido a nossa compreensão teológica, significando um verdadeiro marco no itinerário académico por nós trilhado e que, com gratidão, devemos à Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa. Posto isto, procurando evidenciar, nestas considerações finais, o argumento arquitetónico de base de todo o nosso labor, isto é, a possibilidade de uma antropologia teológica da relação, fundada numa ontologia trinitária, adentramo-nos na exigente tarefa de construir uma conclusão.

A máxima existencialista de Sartre: «o inferno são os outros», levou uma geração inteira a crer que o maior mal que lhe poderia acontecer advinha dos desencontros relacionais que experimentamos na vida, fazendo com que o homem contemporâneo se rendesse ao solipsismo, seu único refúgio e salvação, no fundo, o seu único «messias». Conforme demos conta, a análise sociológica de Byung-Chul Han e Zygmunt Bauman, com que de certa maneira abrimos a nossa dissertação, fizeram eco disso mesmo, apresentando os desafios da alteridade na sociedade pós-moderna. Todavia, percebemos que ao longo do séc. XX as crises, as tiranias, as solidões, quer dizer, «as tristezas e as angústias» (GS 1), ficavam perante o silêncio absoluto do sem sentido, incapaz de responder e de apontar caminhos à necessidade de Infinito de que a humanidade é feita.

Perante um individualismo crescente que consome existencialmente a possibilidade de sermos para o outro, é possível tomar uma de duas vias, representativas de duas possíveis formas de encarar a problemática referida: a tragédia ou o drama, recorrendo a uma terminologia marcadamente *balthasariana*. Se a tragédia seria a vitória do sem sentido absoluto, isto é, um «beco sem saída», já o drama não se entende assim. É certo que dele não escapa a tensão da crise, da dúvida, ou até mesmo, de uma das perguntas últimas: por onde devo seguir? Porém, o evento Cristo torna evidente que o drama, apesar da sua densidade existencial, não é um caminho sem saída, mas antes a oportunidade de perceber que a cruz deve ser sempre entendida à luz do Terceiro Dia.

Assim se evidencia que o Deus *Connosco* exige uma abertura para o outro, fazendo com que reconheçamos que a diferença é a possibilidade que alguém seja, como dirá Levinas, querendo realçar que a alteridade é a única hipótese para a existência real e plenificada do humano. Esta existência, assim entendida, rejeita olhar para o outro como ameaça, não se deixando escravizar por si mesma, na medida em que reconhece os seus limites e tem bem presente o seu horizonte mais próximo, o outro, e a sua meta definitiva: Deus («o drama do *ser-para-o-outro*»). Já o individualismo exige tornar-se escravo da ideia de que «só eu posso existir» e qualquer uma outra existência põe em causa a minha, formulando axiomáticamente que eu com o outro sou menos ou, pior que isso, não sou («a tragédia do *ser-para-si-mesmo*»).

De pouco nos serve apontarmos causas e efeitos do individualismo, ou até mesmo enaltecermos o *ser-para-o-outro* sem antes nos determos em algumas distinções conceptuais, como são as de «pessoa» e «indivíduo», que chegaram ao nosso trabalho pela teologia de Ioannis Zizioulas. Na leitura do teólogo ortodoxo há uma diferenciação necessária entre ambos, querendo «indivíduo» significar o conjunto das características *bio-sócio-psicológicas* que o distinguem face aos demais, enquanto que «pessoa» não se sujeita ao absolutismo do *ego*, mas entrega-se àquele movimento criador que a leva além de si mesma.

Por este prisma, há ainda a salientar, nestas considerações finais, um outro binómio *zizioulano* — «divisão» e «diferença» — que importa reconhecer nas suas nuances. Enquanto que a «diferença» é a premissa para nos sentirmos únicos e, portanto, não ameaçados pela alteridade (somos irrepetíveis), a divisão parte do pressuposto de que o indivíduo tem de se resguardar da ameaça que é o outro e, portanto, separa-se, tendo como consequência a cisão relacional. Pelo facto de virmos ao mundo, a concepção de «pessoa» na sua plenitude e o conceito de «diferença» não se satisfazem sem mais, senão na abertura ao supremo «Outro», ou seja, como aponta Zizioulas, na comunhão com a Trindade.

