A GRAÇA LIBERTADORA

Reflexões sobre o livro de Leonardo Boff*

C. L. Bins, S.J.
São Leopoldo

C.L. Bins presents some considerations about the book of Leonardo Boff: *A Graça Libertadora no Mundo*. (The freeing Grace in the world). Recognizing the values of this study, the author discusses, mainly, the way the rovider interprets the central reality of christianism: the living presence of the Trinity in the soul of the faithful and the divine filiation of man.

Boff neste livro procura repensar a graça nos horizontes culturais de nosso tempo e abrir caminho para a sua experiência. Mais do que "falar sobre a graça" deseja "deixar a graça falar", embora todo livro seja um escrever e falar **SOBRE** ela. Não há dúvida, a leitura do livro não deixa de ser uma experiência da graça, mas também de algumas des-graças, pois "a experiência concreta (do homem) é sempre paradoxal: experimenta conjuntamente a graça e a des-graça "(pg. 17). Por diversos motivos, o autor ao longo de todo livro dá uma ênfase toda especial à experiência da graça, facilitando assim ao leitor o caminho para uma experiência reflexa da mesma.

Muitas vezes e de diversas maneiras Boff afirma que pertence à experiência cristã originária a realidade de que Deus Trino se oferece e se dá a Si mesmo ao homem, e da correspondência do homem a esta oferta e doação. Este dado é fundamental na Sagrada

* BOFF, Leonardo: *A graça Libertadora no Mundo*. Editora Vozes, Petrópolis, RJ, 1976.

Escritura (cf. p. ex.: "A graça como expressão originária da cristidade" pg. 66-69; o testemunho do Novo Testamento sobre a "fé na inabitação das três Pessoas divinas na vida dos fiéis" (pg. 241) e nas próprias reflexões de Boff, ao longo do livro e de maneira especial nos capítulos 16-19. A inabitação da Santíssima Trindade no justo é a "verdade fulcral de nossa fé" (pg. 242). Por isto mesmo o autor julga que esta realidade deve ter um sentido existencial para todos os cristãos e não pode ficar nas reflexões abstratas de teólogos: "Preocupa-nos a pergunta: que sentido existencial conferir a este mistério de sorte que o cristão comum e interessado possa realizá-lo em sua própria existência? Poucas questões teológicas são tão disputadas quanto esta; o nível de abstração e de formalização do discurso é de tal ordem que somente iniciados logram acompanhá-lo. Sem embargo, a questão é por demais essencial à vida cristã para que possa ser deixada e entregue unicamente a especialistas, incapazes de socializarem suas disquisições para a compreensão e vivência do povo de Deus. Isto nos anima a tentar dizer esta verdade fulcral de nossa fé numa abordagem que possa iluminar nossa própria caminhada cristã. Interessa-nos resgatar a experiência que se esconde nas afirmações neotestamentárias como foram feitas e articuladas especialmente no círculo de S. João e na meditação cristológica e pneumatológica de S. Paulo" (pg. 242).

Boff conhece e expõe as diversas sentenças de interpretação desta realidade fundamental do cristianismo. Sabe que as tentativas, ao longo dos séculos, de explicar a "inabitação", a "participação na natureza divina", a "divinização", a "filiação divina" dos homens (que "no fundo querem exprimir sempre a mesma e única experiência da proximidade do homem com Deus e de Deus com o homem" pg. 220) foram um esforço árduo para explicitar o dom por excelência, que é o da autodoação de Deus Trino aos homens. Sabe que as difíceis disputas e vias de soluções, nem sempre felizes, no que diz respeito ao "natural" e "sobrenatural", também foram tentativas para explicitar a relação entre pessoa e graça (e graça no sentido mais pleno da autodoação de Deus Trino ao homem, da inabitação de Deus Trino no justo). Sabe muito bem da importância da "correta" compreensão da relação entre pessoa e graça como condição para a experiência reflexa da graça" (pg. 56-62; cf tb pg. 68; grifo meu) e para a reflexão sobre a mesma.

Por isto mesmo entendo que é passível de sérias restrições a "tentativa pessoal" que faz o autor ao explicitar a experiência do mistério da inabitação da Trindade nos justos (cf. pp. 247-252).

Boff julga que as afirmações da Sagrada Escritura e da tradição traduzem "uma experiência cristã. Já representam uma interpretação de algo mais fundamental e originária que o conceito" (pg.

