RENATO ALVES DE OLIVEIRA

IMAGEM DE DEUS: UMA VISÃO CRISTÃ DO HOMEM

EM JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA

CENTRO DE ESTUDOS SUPERIORES DA COMPANHIA DE JESUS

Belo Horizonte

2006

CENTRO DE ESTUDOS SUPERIORES DA COMPANHIA DE JESUS

FACULDADE DE TEOLOGIA

RENATO ALVES DE OLIVEIRA

IMAGEM DE DEUS: UMA VISÃO CRISTÃ DO HOMEM EM JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA

Dissertação de Mestrado

Orientador: Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro

Belo Horizonte

2006

Quem é o homem?

"*Mamífero terrestre bípede. Animal racional. Mono desnudo. Carnívoro agresivo. Máquina genética programada para la preservación de sus genes. Mecanismo homeostático equipado con un ordenador locuaz. Centro autoprogramado de actividad consciente. Microcosmos alquímicos. Pasión inútil. Pastor del ser. Dios deviniente. El modo finito de ser Dios. Imagen de Dios.*"

J. L. Ruiz de la Peña

Palavras importantes

Homem, Imagem, Deus, Cristo, Corpo, Alma, Corpo-alma, Pessoa,
Liberdade, Sociabilidade, Criativo, Criado

Resumo

Na visão de J. L. Ruiz de la Peña, o homem, na sua totalidade, é criado à imagem de Deus, cuja plenitude encontra-se em Cristo, a imagem, por excelência, de Deus e do homem. Este é uma unidade corpóreo-anímica. É uma pessoa dotada de uma dimensão axio-ontológica, irredutível ao nível objetal, animal, biológico... A noção de pessoa, ser que dispõe de si, supõe as noções de liberdade e de sociabilidade. O ser humano, que é, simultaneamente, criatura de Deus e filho de seus pais, encontra-se, criativamente, inserido no mundo, prolongando o agir divino.

Résumé

Chez J. L. Ruiz de la Peña, l´homme est, dans sa totalité, créé à l´image de Dieu dont la plénitude se retrouve dans le Christ, image par excellence de Dieu et de l´homme. C´est donc une unité de corps et d´âme, une personne dotée d´une dimension axiologique et ontologique, irréductible au niveau de l´objet, animal, biologique... La notion de personne, être qui dispose de soi, suppose les notions de liberté et sociabilité. L´être humain qui est, simultanément, créature de Dieu et enfant de ses parents se retrouve créativement inséré dans le monde, en prolongeant l´agir divin.

Agradecimentos

A Deus, de quem sou imagem;
Ao Dom Walmor, por disponibilizar-me para estudo;
Aos padres Marcelo e Lourival, pela acolhida;
Ao Pe. Ulpiano, pela orientação, disponibilidade, atenção e paciência;
Aos professores, pelo conteúdo transmitido, e aos funcionários do ISI-CES, pelo cuidado;
À CAPES, pelo apoio financeiro;
A todos (as) aqueles (as) que, direta ou indiretamente, incentivaram-me neste percurso acadêmico.

Siglas e Abreviaturas

Obras de J. L. Ruiz de la Peña

CGS – Creación, Gracia, Salvación

DD – El don de Dios

ID – Imagen de Dios

OD – La otra dimensión

PC – La pascua de la creación

NA – Las nuevas antropologías

TC – Teología de la creación

Outras

DCFC – Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo. SAMANES, Cassiano Floristán; ACOSTA, Juan Jose Tamayo (Dirs.)

DPC – Dicionário de Pensamento Contemporâneo. VILLA, Mariano Moreno (Dir.)

DCT – Dicionário Crítico de Teologia. LACOSTE, Jean-Ives (Dir.)

DTDC – Dicionário Teológico o Deus Cristão. PIKAZA, Xabier; SILANES, Nereo (Dirs.)