O próprio desenvolvimento do termo «pessoa» a partir da *hipóstase*, decantada nos debates cristológicos e tão bem patente no pensamento de Zizioulas, releva a preponderância da comunicabilidade ontológica entre o homem e Deus e entre o primeiro e os seus semelhantes, à luz do modo pessoal da existência trinitária, o mesmo é dizer, da relação em Deus (ou de um *Deus-relação* em Si mesmo). Desta comunicação depreende-se que a existência não só é diferenciada pelas suas características exteriores — estaríamos no campo do «indivíduo» —, mas sobretudo pela capacidade em estabelecer relação, reforçando que a noção de «pessoa» é, inequivocamente, relacional.

Destarte, a condição relacional não é algo que possamos decidir ter ou fazer, mas é constitutiva do que somos enquanto criaturas. Criados para amar e sermos amados é o modo

mais sublime de dizer que a última obra da criação — e isso é o que nos distingue de todas as outras criaturas — é a possibilidade da relação. Desta certeza, retoma-se o conceito de *homo capax Dei* frente à assunção generalizada da categoria de *homo faber* como principal via para uma leitura antropológica. Isto quer dizer que o dom recebido de Deus é independente daquilo que conseguimos ou não realizar materialmente a partir dos nossos recursos meramente individuais. Sermos capazes de Deus não só evidencia uma abertura à transcendência como configura uma pessoalidade de que todos carecemos, um «êxodo» do *ego* em direção ao *alter*.

Somos feitos, portanto, *capax alterius*, trazendo dentro o dom constitutivo da alteridade. E *capax alterius* porque, primeiro, *capax Dei*, pois as relações humanas, sujeitas à limitação do tempo e do espaço, são figura da relação por excelência a que estamos destinados para lá do tempo e do espaço (ainda que inaugurados já no tempo e no espaço), isto é, a participação do dinamismo relacional intra-trinitário. Não obstante, o contrário não é menos verdade, ou seja, o de que a capacidade para a relação com os demais prepara-nos para a relação com Deus, por outras palavras, é na imanência das relações humanas que se vislumbra a possibilidade para uma abertura ao supremo «Outro». Tanto assim é que, adverte a Carta de João: «não pode amar a Deus que não vê, quem não ama o irmão que vê» (1Jo 4, 20).

Se hoje vemos a palavra «amor» cada vez mais desgastada pelo uso exacerbado de que dela se servem ideologias e sentimentalismos, a propósito e a despropósito, o mistério de Deus e o mistério do homem dizem-nos que ela significa muito mais do que aquilo que aparenta, e significará tanto mais quanto maiores forem as conclusões que tirarmos (e experimentarmos) do acontecimento Jesus, tal como propõe o teólogo suíço cujo pensamento acompanhámos também ao longo do nosso trabalho, Hans Urs von Balthasar. Depreendemos do longo caminho feito até aqui que existir é *co-existir*, mas daqui somos levados também a concluir, incontornavelmente, que existir é *pró-existir*. E concluímo-lo a partir de uma leitura cristológica essencialmente pascal da alteridade, alicerçados no estudo que fizemos em torno do pensamento de von Balthasar. Em Cristo é-nos dado ver a sublime vocação a que estamos prometidos, pois n'Ele fomos escolhidos e feitos participantes do seu *ser-para-os-outros*. A trama humana resolve-se, por isso, no dom pascal da vida, na oferta de si mesmo em favor do Outro e dos outros, é esta a visão cristã da alteridade e a chave de leitura para dizer o humano a partir do conceito de relação, chamamento à comunhão.

Seria muito pouco se a nossa constituição relacional apenas se referisse ao «aqui e agora», cessando quando cessassem os sinais biológicos de que somos seres vivos, pois o certo é que a nossa inclinação social não se dirige apenas para uma significação meramente política mas, acima de tudo, comunional, daí podermos falar da pessoa, como propõe Zizioulas,

enquanto «ser eclesial», de tal maneira que a alteridade é compreendida como destinada à comunhão, sua consumação escatológica, em que o «eu» e o «tu» abrem-se ao «nós eclesial».

O autor grego vai mais longe, propondo compreender a pessoa a partir daquilo que conceptualiza como sendo os seus dois «modos de existência», ou «hipóstases»: a «hipóstase biológica» (existência biológica) e a «hipóstase eclesial» (existência eclesial). Ambas as hipóstases situam-se numa visão de conjunto, segundo uma lógica mais regenerativa do que substitutiva, de modo que a última não nega a primeira, mas eleva-a, completando-a. Tal «hipóstase eclesial», segundo Zizioulas, é conferida pelo Batismo que, para além de nos tornar participantes da vida divina, torna-nos também participantes de uma fraternidade que transcende o sangue e a carne — vista como muito além de uma perspectiva moral, antes fundamentalmente ontológica —, dado que, a par com a configuração com Cristo Filho, concede também a «incorporação» na comunidade dos filhos.