247; cf tb pg. 241; grifo meu). Não há dúvida que as afirmações da Sagrada Escritura e as reflexões da tradição tentam traduzir uma experiência cristã e uma realidade mais fundamental e originária que os conceitos e as afirmações (cf pg. 247). Boff deseja "recuperar o dado originário e exprimi-lo na diferença de nosso tempo com seus registros conceptuais" (pg. 247; grifo meu). E na perspectiva de toda obra escreve: "Resulta-nos extremamente penoso realizar existencialmente as várias sentenças acima expostas; a inabitação surge-nos como estranha à vida, sobreestrutural e, no fundo, pouco relevante para a existência. Difícilmente ajudam a assumir e compreender melhor o cotidiano no qual se desdobra quase toda nossa vida e onde alcançamos ou perdemos a salvação" (pg. 247; grifo meu).

Depois de exprimir e ampliar um pouco o fato de que a revelação do mistério da Santíssima Trindade não se realizou abstratamente, mas na experiência da história salvífica e para a salvação dos homens (pg. 248), o autor mostra como o "Mistério Trinitário confere a verdadeira dimensão ao mistério humano" (pg. 248).

A seguir o autor, de modo muito concreto e expressivo, apresenta a experiência que o **homem tem de si mesmo**: "o homem surge para si mesmo como um grande mistério" (note-se que é um escrever **SOBRE** a experiência de si mesmo, não é a própria experiência. Não há dúvida, a descrição facilita ao homem ter uma experiência reflexa de si mesmo). Eis o texto: o homem "apresenta-se como uma unidade-fonte originária que se concretiza sempre em múltiplas manifestações. É uma unidade que conhece, pensa, se abre à inteligibilidade de si mesmo e do mundo e que se pode relacionar em termos de auto-doação. É uma unidade pessoal que se comunica como autoconsciência de si, que dialoga, se abre aos outros e voltando a si mesma elabora uma síntese com todos os diferentes com os quais se encontra. Esta unidade pessoal não conhece apenas nem sintetiza tão-somente as experiências com os diferentes. Busca comunhão com eles. Faz-se com-unidade e se relaciona em amor e auto-doação de si mesma, podendo ir até ao auto-sacrifício. É verdade; mas não só; é também amor" (pg. 249). Trata-se de uma boa descrição da experiência que o homem faz de si mesmo.

O autor continua logo a seguir: "Ora esta unidade originária da pessoa, se manifestando como verdade e se dando como amor, descobre-se como gratuita. Não se fundamenta a si mesma. Encontra-se na existência, não tendo pedido a ninguém o seu existir. Nem vigora qualquer sorte de necessidade que exija sua existência. Está aí, suportada, referida a Alguém, a um Mistério. Sente-se, pois, manifestação de Algo que não é ela. Exige um fundamento ontológico que a

justifique. É um mistério no Mistério. Então sua verdade é **manifestação** de outra verdade e seu amor **corporificação** de outro Amor" (pg. 249; grifo meu). Temos aqui a descrição da experiência da gratuidade da existência humana (sua não necessidade), e nela da existência do Absoluto, como **fundamento** e **horizonte** da existência humana. Além disto a experiência do homem como **manifestação** da Verdade e do Amor.

A seguir o autor explicita esta experiência em relação com a Trindade. Prestemos bem atenção a esta explicitação.

"Ora, não dizemos que o **Pai** significa exatamente Deus enquanto é absoluto Mistério, origem de tudo sendo Ele sem origem? Não **corresponde** a isso o mistério da pessoa humana? Ela não se comunica em verdade e amor, em inteligência que vê e vontade que ama? Mas a pessoa nunca se exaure em nenhuma comunicação concreta. Fica sempre em disponibilidade; transcende a cada ato situado. Tudo é manifestação dela. Ela mesma é um mistério que se extrojeta nas coisas que pensa, ama e faz".

"Não dizemos que o **Filho** (Verbo ou Logos) é Aquele que de cognoscível e inteligível existe no Pai? Não **corresponde** a isso a verdade e a inteligibilidade da pessoa e do mundo?"

"Não dizemos que o **Espírito Santo** é o amor de dois diferentes, do Pai e do Filho, fazendo retornar em unidade tudo ao Mistério insondável? Não **corresponde** a isso o amor que insere o diferente no seio do mistério pessoal, criando comunhão e tudo unificando?" (pg. 249). De outra forma o autor descreve a mesma realidade na pg. 250-251).