GS – Gaudium et Spes. Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II

LC – Libertatis Conscientia. Instrucción sobre liberdad cristiana y liberación

LG – Lumen Gentium. Constituição Dogmática do Concílio Vaticano II

MS – Mysterium Salutis. Compêndio de dogmática histórico-salvífica

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 9
Parte I – Abordagem Bíblica 15
Capítulo 1 – Uma visão unitária do homem: A antropologia da imagem de Deus no AT .. 15
1.1. O vocabulário da antropologia hebraica 16
1.2. Os relatos da criação do homem 19
1.2.1. O relato javista: Gn 2,4b-25 19
1.2.2. O relato sacerdotal: Gn 1,26-2,4a 27
1.2.3. Resumo teológico dos relatos javista e sacerdotal 34
1.3. A concepção antropológica do livro da Sabedoria 37
1.4. Conclusão 41
Capítulo 2 – A reinterpretação cristológica da imagem de Deus: A antropologia do NT ... 41
2.1. Os sinóticos 42
2.1.1. O homem diante de Deus 42
2.1.2. A percepção antropológica sinótica 43
2.2. Os escritos paulinos 46
2.2.1. Os conceitos antropológicos paulinos 46
2.2.2. A visão paulina da categoria "imagem de Deus" 53
2.3. Conclusão 57
PARTE II – Abordagem histórico-constitutiva 59
Capítulo 3 – O tema da imagem de Deus na história da teologia: a imagem se localiza no corpo, na alma ou na totalidade humana? 59
3.1. A Patrística 60
3.1.1. Irineu e Tertuliano 60
3.1.2. Escola de Alexandria 63
3.1.3. Santo Agostinho 67
3.2. A Escolástica 70
3.3. A Reforma 73
3.4. O Concílio Vaticano II 74
3.5. Conclusão 76
Capítulo 4 – Uma unidade dual e uma dualidade una: a constituição corpo-alma do homem 76
4.1. O homem é corpo 77
4.2. O homem é alma 84
4.3. O homem é uno em corpo e alma 92
4.4. Conclusão 98
PARTE III – Abordagem sistemática 100
Capítulo 5 – A dignidade da imagem: o homem como ser pessoal 100
5.1. Desenvolvimento histórico do conceito de pessoa 100
5.1.1. Surgimento do conceito 100
5.1.2. Teologia medieval 103
5.1.3. Da modernidade à contemporaneidade 105
5.2. A dialética sujeito-objeto: as perspectivas antropológicas do existencialismo e do estruturalismo 109
5.2.1. Existencialismo: uma ontologia antropocêntrica 109
5.2.2. Estruturalismo: proclamação da morte do sujeito 112
5.3. A dimensão teológica da pessoa 115

5.3.1. A relação dialógica homem-Deus ... 115
5.3.2. A dimensão axiológica da pessoa ... 117
5.3.3. Deus como fundamento da relação interpessoal ... 119
5.4. A pessoa como ser livre ... 123
5.4.1. Características da liberdade humana ... 123
5.4.2. Atuais negações da liberdade humana ... 127
5.4.3. A concepção cristã da liberdade humana ... 131
5.5. A pessoa como ser social ... 133
5.5.1. A sociabilidade humana ... 133
5.5.2. A sociabilidade humana na Bíblia ... 135
5.5.3. A sociabilidade humana no Vaticano II ... 138
5.6. Conclusão ... 140
Capítulo 6 – A criatividade e a criaturidade do homem ... 141
6.1. O homem como ser criativo ... 141
6.1.1. A atividade humana na Bíblia ... 142
6.1.2. A atividade humana na *Gaudium et Spes* ... 146
6.1.3. O significado antropológico do trabalho ... 151
6.2. O homem como ser criado ... 155
6.2.1. A origem do homem ... 156
6.2.2. O reducionismo biologicista ... 160
6.2.3. O posicionamento antropobiológico ... 166
6.3. Conclusão ... 170
CONCLUSÃO ... 172
BIBLIOGRAFIA ... 175
1. BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL ... 175
OBRAS DE J.L.RUIZ DE LA PEÑA ... 175
ARTIGOS DE J.L.RUIZ DE LA PEÑA ... 175
VERBETES DE DICIONÁRIO DE J.L.RUIZ DE LA PEÑA ... 177
OBRAS COM A COLABORAÇÃO DE J.L.RUIZ DE LA PEÑA ... 178
ESCRITOS SOBRE J.L.RUIZ DE LA PEÑA ... 178
RECENSÕES DAS OBRAS DE J.L.RUIZ DE LA PEÑA ... 178
2. BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR ... 179
OBRAS ... 179
ARTIGOS ... 185
VERBETES DE DICIONÁRIO ... 186
INTERNET ... 186