A origem e destino desta comunidade peregrina é a Trindade, pátria comum de todo o *homo viator* chamado à comunhão, que vê em Deus tanto o seu passado original quanto o seu futuro prometido, o princípio e o fim. A identidade eclesial é então vivida na sua «originalidade» (ontem protológico) como tensão escatológica, no «já» em ato, cujo enredo é próprio do ser em relação (hoje *kairológico*) e no «ainda não» plenamente realizada na consumação de todas as coisas (amanhã escatológico), quando Cristo for tudo em todos, «para serem um só, como Nós somos» (Jo 17, 11). Vimos deste «nós» e para Ele nos encaminhamos, fonte e origem de toda a alteridade, pois que antes da humanidade existir era Deus, isto quer dizer, no princípio era o «Outro».

BIBLIOGRAFIA

I. Fontes

a) Sagrada Escritura

Bíblia Sagrada. Lisboa: Difusora Bíblica, 2016.

Conferência Episcopal Portuguesa. *Bíblia. Os Quatro Evangelhos e os Salmos*. Lisboa: Progresso e Vida – Gráfica Almondina, 2019.

b) Obras dos autores principais

Balthasar, Hans Urs von. *Só o amor é digno de fé*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2008.

———. *Teodramática. 1. Prolegómenos*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1992.

———. *Teodramática. 2. Las personas del drama: El hombre en Dios* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1992.

———. *Teodramática. 3. Las personas del drama: El hombre en Cristo*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1993.

———. *Teodramática. 4. La acción*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1995.

———. *Teodramática. 5. El último acto*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2015.

———. *Teologica. 1. Vertià del mondo*. Milão: Jaca Book, 1989.

Bauman, Zygmunt. *Amor Líquido*. Barcelona: Editorial Planeta, 2018.

———. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000.

Han, Byung-Chul. *A expulsão do Outro. Sociedade, Percepção e Comunicação Hoje*. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 2018.

- Levinas, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Campinas: Papyrus Editora, 1998.
- . *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- . *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1982.
- . *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- Zizioulas, Ioannis. *Comuni3n y Alteridad. Persona e Iglesia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009.
- . *El ser eclesial. Persona, comuni3n, Iglesia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.
- . *Eucaristia e Reino de Deus*. São Paulo: Mundo e Miss3o/ITESC, 2003

c) Documentos magisteriais

Bento XVI. Carta Encíclica *Caritas in Veritate*. AAS 101 (2009). Acedido em 28 de novembro de 2023.

https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html.

———. Carta Encíclica *Deus Caritas est*. AAS 98 (2006). Acedido em 10 de abril de 2024.

https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html.

Catecismo da Igreja Católica. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1999.

Comiss3o Teol3gica Internacional. «Comunh3o e Serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus» (2004).

Acedido a 10 de agosto de 2024.

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communionstewardship_po.html#5 “Imago Dei” e “imago Christi”.

———. «Teología, Cristología, Antropología» (1982).

Acedido a 20 de agosto de 2024.

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_tologia-cristologia-antropologia_sp.html.

Concílio Vaticano II. Documentos do Concílio Vaticano II: constituições, decretos, declarações e mensagens conciliares. Editado por A. Duarte de Almeida, Valentim Marques e Margarida Osório Gonçalves. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2013.

Denzinger, Heinrich e Peter Hünermann (Dir.). *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas – Edições Loyola, 2007.

Francisco. Carta Encíclica *Fratelli Tutti*. AAS 112 (2020). Acedido em 14 de novembro de 2023.

https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html.

João Paulo II. Carta Encíclica *Ecclesia de Eucharistia*. AAS 95 (2003). Acedido em 1 de outubro de 2024.

https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_eccl-de-euch.html.

Pontifícia Comissão Bíblica, «Bíblia e Moral: raízes bíblicas do agir cristão» (2001).

Acedido a 10 de setembro de 2024.

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20080511_bibbia-e-morale_po.html.

d) Obras da Antiguidade e do período patrístico e medieval

Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Lisboa: Quetzal Editores, 2004.

Basílio de Cesareia. *Contre Eunome, I*. Tomo I. SC 299. Paris: Éditions du Cerf, 1982.