Nesta tríplice explicitação da experiência anteriormente descrita, Boff afirma brevemente o que cremos em relação ao ser do Pai, do Filho e do Espírito Santo, e diz que a esta realidade **corresponde** o homem: como mistério, como quem se comunica, como verdade e inteligência, como amor e comunhão. Em outras palavras: na experiência profunda que cada homem tem de si mesmo, ele se experimenta também **como reflexo, como correspondência** do Mistério (Pai), da Verdade (Filho) do Amor (do Espírito Santo). O próprio autor concluindo sua explicitação escreve: "A pessoa, em suas manifestações radicais de verdade e de amor, é **figurativa** do Mistério de Deus. Atente-se bem: a SS. Trindade não é deduzida da análise da realidade humana. Apenas geneticamente parece ser assim. Nas verdade, a análise revela a **referência** que a pessoa guarda e exige, para se esclarecer a si mesma, **referência absoluta**, que é Deus. A verdade e o amor também são **figurativos**. **Refletem** outro Amor e **Espelham** outra Verdade. Historizam-se no mundo e mostram Sua Comunicação. O homem, portanto, surge como habitado pela Trindade" (250). (grifos meu). Este parágrafo é um

resumo da análise do autor. A pessoa humana é "figurativa", "reflete", "espelha" o mistério da Trindade. Repare-se na conclusão da última alínea: "Historizam-se no mundo e mostram **Sua comunicação**. O homem, portanto, surge como **habitado pela Trindade**" (pg. 250).

A leitura do texto mostra que a experiência que o homem tem de si mesmo, da gratuidade de sua existência, implica a experiência da existência do Absoluto, da Verdade, da Inteligência, do Amor, da comunicação, como **fundamento** da existência humana. Além disto, a experiência que o homem tem de si mesmo implica simultaneamente a experiência que o **homem é reflexo**, manifestação deste Mistério, Verdade e Amor. À luz da revelação se coloca tudo isto em relação com a Trindade, de modo que a Trindade é o fundamento da existência do homem, e o **homem é reflexo**, manifestação, do Pai, do Filho e do Espírito Santo. (Realmente a experiência que o homem tem de si mesmo, devido à ordem salvífica em que vivemos, é de fato experiência de que ele é manifestação da Trindade, mesmo que o homem não se dê conta desta realidade. Mas o saber reflexivo de que esta experiência é realmente experiência de que o homem é manifestação de Deus Trino só é possível a partir da revelação cristã).

O que causa admiração é que esta experiência assim descrita torna-se tentativa de **explicação** da inabitação de Deus Trino no justo: "O homem, portanto, surge como habitado pela Trindade". O autor escreve explicitamente: "o que tentamos debuxar, **constitui a presença objetiva da SS. Trindade** no viver, pensar e querer humanos; não depende do voluntarismo humano. Mesmo aquele que não vive na graça de Deus, espelha no seu ser racional a SS. Trindade... O homem é assim estruturado que permanentemente vem banhado **pelo reflexo trinitário**. É a presença por imensidão, essência e potência da qual falava Santo Tomás de Aquino" (pg. 250).

A inabitação da Trindade no justo, a autodoação de Deus Trino ao homem é a realidade fulcral do cristianismo. Não será esvaziar o cristianismo de sua realidade fundamental o tentar explicá-la e reduzi-la à presença de Deus por imensidão, essência e potência? Ou o autor quer se referir simplesmente à presença de Deus, que corresponde ao homem como ser criatural, ser racional (cf. no próprio texto citado e na página 61), simples condição de possibilidade da autocomunicação de Deus Trino ao homem (cf. pg. 61)? O texto é ambíguo. A frase já citada, entretanto, "o homem, portanto, surge como **habitado pela Trindade**", indica em que linha se deve interpretar o texto. (O mesmo se conclui do texto que cito a seguir).

O autor não fica na "presença objetiva", exige a "presença subjetiva da Trindade": "Mas existe também a **presença subjetiva da**

SS. Trindade. O homem justo que vive um projeto de vida aberto para Deus, centrado no Mistério do Deus Trino se deixa tomar pela presença objetiva da Trindade! O justo, quanto mais justo, mais vive na reta ordem de Deus e de si mesmo. Mais deixa aparecer a **Realidade pela qual é habitado**: seu entendimento mais se orienta pela Verdade e sua vontade para o puro Amor. Mais e mais é assimilado pela própria Trindade." (250).

Pode esta "presença subjetiva da Trindade" preencher o esvaziamento da inabitação, produzido pela explicação mediante a "presença objetiva"? Como pode o homem, por mais que pense e ame aos outros e a Deus, unir-se intimamente a Deus (no sentido do "dado originário da bíblia"), se Deus só se dá ao homem como fundamento e horizonte? Se Deus Trino não se oferecer e não se der a **SI MESMO** para além da presença de imanência, essência e potência, para além de "fundamento" e "horizonte" da existência humana, o homem, por mais vigorosos que sejam o seu pensar, querer e amar, não poderá transcender para além da presença trinitária por imanência, essência e potência.