INTRODUÇÃO

Atualmente, existe uma pluralidade de respostas a respeito da pergunta: o que é o homem para si mesmo? Isto demonstra uma percepção fragmentada da compreensão antropológica, uma vez que uma diversidade de respostas revela uma multiplicidade de pontos de vista. Esta constatação é fruto de uma particularização dos saberes que concebem parcialmente o ser humano. Este vai se tornando uma realidade fragmentada, uma imagem estilhaçada. A apreensão bíblica do homem como imagem de Deus é uma entre outras, nos discursos antropológicos atuais. Para J. L. Ruiz de la Peña[1], todas as respostas das antropologias extra-bíblicas, sobre a constituição do homem, devem ser levadas em consideração pela teologia[2].

Não é possível fazer uma antropologia teológica, hoje, prescindindo de um diálogo com os discursos extra-teológicos. A teologia não pode regredir, fechando-se dogmaticamente, diante do que tematizam os saberes científicos sobre o homem. Segundo Ruiz de la Peña, o teólogo deve ser esforçar para integrar em sua reflexão as aquisições e os logros da cultura de seu tempo[3]. Uma teologia que não dialoga com os discursos extra-teológicos de seu contexto, está condenada a se tornar uma realidade obsoleta, mitológica,

---

[1] Juan Luis Ruiz de la Peña nasceu em Vegadeo, na região das Astúrias, Espanha, em 1937, e faleceu no dia 29 de setembro de 1996. Ingressou no seminário de Oviedo e foi ordenado presbítero em 1961. Doutorou-se em teologia, em 1970, pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. O assunto de sua tese de doutorado, *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual,* publicada mais tarde, assinalava os pólos nos quais oscilariam sua reflexão teológica: escatologia e antropologia teológica. O teólogo asturiano foi professor de teologia no seminário de Oviedo, na faculdade de teologia de Burgos e na Pontifícia Universidade de Salamanca. Suas principais obras estão centradas nas seguintes áreas: antropologia teológica (*El hombre y su muerte. Antropología teológica actual* [1971], *Teología de la creación* [1986], *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* [1988], *El don de Dios. Antropología teológica especial* [1991]), escatología (*La otra dimensión. Escatología cristiana* [1975], *El último sentido. Una introducción a la escatología* [1980], *La muerte destino humano y esperanza cristiana* [1984], *La pascua de la creación. Escatología* [1996]) e sobre a ralação fé cristã e cultura contemporânea (*Muerte y marxismo humanista* [1978], *Las nuevas antropologías. Um reto a la teología* [1983]*, Crisis y apología de la fé. Evangelio y nuevo milenio* [1995]). Além de outras obras, Ruiz de la Peña, publicou inúmeros artigos em relevantes revistas teológicas e escreveu verbetes para importantes dicionários de teologia. Foi membro-fundador da *Revista Española de Teología*, da Revista Católica Internacional Communio, da Comissão Teológica Acessora do episcopado espanhol e diretor da série de manuais de teologia *Sapientia Fidei* (BAC). O último pensamento, que Ruiz de la Peña deixou registrado em seu computador, versa sobre a harmonia de suas duas vocações, teologia e música: "a teologia não visa demonstrar a fé, mas mostrá-la. E a mostra interpretando-a. Algo parecido ocorre com a música: não se demonstra, se mostra na interpretação. Sem esta, a música não existe" (CARDEDAL, Olegario González de; SANGRADOR, Jorge Juan Fernández (Eds.). *Coram Deo. Memorial Prof. Dr. Juan Luis Ruiz de la Peña*. Salamanca: Universidade de Salamanca, 1997. p.9-21. Aquí p.11.).