Boécio. *Escritos (Opuscula Sacra)*. Traduzido por Juvenal Sevirian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Gregório de Nazianzo. *Discours 1-3*. SC 247. Paris: Éditions du Cerf, 1978.

Gregório de Nissa. *Contre Eunome I*, 1-146. SC 521. Paris: Éditions du Cerf, 2008.

Ireneu de Lião. *Contra Haereses*. Livro IV. PG 7, 227A-289B.

Máximo, o Confessor. *Quaestiones ad Thalassium*. PG 90, 2A-300B.

Plauto. *Comedias I. Anfitrión. La comedia de los asnos. La comedia de la olla. Las dos báquides. Los cautivos*. Cásina. Barcelona: Editorial Gredos, 1992.

Pseudo-Dionísio, o Areopagita. *Divinis Nominibus*, PG 3, 284B-538B.

Santo Agostinho. *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2021

Tomás de Aquino. *Suma teológica*. Vol. 2. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

e) Outras Fontes

Missal Romano. Fátima: Secretariado Nacional da Liturgia, 2021.

II. Instrumentos de trabalho

De Brito, José. «Rosto». Em *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Ed. Sociedade Científica da Universidade Católica Portuguesa, vol. 4: 818-820. São Paulo: Verbo, 2006.

«Koinōnía». Em *Diccionario Teologico Interdisciplinar I-II*. Ed. L. Pacomio, Fr. Arduoso, G. Ferretti, G. Ghiberti, G. Mioli, D. Mosso, G. Piana e L. Serenthá. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1985.

«Antropologia». Em *Dicionário Crítico de Teologia*. Ed. Jean-Yves Lacoste. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

Dicionário de Latim-Português. Ed. Departamento de Dicionários da Porto Editora. Porto: Porto Editora, 2001.

Berlejung, A. e A. Merz. «Comunidade, Comunhão/Indivíduo». Em *Dicionário de Termos Fundamentais do Antigo e do Novo Testamento*. Ed. A. Berlegung e C. Frevel. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

Dicionário Grego-Português e Português-Grego. Ed. Isidro Pereira. Porto: Livraria do Apostolado da Imprensa, 1957.

Léxico do Novo Testamento Grego/Português. Ed. Frederick Danker. São Paulo: Edições Vida Nova, 1984).

O'Brien, Peter. «Fellowship, communion, sharing». Em *Dictionary of Paul and his letters*. Ed. Gerald Hawthorne, Ralph Martin e Daniel Reid: 231-232. Illinois: Inter Varsity Press Academic, 1993.

III. Estudos

a) Estudos sobre a obra de Zygmunt Bauman

Polhuijs, Zeger. *Zygmunt Bauman and Pope Francis in dialogue. The labyrinth of liquid modernity*. Estados Unidos: RlpG/Galleys, 2022.

b) Estudos sobre a obra de Emmanuel Lévinas

Afonso, Maria. «Ética do rosto e direitos do outro homem, em Lévinas». *Brotéria* 176, n.º 4 (2013): 329-336.

Malka, Salomon. *Emmanuel Lévinas. La vida y la huella*. Madrid: Editorial Trotta, 2013

Marcos, Maria, Maria Cantinho e Paulo Barcelos. «Apresentação da obra». Em *Emmanuel Lévinas. Entre reconhecimento e hospitalidade*. Org. Maria Marcos, Maria Cantinho e Paulo Barcelos, 7-9. Lisboa: Edições 70, 2011.

Nunes, Etelvina. «O Rosto e a Passagem do Infinito. Originalidade no pensamento levinasiano». *Revista Portuguesa de Filosofia* 47, fasc. 1 (janeiro-março 1991): 5-42. ISSN: 08705283.

c) Estudos sobre a obra de Ioannis Zizioulas

Agoras, Constantinos. «L'Anthropologie Théologique de Jean Zizioulas. Un bref aperçu».

Contacts. Revue Orthodoxe de théologie et de spiritualité 41, n.º 145 (1989): 6-23.

Acedido a 16 de maio de 2024.

<https://www.docdroid.net/upggd2t/constantin-agoras-anthropologie-theologique-de-jean-zizioulas-pdf>.

Ces, Julián. «La persona: alteridad y comunión. Perspectivas trinitaria, antropológica y eclesiológica en la teología de Ioannis D. Zizioulas». Buenos Aires: Faculdade de Teologia da Pontificia Universidade Católica Argentina, 2016.