O próprio autor afirma e reconhece, ao escrever sobre a participação do homem da natureza divina, que a "busca humana de Deus é efeito da busca divina do homem. Deus criou o homem assim que ele sempre está na busca do Absoluto e vem de tal forma estruturado no mais íntimo do seu ser que o encontro efetivo com Deus representa sua máxima humanização e realização" (pg. 216). O homem só pode buscar e unir-se a Deus na medida em que Deus se der. Se Deus se der e oferecer somente como fundamento e horizonte, isto é com sua presença de imensidão, essência e potência, o homem estará de fato de "tal forma estruturado no mais íntimo do seu ser", que com seu pensamento e amor só se poderá encontrar com Deus como fundamento e horizonte do ser humano. Em outras palavras, a explicação do autor, quer ele queira quer não, **reduz o homem à simples criatura e Deus a Criador**. É este o "encontro efetivo com Deus (que) representa a máxima humanização e realização" do homem, da qual nos fala o Novo Testamento? É esta a experiência cristã originária a ser recuperada e resgatada?

Ao escrever sobre a relação entre pessoa e graça, o próprio autor reconhece que não é possível permanecer na criaturidade do homem: "do que dissemos se depreende que não existe uma natureza pura constituindo uma ordem própria e à parte. Puramente natural é somente o fato de o homem ser um sujeito pessoal, capaz de receber a graça de Deus. Trata-se de um conceito formal - o ser criado como tal - como condição de possibilidade para uma autocomunicação amorosa de Deus. Para se doar em graça, Deus cria gratuitamente um ser pessoal (sujeito). Esse mínimo é que

possibilita a união de Deus com o homem e do homem com Deus, na terra e também na eternidade, de tal forma que jamais a união significa fusão, absorção ou emanção de Deus" (pg. 61). Portanto a **criaturidade** do homem como tal, isto é, do homem como "sujeito pessoal", consequentemente como "unidade originária", como "mistério", como "verdade", "amor", como conhecendo e amando os outros e a Deus (cf. pg. 249 s), é simplesmente ser "capaz de receber a graça", "condição de possibilidade para uma autocomunicação amorosa de Deus" (pg. 61). Ao homem, enquanto "ser criado como tal", enquanto "sujeito pessoal" corresponde necessariamente a presença de Deus por imensidão, essência e potência, isto é a presença de Deus Trino como Criador. Esta presença nos homens é simples condição de possibilidade de uma autocomunicação de Deus Trino aos homens, não é nem a oferta da autocomunicação, nem a própria autocomunicação. Desta forma, de acordo com as próprias afirmações do autor, a tentativa de explicitação da inabituação dada por ele é insuficiente. Se Deus Trino não se der a SI MESMO, para além da presença por imensidão, essência e potência, o homem fica reduzido à criatura, por mais vigorosos, audaciosos e transcendentais que sejam seus pensamentos e seus atos de amor. E nesta sua criaturidade, o sujeito pessoal continua sendo reflexo e manifestação do Mistério, da Verdade, do Amor, da Comunhão, isto é da Trindade. Se Deus Trino não se der a SI MESMO, mas permanecer unicamente com a presença de imensidão, essência e potência no homem, por mais que este "viver um projeto de vida aberto para Deus, centrado no Mistério de Deus Trino (e) se deixar tomar pela presença objetiva da Trindade" (pg. 250; assim como o autor a explicita), o homem de fato fica reduzido à simples criatura, e a presença de Deus Trino nele fica reduzida à presença de imensidão, essência e potência.

Não há dúvida, na ordem salvífica atual não há em primeiro lugar o homem criatura e Deus Trino criador, e posteriormente Deus Trino oferecendo-se a SI MESMO ao homem para viver em íntima união com ele. Na ordem salvífica atual, de acordo com a revelação, o Deus Trino é sempre o que, para além de criador, para além de ser fundamento e horizonte do homem, se oferece a SI MESMO para viver em íntima união com o homem. Em virtude deste oferecimento, que Deus Trino faz de SI MESMO ao homem, em virtude deste oferecimento, o homem na ordem salvífica atual está de "tal modo estruturado no mais íntimo de seu ser" (pg. 216), que seu dinamismo cognoscitivo e volitivo concreto-salvífico ("existencial sobrenatural" na terminologia de Rahner) de fato o levam a unir-se intimamente a Deus Trino, união que implica a "inabituação de Deus Trino", que ultrapassa a simples presença de Deus por imensidão, essência e potência. Só nestas perspectivas adquire sentido a afirmação de