[2] PEÑA, Juan Luis de la. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental.* 2.ed. Santander: Sal Terrae, 1988. p.9. A partir de agora será citado como *ID*.

[3] *ID*, p.12.

monológica, arqueológica... Por mais que as novas antropologias sejam um desafio para a teologia, é mister encará-las, acolhendo o que possa acrescentar e enriquecer o discurso antropo-teológico e refutando os seus extremismos. O exposto revela a atualidade desta dissertação.

A pergunta sobre o homem é um ponto central para a fé cristã, pois conduz à indagação a respeito de quem é Deus. A objeção sobre uma magnitude conduz a outra, posto que ambas estão reciprocamente implicadas. Desta forma, a fé cristã deve cuidar do ser humano com a mesma intensidade com que se cuida de Deus. O respeito que se tem por Deus deve ser o mesmo que se tem por sua imagem, o homem. Deus se revela, indiretamente, em sua imagem. Analogamente, a imagem revela quem é seu modelo. A teologia remete a antropologia e vice-versa. Não é possível tematizar a despeito do ser humano, passando à margem da questão de Deus. A encarnação demonstra esta impossibilidade. Deus, encarnando-se, revela o ser humano a si mesmo. O fundamento e o mistério humanos são compreensíveis à luz da humanização de Deus. Na encarnação a imagem de Deus encontra sua plenitude. A cristologia é a imagem realizada do que a antropologia é chamada a ser. A antropologia é uma cristologia a caminho, ou como salienta Ruiz de la Peña, aquela nutre de uma "suspeita" cristológica[4]. A teologia revela sua imagem na cristologia que, por sua vez, revela a verdadeira imagem da antropologia.

O objetivo desta dissertação é apresentar uma visão cristã do homem, como imagem de Deus, na ótica de J. L. Ruiz de la Peña, a partir das estruturas antropológicas básicas: "o *que* é o homem" (enquanto corpo, alma e uma unidade anímico-corpórea) e "*quem* é o homem" (ser pessoal, livre, social...). Estas estruturas, nomeadas por Ruiz de la Peña como "mínimos antropológicos", dimensões humanas básicas que tornam viável a relação homem-Deus, da parte do homem, dão razão à uma antropologia teológica *fundamental*. Os "mínimos antropológicos" serão salvaguardados diante de correntes intelectuais que desejam atacar a relação homem-Deus: antropologias dualistas, reducionistas, etc.. Como imagem de Deus, o homem é um ser mundano, que não se esgota em sua relação com o mundo, mas é chamado a transcendê-lo mediante sua relação com Deus[5]. É um ser finito, chamado ao infinito.

O método utilizado será o analítico-hermenêutico. Serão analisadas as principais obras, artigos, etc., acessíveis, de J. L. Ruiz de la Peña, que tratam do tema desta dissertação.

---

[4] *Ibid.*, p.9-10.
[5] *NA*, recenseado por: LADARIA, Luis. *Gregorianum*, Roma, v.65, n.4, p.739, 1984.

O trabalho se centrará, principalmente, na obra *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, que dá seqüência à trajetória antropológica iniciada em *Teología de la creación*. Será mantido o diálogo que Ruiz de la Peña tem com outros autores (teólogos, filósofos, etc.). Não será abordado o tema da imagem à luz da graça e do pecado, pois estas dimensões fazem parte de uma antropologia teológica *especial*. Uma antropologia teológica *fundamental* visa salvaguardar as estruturas antropológicas inegociáveis que justificam uma visão cristã do homem[6].