Acedido a 20 de maio de 2024.

<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/persona-alteridad-comunion-zizioulas.pdf>.

Chiapetti, Dario. «Il Padre, la libertà di Dio. Una lettura (sintetica) della riflessione di Ioannis Zizioulas». *Vivens Homo. Revista di Teologia e Scienze Religiose* 32, n.º 1 (Bolonha: Centro Editoriale Dehoniano, janeiro-junho 2021): 171-195.

Joseph, Elibien. «La comunión como centro de la vida cristiana: a partir de las relaciones humanas en la teología de Ioannis Zizioulas». Bogotá: Faculdade de Teologia da Pontificia Universidade Javeriana, 2019.

Acedido a 19 de julho de 2024.

<http://hdl.handle.net/10554/46041>.

Palma, Alexandre. «O homem, pessoa em Cristo. Da Trindade à antropologia na teologia de Ioannis Zizioulas». Lisboa: Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, 2008.

Petrà, Basilio. «La “libera” monarchia del Padre e le sue ambiguità. Considerazioni sulla dottrina trinitaria di Ioannis Zizioulas». *Pontificia Academia Theologiae* 11, n.º 2 (2012): 475-498.

Acedido a 22 de julho de 2024.

<http://www.cultura.va/content/dam/cultura/image/Collegamenti/accademie/teologia/pa-th/11.2.pdf>.

d) Estudos sobre a obra de Hans Urs von Balthasar

Babini, Ellero. *L'antropologia teológica di Hans Urs von Balthasar*. Milão: Jaca Book, 1988.

Carvalho, Maria Manuela de et al. *Introdução à Teologia de Hans Urs von Balthasar*. Lisboa: Faculdade de Teologia, 2004.

Caseiro, Eduardo. «O drama original. A “kénosis” intradivina segundo Hans Urs von Balthasar no quadro da problemática da (i)mutabilidade e (im)passibilidade de Deus: uma leitura a partir da *Teodramática*». Lisboa: Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, 2017.

Acedido a 28 de agosto de 2024.

<http://hdl.handle.net/10400.14/22244>.

Cortes, José. *Os Transcendentais na Teologia de Hans Urs Von Balthasar*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2002.

Ide, Pascal. *Une théo-logique du don. Le don dans la Trilogie de Hans Urs von Balthasar*. Lovaina: Peeters Publishers, 2013.

Martinelli, Paolo. *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*. Milão: Jaca Book, 1995.

Paradiso, Marcello. *Nell'intimo di Dio: La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*. Roma: Città Nuova, 2009.

Scola, Angelo. *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*. Milão: Jaca Book, 1991.

Turchi, Alessandra. *L'amore di Dio in Gesù Cristo come principio ermeneutico della vita cristiana nella teologia di Hans Urs von Balthasar*. Milão: Glossa Editrice, 2021.

e) Outra bibliografia complementar

Bua, Pasquale. *La kenosi dello Spirito Santo. Un percorso nella teologia del Novecento*. Roma: Città Nuova, 2015.

- Buber, Martin. *Yo y tú*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2018.
- Carvalho, Maria Manuela de. *A consumação do homem e do mundo*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004.
- Chardin, Teilhard de. *O fenómeno humano*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1970.
- Coda, Piero. *L'altro di Dio: Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*. Roma: Città Nuova Editrice, 1998.
- Descartes, René. *Discurso do Método*. Lisboa: Edições 70, 2018.
- Duque, João. *O próximo e a comunidade. Breve leitura da Fratelli Tutti*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2021.
- Durkheim, Émile. *Da divisão do Trabalho Social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999
- Esquirol, Josep. *O humano mais humano. Uma antropologia da ferida infinita*. Lisboa: Paulinas Editora, 2022.
- Esteves, José e José Cordeiro. *Liturgia da Igreja*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2008.
- Faria, Daniel. *Livro do Joaquim*. Porto: Assírio & Alvim, 2019.
- Florowsky, George. «St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers». Em *Collected Works I*. Ed. George Florowsky, 105-120. Belmont: Notable & Academic Books, 1972.
- Forte, Bruno. *La Iglesia, icono de la Trinidad. Breve eclesiología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992.
- Fuente, Bueno de la. «La noción de koinonia y los orígenes del pensamiento utópico». *Studia Philologica Valentina*, vol. 16, n.º 13 (2014): 165-196.
Acedido a 20 de setembro de 2024.
<http://hdl.handle.net/10550/47426>.
- Gesché, Adolphe. *El hombre. Dios para pensar II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.