Boff: "Foi Deus quem criou o homem de tal maneira que somente **unido a Ele** (grifo meu) é plenamente homem e feliz. Foi Deus quem fincou no coração humano a ânsia pelo infinito e o desejo de amá-LO e de vê-LO face a face" (pg. 60). Esta união, este encontro com Deus Trino, entretanto, não podem reduzir-se à união com Deus presente simplesmente, pelaiensidão, essência e potência, por mais imediata que seja esta relação. Trata-se, portanto, do **dinamismo "criatural" humano** que, em virtude do oferecimento que Deus Trino faz de SI MESMO ao homem, do apelo de Deus Trino ao homem de viver a íntima união com Ele, é **potencializado** a corresponder a este apelo e assim a unir-se com Deus Trino, para além da "distância criacional" (pg. 224). A realidade salvífica em que vivemos não nos pode levar na **reflexão** a reduzir a presença trinitária no justo à presença de Deus por imensidão, essência e potência e o correspondente conhecimento e amor humanos, que reduziriam o homem à "distância criacional".

O autor, com sua explicitação, quis evitar que a graça e a inabitação trinitária fossem uma "**reduplicação da presença do Pai, do Filho e do Espírito Santo na vida do justo**" (pg. 250). Reflitamos um pouco. É certo que o Verbo Divino presente nas coisas e nos homens, pela presença de imensidão, essência e potência, é o mesmo Verbo que está presente no homem Jesus. O Verbo Divino presente pela inabitação no justo é o mesmo que está presente no homem Jesus. Contudo, a **presença** deste mesmo Verbo no homem Jesus (presença objetiva e subjetiva) ultrapassa todas as demais presenças, a ponto de só dele se poder afirmar: ele é homem e ele é Deus (Filho de Deus). De modo algum se pode reduzir esta presença do Verbo no homem Jesus à presença objetiva de imensidão, essência e potência. E não é devido à "presença subjetiva", à intensificação do processo intelectual e volitivo do homem Jesus que ele é Filho de Deus. De forma semelhante Deus Trino presente por imensidão, essência e potência, é o mesmo que se oferece e se dá a SI MESMO ao homem para muito além da presença de imensidão, de essência e potência. O fato de ser difícil de explicitar a diferença destas presenças de Deus Trino, como mostra a história do dogma, não nos pode levar a negá-las ou reduzi-las a uma só. As tentativas de explicação são sempre tentativas, tanto na explicitação do mistério da encarnação, como no da inabitação; jamais elas poderão explicar exhaustivamente o próprio mistério. Uma coisa é certa: seja qual for a explicitação, ela não pode negar as diferenças das presenças de Deus Trino nas criaturas, no homem como condição de possibilidade da autocomunicação de Deus Trino, no homem justo, no homem Jesus. Não é com uma frase, aparentemente probativa, mas realmente vazia, que se pode negar a autêntica inabitação trinitária no justo.

O autor deseja falar e explicitar a inabitação trinitária a partir da **experiência** que o homem tem de si mesmo. Quer mostrar que esta experiência, devido à ordem salvífica em que nos encontramos, é experiência do homem como reflexo e manifestação de Deus Trino, e da própria inabitação de Deus Trino no justo. Estas e outras tentativas do autor não são só louváveis, mas necessárias. A pergunta que fica é se ele conseguiu mostrar que as experiências que o homem tem de si mesmo, e nestas das manifestações concretas do Amor Salvífico de Deus Trino ao homem, são também experiências da "inabitação da Trindade na vida do justo". Como explicitar uma possível experiência da inabitação, se a própria explicação da inabitação é radicalmente falha?

Boff com sua explicação quer evitar que a inabitação da Trindade no justo seja "estranha à vida, sobreestrutural e, no fundo pouco relevante para a existência" (pg. 247). Quer positivamente "conferir um sentido existencial a este mistério, de sorte que o cristão comum e interessado possa realizá-lo em sua própria existência" (pg. 242).

Será que sua explicitação não está tornando o homem, na experiência reflexa, de fato um estranho, no sentido mais forte do termo, à vida intratrinitária? (Embora realmente, em virtude da ordem salvífica em que vivemos, e não em virtude das explicitações do Boff, o homem não se torne um estranho à vida intratrinitária. Porque ou está participando dela, ou, embora em estado de pecado, continua sendo chamado a dela participar). Na explicação de Boff, Deus Trino permanece sendo simplesmente o fundamento e horizonte da existência humana. Nesta explicação Deus Trino não se dá a SI MESMO ao homem, para viver em comunhão com o homem; mas Deus Trino dá ao homem ser homem, ser inteligente e livre, reflexo da Trindade. Em outras palavras, o homem não recebe, não acolhe o próprio Deus Trino, mas recebe-se a si mesmo, como mistério, verdade e amor; recebe-se, sim, de Deus Trino, mas só presente e se comunicando como fundamento e horizonte do ser humano. Nesta explicação Deus Trino se comunica só na medida em que dá existência e agir às criaturas e aos homens. Em termos mais metafísicos: o ser absoluto se comunica enquanto faz com que os entes existam ativamente e os homens como seres inteligentes e livres. Estamos na mais clássica das filosofias, só e nada mais! É esta a experiência originária da qual a S. Escritura nos quer falar? A explicitação que Boff dá não é nada mais nada menos do que a reflexão de um Aristóteles, de um Platão, sobre a necessidade da existência do ser absoluto e da relação de todos os seres, especificamente do homem, com a "Unidade", a "Verdade" e o "Bem". Não há dúvida, a explicitação de Boff é feita em termos existenciais, dinâmicos e em íntima relação com a experiência. Mas não passa de