Este estudo está estruturado em três partes. Cada parte possui dois capítulos. A primeira parte trata da antropologia bíblica a partir da categoria "imagem de Deus". No primeiro capítulo analisaremos os conceitos antropológicos veterotestamentários (*basar, nefes, ruah*) os quais expressam a inteireza do ser humano. A antropologia hebraica é estável, corporativa e ordenada teologicamente. O livro da Sabedoria utiliza os conceitos antropológicos gregos da LXX, que possuem o mesmo conteúdo dos hebraicos, demonstrando a existência de uma unidade antropológica no AT. Em seguida, estudaremos os relatos da criação do homem: javista (Gn 2,4b-25) e sacerdotal (Gn 1,26-2,4a). Estes concebem a existência humana como um dom divino. Por isto, o homem é dependente de Deus. Como o único ser, criado à imagem de Deus, demonstrando uma posição singular, o homem é representante, interlocutor, parceiro e chamado a uma comunhão com Deus. Enquanto imagem de Deus, no sentido vicário, o homem é quem zela, cultiva, preside e conduz a criação à consumação. No segundo capítulo, investigaremos o alcance cristológico da imagem de Deus. Os conceitos antropológicos neotestamentários (*psyché, pneûma, sarx, sôma*), nos sinóticos e em Paulo, conservam o mesmo conteúdo dos conceitos veterotestamentários, expressando o ser humano na sua totalidade. Isto demonstra que existe uma unidade na antropologia bíblica. O apóstolo Paulo será determinante para uma compreensão cristológica da categoria "imagem de Deus". A antropologia da imagem do AT estava, escatologicamente, orientada para a antropologia da imagem do NT. Adão era visto como um esboço, uma promessa, uma seta apontada para aquele que viria. Assim, Cristo é a imagem adâmica

[6] Ruiz de la Peña faz uma divisão da antropologia teológica em duas partes: antropologia teológica *fundamental* e antropologia teológica *especial*. Esta, na obra de *El don de Dios*, trata do específico da mensagem cristã: pecado, graça, justificação... Aquela, na obra *Imagen de Dios*, coluna vertebral deste trabalho científico, trata de questões como: corpo, alma, a unidade corpo-alma, a dimensão pessoal, livre, social do ser humano, etc.. O autor reconhece que esta divisão é discutível e a expõe em seu artigo: Sobre la estrutura, método y contenidos de la antropología teológica, *Studium Ovetense*, v.7, 1980. Não foi possível ter acesso a este artigo. Este procedimento metodológico não afeta a articulação das "duas" antropologias, nem o percurso antropológico do autor.

realizada. Na visão paulina, Cristo restaura e plenifica a imagem de Deus. Paulo reinterpretará a imagem de Deus na perspectiva cristológica, soteriológica e escatológica.

A segunda parte trata do tema da imagem de Deus na história da teologia e da constituição ontológica do ser humano. No terceiro capítulo, desta segunda parte, analisaremos a oscilação da imagem de Deus quanto à localização (corpo, alma, totalidade humana) e à "identificação" (Verbo encarnado, *Logos* eterno, trindade). A patrística vê a imagem de Deus a partir do horizonte cristológico, embora, com matizes diferentes. Irineu e Tertuliano concebem a imagem no corpo e a identificam com o Verbo encarnado. A escola de Alexandria situa a imagem na alma e a identifica com o *Logos* eterno. Já Santo Agostinho percebe a imagem na alma e a identifica com a trindade. A guinada da perspectiva cristológica para a trinitária, promovida por Agostinho, influenciará a teologia ocidental. A teologia escolástica, influenciada por Agostinho, conceberá que o ser humano, por sua alma, é imagem da trindade. O acento cristológico que foi forte na patrística, secundário em Agostinho, praticamente, desaparece com a teologia escolástica. Esta retoma a distinção entre imagem e semelhança, cunhada pela patrística. O Vaticano II retomará a perspectiva bíblico-teológica da imagem de Deus que se diluiu ao longo da história da teologia. O concílio não situa a imagem numa parte da estrutura ontológica humana, mas em sua unidade corpo-alma. No quarto capítulo, desta segunda parte, estudaremos o *que* é o ser humano: sua constituição corpo-alma. Enquanto corpo, o homem é um ser mundano, temporal, mortal, sexuado e uma consciência encarnada. A alma denota a singularidade, a axiologia e a ontologia humanas. É um princípio qualitativo e teológico do ser humano. Como alma, este é um ser transcende o mundo, o tempo e a morte. O ser humano é uma unidade constitutiva em corpo-alma. Estes dois princípios estão mutuamente referidos, ordenados, implicados. O corpo é almificado e alma corporalizada. O homem é uma unidade dual constituída, metafisicamente, pelos princípios corpo e alma. Ou, na linguagem de Zubiri, é uma unidade sistemática psicoorgânica.