- Giddens, Anthony. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the late modern age*. Cambridge: Polity Press, 1991.
- Giussani, Luigi, Stefano Alberto e Javier Prades. *Gerar Rasto na História do Mundo*. Lisboa: Paulus, 2019.
- Greshake, Gisbert. *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2021.
- Halík, Tomáš. *Quero que tu sejas! Podemos acreditar no Deus do amor?* Lisboa: Paulinas Editora, 2016.
- Hall, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.
- Halleux, André de. «Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens? Une mauvaise controverse». *Reveu théologique de Louvain* 17, n.º 3 (1986): 129-155. <https://doi.org/10.3406/thlou.1986.2191>.
- Harvey, David. *The Condition of postmodernity. An enquiry into the origins of cultural change*. Oxford: Wiley Blackwell, 1991.
- Heidegger, Martin. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- Hobbes, Thomas. *Leviatã*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2009.
- Housset, Emmanuel. «La persona como creatura». *Teología y Vida* 51, n.º 1-2 (2010): 161-178. <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492010000100007>.
- Baudrillard, Jean. *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Madrid: Siglo XXI de España, 2009.
- João Paulo II. *Teologia do Corpo. O Amor Humano no Plano Divino*. Ed. Miguel Pereira. Lisboa: Alêtheia Editores, 2013.
- Ladaria, Luis. *Antropologia Teologica, Introducción a la Antropología Teológica*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1992.

Lanier, Mark. «Paul and Fellowship».

Acedido a 21 de setembro de 2024.

<https://biblical-literacy.org>.

Lourenço, João. *O tempo de Jesus. O mundo e as instituições judaicas*. Lisboa:

Universidade Católica Editora, 2020.

Martins, António. «A condição corpórea da pessoa em J. R. de la Peña». *Didaskalia* 34, n.º

1 (2004): 79-182,

<https://doi.org/10.34632/didaskalia.2004.1615>.

———. *A sinodalidade na vida da Igreja: fundamentos e perspectivas*. Lisboa:

Universidade Católica Editora, 2021.

Mendonça, José Tolentino. *Nenhum Caminho Será Longo. Para uma Teologia da Amizade*.

Lisboa: Paulinas Editora, 2019.

Mistrorigo, Antonio. *Liturgia. Manifestazione della Chiesa*. Vicenza: Favero Editore, 1965.

Nedoncelle, Maurice. «Les Variations de Boèce sur la personne». *Revue des sciences*

religieuses 29, n.º 3 (1955): 201-238.

<https://doi.org/10.3406/rscir.1955.2081>.

Peña, Juan Ruiz de la. *Imagen de Dios. Antropología Teológica Fundamental*. Santander:

Editorial Sal Terrae, 1996.

Pérez, Ángel. «El concepto trinitario de persona». *Estudios Eclesiásticos. Revista de*

investigación e información teológica y canónica 87, n.º 340 (2012): 14-18.

Acedido a 20 de abril de 2024.

<https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/7740>.

Pinho, José Borges de. «A recepção como realidade eclesial e tarefa ecuménica». *Didaskalia*

23, nn. 1-2 (1993): 5-385.

<https://doi.org/10.34632/didaskalia.1993.1075>.

Ratzinger, Joseph. *Jesus de Nazaré. Parte II – Da entrada em Jersualém até à Ressurreição*.

Lisboa: Príncípia Editora, 2011.

———. *La fraternidad de los cristianos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2021.

Ricoeur, Paul. *Histoire et vérité*. Paris: Éditeur Seuil, 1967.

Sartre, Jean- Paul. *O ser e o Nada. Ensaio de ontologia fenomenológica*. Lisboa: Edições 70, 2023.

Schürmann, Heinz. *El destino de Jesús: Su vida y su muerte*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

Sennett, Richard. «Community Becomes Uncivilized». Em *Metropolis. Center and Symbol of Our Times*. Ed. Philip Kasinitz, 226-249. Nova York: New York University Press, 1995.

———. *O declínio do homem público. As tiranias da intimidade*. Rio de Janeiro: Grupo Editorial Record, 2014.

Tenace, Michelina. *Dire l'uomo II. Dall'immagine di Dio alla somiglianza. La salvezza come dinizzazione*. Roma: Lipa Edizioni, 1997.

Yannaras, Christos. *Relational Ontology*. Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 2011.