pura reflexão filosófica (na ordem atual, não há dúvida, sempre perpassada pela graça). Esta reflexão o autor a ilumina pela Revelação ao dizer que o Mistério, a Inteligência-Verdade e a Vontade-Amor, das quais o homem é reflexo, manifestação, são o Pai, o Filho e o Espírito Santo, o que Santo Agostinho, há mais de 16 séculos, fez com maestria.

O temor do autor por uma explicação "sobreestrutural" da inabitação trinitária (cf. pg. 247) não precisa levar à negação explícita da realidade fundamental do cristianismo. As explicitações de Rahner, Flick, Alszeghy, Alfaro e outros não são de forma alguma "sobreestruturais"; mas também não reduzem a inabitação trinitária no justo à sua presença de imensidão, essência e potência. O próprio autor chama atenção para a importância da justa e "correta compreensão da relação entre pessoa e graça como condição para a experiência reflexa da graça" (cf. pg. 56 ss). Não é, portanto, necessário conceber a presença trinitária no justo sobreestruturalmente, mas também não é necessário reduzi-la drasticamente à presença de imensidão, essência e potência. O autor, querendo evitar uma explicação "sobreestrutural" da inabitação, cai, na sua explicitação, no simplesmente criatural, no "puramente natural", para usar a sua terminologia (cf. pg. 61). Desta forma o que deveria ser "conceito formal - o ser criado como tal - como condição de possibilidade para uma autocomunicação amorosa de Deus" (pg. 61), torna-se a única realidade. Estamos, de fato, na explicitação, num puro naturalismo. Não só foi evitada uma explicação sobreestrutural da graça, mas a própria graça foi totalmente supressa.

A inabitação, assim como é explicitada pelos grandes teólogos, o autor a considera "pouco relevante para existência" (cf. pg. 247). Por isto realiza uma tentativa pessoal de explicitá-la. Não será realmente tornar "irrelevante" a mensagem bíblica da inabitação trinitária no justo, reduzi-la à presença de imensidão, essência e potência, e à correspondente vida humana, na verdade e no amor? Como pode ter relevância para vida dos cristãos o que é negado pelas explicações? Para que dar outro nome às realidades humanas, se as explicações esvaziam a sua relação a uma autêntica inabitação? A relevância da inabitação trinitária para o homem poder "assumir e compreender melhor o cotidiano no qual se desdobra quase toda nossa vida e onde alcançamos ou perdemos a salvação" (pg. 247) só poderá vir do fato real da inabitação e de uma correta concepção da relação entre pessoa e graça, e graça explicitada em toda a sua plenitude: como oferecimento e doação que Deus Trino faz de SI MESMO aos homens para viver em íntima união com eles (e não simplesmente como fundamento e horizonte da existência

humana), e ao qual o homem corresponde e acolhe no "quotidiano no qual se desdobra quase toda nossa vida e onde alcançamos ou perdemos a salvação" (pg. 247). A partir da explicação-redução da inabituação feita por Boff, compreendem-se algumas afirmações restritivas ao longo do livro, como p.ex.: "filho não exprime tanto uma relação causal quanto uma relação pessoal. O ser-criatura configura a relação causal: o homem é criado por Deus e se sabe criado; reconhece a Origem e pode se relacionar humilde e agradecidamente com ela. Ser de Deus e por Deus (grifo do autor) define o ser-criatura. Saber-se criatura, reconhecer a Causa, experimentar-se vindo e advindo de Alguém, chamá-lo de Pai e sentir-se filho funda uma relação pessoal no horizonte da liberdade. Sou filho na medida em que conheço e reconheço meu Pai e sou conhecido e reconhecido por Ele. Quanto mais me abro ao Pai, mais filho me torno, mais expesso o Pai, mais pessoa sou e mais sagrado me converto" (pg. 229, grifo meu).