A terceira parte trata do homem como um ser pessoal criado e criativo. No quinto capítulo, desta parte, investigaremos *quem* é o homem: ser pessoal, livre , social. O conceito de "pessoa" surgiu no período patrístico e, historicamente, oscilará entre dois pólos: substancialismo des-relacionado (de Boécio a Duns Escoto) e relação des-substancializada (Ebner e Buber). Os existencialistas Heidegger e Sartre afirmam o primado do ser humano frente às demais realidades. A ontologia é reduzida a um antropocentrismo de forma que a

realidade exterior existe em função da subjetividade humana. A pessoa se torna uma existência des-relacionada, confinada em si mesma, inconsistente. Já o estruturalismo anunciará a dissolução do sujeito. Este será reduzido ao objeto, desaparecendo sua dimensão qualitativa. A realidade será reduzida homogênea, epistemológica e ontologicamente. A fé cristã, reagindo às posições existencialistas e estruturalistas, demonstrará que a pessoa humana é portadora de um valor supremo que não lhe permite ser reduzida ao nível objetal, animal, etc.. A pessoa possui este valor porque tem Deus como fundamento de seu ser pessoal e interpessoal. Existe uma relação dialógica entre o ser humano e Deus: um é o tu do outro. A noção de pessoa supõe a noção de liberdade e vice-versa. A liberdade é a capacidade que o ser possui de se fazer disponível, em vista de sua realização. A liberdade humana tem como características: contextualizada, exige uma tomada de postura diante de Deus; tende à definitividade; está em comunhão com outras liberdades (política, social, etc.). A negação da noção de liberdade conduz à negação da noção de pessoa e vice-versa. As principais correntes atuais que negam a liberdade humana são: condutivismo, sociobiologia, antropologia cibernética. A fé cristã refuta estas perspectivas, demonstrando que a liberdade é anterior ao surgimento do ser humano e um dado inabidicável. A liberdade cristã será abordada a partir de três categorias: religação, filiação adotiva e serviço aos irmãos. O homem, além de um ser pessoal, livre, é, também, sociável. A sociabilidade do ser humano está relacionada com sua dimensão pessoal, relacional, realizacional, corporal e com a construção de sua identidade. Para a Bíblia, o ser humano tem uma índole social, corporativa. A sociabilidade humana está relacionada com o ser de Deus. A dimensão sociável do ser humano é um aspecto de seu ser imagem de Deus. O Vaticano II retomará a perspectiva bíblica, harmonizando as dimensões pessoal e social do homem.