Quer dizer que a filiação divina, da qual nos fala o Novo Testamento, e assim como é exposta nesta passagem (pois noutras é melhor expressa), se reduz à criaturidade do homem, enquanto conhecida e reconhecida como tal pelo homem? Como já escrevi nestas reflexões, enquanto Deus só permanecer fundamento e horizonte da existência humana, como criador, e não se oferecer e se der a SI MESMO ao homem, o homem, por mais que conheça e reconheça a Deus como Criador, e por mais que o invoque como Pai, o homem jamais será filho de Deus no sentido bíblico do Novo Testamento. É claro que na ordem salvífica em que vivemos, e jamais houve outra, o Deus criador de fato é sempre aquele que, para além de fundamento e horizonte da existência humana, se oferece e se dá a SI MESMO aos homens, para que os homens possam realmente viver como filhos de Deus, no sentido forte e bíblico do termo, tanto no dia a dia de suas vidas, como nos momentos de conhecimento e re-conhecimento explícitos de Deus Trino. Mas esta realidade não pode ser drasticamente reduzida e esvaziada na reflexão! O próprio autor (a meu ver contradizendo-se a si mesmo) duas páginas antes escreve muito bem: "o homem é filho de Deus não em razão de sua pessoa, diretamente, mas em razão da união de sua pessoa com a Pessoa eterna do Filho. Por isso se diz que somos filhos "adotivos" e não naturais como o é o Filho unigênito" (pg. 227). Esta afirmação só é válida se não for esvaziada pelas explicações há pouco mencionadas.

Normalmente as "reduções" aparecem quando o autor, por diversos motivos, não se dando por satisfeito com as explicações dos grande teólogos da atualidade, procura, numa reflexão pessoal, ultrapassá-los. Lastimavelmente cai na pura criaturidade do homem, ficando assim muito aquém dos teólogos e, pior ainda, da mensagem bíblica, cuja experiência originária queria recuperar.

É necessário, entretanto, reconhecer que Boff ao longo do livro, e mesmo em muitas explicitações da graça, é claro em afirmar que o Deus Trino se dá a SI MESMO ao homem. Por isto tanto mais é de estranhar a "redução" presente, principalmente, no último capítulo do livro.

A partir da realidade central do cristianismo, a inabitação de Deus Trino no justo, de uma boa explicitação da mesma, e da "correta relação entre pessoa e graça", as afirmações de Boff relativas à experiência da graça são altamente valiosas, abrindo os olhos para a possibilidade de uma experiência reflexa da graça. Diversas vezes, entretanto, seria de desejar que nos múltiplos tipos de experiência da "gratuidade" e da "graça", descritos pelo autor, houvesse uma referência mais explícita à autodoação de Deus Trino aos homens (quer-me parecer que esta ausência deve-se à interpretação restritiva dada pelo autor à inabitação).

Parece pertencer a uma certa moda metodológica o fato de arrasar de alguma forma o passado, para depois lentamente recuperar os seus valores, reinterpretando-os e ampliando-os com o auxílio das categorias culturais do presente. Também Boff cede um tanto a esta moda. Na terceira e quarta parte, entretanto, recupera valores da tradição, relativos à graça, reinterpretando-os e ampliando-os com o auxílio de categorias culturais de hoje.

Não posso deixar de mencionar um exemplo. O autor ao expor a "visão sintética das doutrinas sobre a graça", depois de caracterizar o acento grego e o latino, escreve: "Em ambos os casos, correu-se o risco de se perder o específico da graça que é o encontro. O resultado foi que se entificou a graça: por um lado a graça como Deus em si mesmo (graça incriada) que assume para dentro de si o homem divinizando-o; por outro, a graça considerada como efeito do amor de Deus no homem (graça criada), efeito ontológico que modifica o homem, levou a se elaborar um discurso sobre a graça criada. Que natureza ela tem? É acidente, respondem os medievais e os neo-escolásticos, porque é um *super-additum* (grifo do autor), (algo acrescentado à substância do homem). Não pode ser substância porque seria então outra coisa, ao lado do homem, não atingindo a substância-homem. Daí a necessidade de os escolásticos terem que afirmar ser a graça um acidente. Mas o acidente (graça) é mais nobre que a própria substância (homem). Não é isto profundamente estranho?" (grifado por mim, pg. 29).

Sabe-se que na própria filosofia as categorias aristotélicas de "substância" e "acidente" pertencem ao passado. Contudo, quando corretamente interpretadas, não deixaram de ser uma interpretação válida da realidade, embora restrita. O uso destas categorias na teologia, com todas as suas limitações e apesar de interpretações

exageradas, foi também certamente válido e profícuo. Hoje, entretanto, por diversas razões, praticamente estas categorias não são mais usadas. O próprio Boff no trecho mencionado chama atenção à problemas que surgem quando a graça criada é expressa na categoria de "acidente".

Entretanto, o que encontramos entre as muitas descrições da experiência da graça, elaboradas pelo autor? No item da "consciência da dimensão cosmológica do pessoal" (pg. 42) está a seguinte conclusão: "A graça não é um em si, como se fora uma coisa mais excelente ao lado de outras coisas. Graça é um modo de ser que as coisas tomam quando entram em contato com o amor de Deus e vêm penetradas por seu mistério" (pg. 42). No capítulo sobre "pode-se experimentar a graça" o autor escreve: "Que tipo de experiência humana é essa, para a qual é significativo falar em graça e sobrenatural? Em outras palavras: graça e sobrenatural não são realidades em si, (grifos meus) existentes fora da vida, hipostasiadas fora do mundo e daí relacionadas com o homem. A linguagem faz isso e o fará de forma inevitável. Mas a linguagem não é a realidade originária. Ela é já tradução; é interpretação; é momento segundo. Antes de dizer, uma experiência foi vivida" (pg. 49-50). "Experiência da graça é experiência da historicidade do homem, dentro do qual ele faz a experiência daquilo que a palavra graça (grifo do autor) quer traduzir: dom, gratuidade, benevolência, favor, beleza etc. Não há o dom em si: não existe a gratuidade em si; não subsiste a benevolência em si: Um modo de ser do homem ou do mundo deixa transparecer o grauto. Graça sempre emerge junto com alguma coisa. É esta coisa (imaneente), mas também não é (transcendente). É um modo de ser de todas as coisas ou do homem enquanto são vistos em sua relação para com Deus e enquanto são vividos como dom, gratuidade, benevolência e beleza, como presença e atuação de Deus no mundo (grifos meus). Bem diziam os medievais: A graça supõe a natureza e a aperfeiçoar" (pg. 52).

O autor, portanto, ao descrever a experiência da graça escreve que a graça "não é um em si", "não são realidades em si", "não é dom em si", mas "um modo de ser de todas as coisas ou do homem..." O mais medieval dos escolásticos ou neoescolásticos (sem entrar em todos os ulteriores problemas) reconheceria nestas expressões, e mesmo ao pé da letra, algumas de suas explicitações de que a graça não é "substância" mas "acidente". Se, portanto, um teólogo da atualidade, sem usar os termos de "substância" e "acidente", usa algumas explicitações, praticamente ao pé da letra, do que os escolásticos entendiam por substância e acidente, para exprimir o que é a graça (criada!) e o que ela não é, (embora Boff coloque tudo numa relação íntima com a experiência e em outras perspectivas), igual e maior direito tinham os escolásticos de no seu

tempo usar estas categorias. Ainda hoje o autor ao querer exprimir a "formalidade" da graça (criada!), de um modo simples e compreensível, parece que não encontra melhor maneira do que a do mais medieval de todos os escolásticos.

Finalizando, a obra tem seus méritos. Muitos poderão lê-la e estudá-la com proveito. Mas é de lastimar a drástica redução feita pelo autor na explicitação da inabituação. Esta ressalva agrava-se, tomando em conta o que o autor escreve com acerto: "os temas da participação na natureza divina, filiação divina do homem, unção do Espírito Santo, inabituação da SS. Trindade na vida do justo e outros afins, no fundo, querem exprimir sempre a mesma e única experiência da proximidade do homem com Deus e de Deus com o homem" (pg. 220). Nestas perspectivas, como interpretar todas as afirmações e explicitações do autor ao longo do livro sobre a graça? Na luz das explicitações sobre a inabituação da Trindade, que, como vimos, reduzem o homem a uma simples criatura, reduzem a presença de Deus no homem à presença de imensidão, essência e potência? Ou deverão ser lidas à luz de outras afirmações do autor? Mas esta última hipótese necessariamente implicaria na mudança das explicitações da inabituação, da filiação, dadas por ele nos capítulos correspondentes.

Ainda bem, como diversas vezes escreve o próprio Boff, que as explicitações dos teólogos, o falar e escrever sobre a graça não impedem e não limitam a comunicação da graça. Graças a Deus, que a des-graça de uma interpretação radicalmente falha da inabituação, objetiva e subjetiva, não impeça a Deus de dar-se a SI MESMO aos homens, para além da simples presença por imensidão, essência e potência, e não impeça aos homens de experimentar e viver, na sua vida cotidiana, as concretizações da Verdade e do Amor salvíficos de Deus Trino, que entretanto não negam, não suprimem, nem esvaziam a AUTODOAÇÃO de Deus Trino aos homens, no sentido e na experiência realmente originária do Novo Testamento.