No sexto capítulo, da terceira parte, refletiremos sobre a criatividade e a criaturidade humanas. A primeira está relacionada com a atividade humana no mundo (mundanidade). Esta é uma presença dinâmica, autorealizadora. Na visão bíblica, a atividade humana é um prolongamento da atividade divina. Aquela visa conduzir a criação à consumação. Um Deus criador cria uma criatura co-criadora. A *Gaudium et Spes* defenderá uma posição personalista da atividade humana. Existe um primado da dimensão pessoal sobre o tipo, o valor, etc., da atividade humana. Esta se ordena ao progresso, à transformação, ao aperfeiçoamento, à realização, etc., do ser humano. A atividade humana possui quatro dimensões antropológicas: natural-biológica, pessoal, social e configuradora do mundo. Segundo Ruiz de la Peña, a mundanidade, a pessoalidade e a sociabilidade compõem a constituição humana. O homem é

um ser criativo e uma criatura de Deus. A origem humana é, simultaneamente, fruto de uma causalidade divina (criação) e humana (geração). Deus e os pais são causa do ser humano. A antropologia biologicista postula uma redução do ser humano à sua causalidade imanente. O ser humano será reduzido ao seu aspecto físico, biológico, animal, rechaçando sua singularidade ontológica. Esta postura reducionista será refutada por biólogos, filósofos da biologia, etólogos, etc.. Estes asseguram que o ser humano possui uma especificidade funcional, ontológica, biológica, que não lhe permite ser reduzido ao nível animalesco.

Enfim, concluiremos apresentando uma visão articulada das temáticas abordadas e demonstrando uma lacuna no pensamento do autor.

Parte I – Abordagem Bíblica

A antropologia bíblica possui uma estabilidade e totalidade. O ser humano é apresentado em permanente referência a Deus. Criando o homem à sua imagem, Deus se faz ver, terrenamente. Esta visibilidade terrena de Deus, através de sua imagem, chega à sua plenitude em Cristo. A antropologia veterotestamentária da imagem está, potencial e escatologicamente, orientada para a antropologia neotestamentária da imagem. Esta é a realização daquela.

Capítulo 1 – Uma visão unitária do homem: A antropologia da imagem de Deus no AT

A primeira afirmação fundamental da antropologia bíblica é: o homem é criatura de Deus. O homem não, tem em si mesmo, o sentido de sua existência, mas a recebe como dom. Por isto, é dependente de seu criador. Esta dependência não provocaria uma alienação e escravização na relação homem-Deus? O homem é o único ser criado segundo à imagem que o criador tem de si mesmo. Como imagem de Deus, é representante, interlocutor, revelador (indiretamente) e chamado à aliança com Deus. Esta imagem estaria situada no plano físico, estático, externo? Não seria um endeusamento do homem? O homem, como imagem de Deus, recebe deste a missão de pastorear as demais criaturas e levá-las à consumação. É disto que falam os relatos javista e sacerdotal.

Esta criatura de Deus não é produto de uma somatória de partes, mas, criada por inteiro. A antropologia bíblica é unitária. Cada dimensão do homem *(basar, nefes e ruah)* o expressa em sua inteireza. Será que esta concepção antropológica se faz presente em todos os livros do AT? Quando o livro da Sabedoria utiliza uma terminologia grega, não se distancia do conteúdo da hebraica, introduzindo uma antropologia paralela à bíblica? É possível usar outro vocabulário antropológico sem alterar o conteúdo da visão hebraica? Em caso de resposta negativa, o livro da Sabedoria tem uma antropologia helenizada?

1.1. O vocabulário da antropologia hebraica

O pensamento semita tem um caráter unitário, qualitativo, sintético e global[7]. Sua concepção antropológica edifica-se sobre três conceitos básicos: *basar, nefes e ruah.* Estes expressam o ser humano na sua concretude, vitalidade, unidade e inteireza. Não são três pavimentos ou aspectos que compõem o homem, mas três dimensões que manifestam o que este é na sua totalidade, de modo que cada conceito é capaz de manifestar o ser humano por inteiro. Estes termos não possuem correspondentes exatos nas línguas modernas ocidentais. Uma busca forçada por correspondentes conceituais em outras línguas poderia provocar um afastamento do conteúdo original, comprometendo a concepcção da antropologia bíblica[8].

a) O vocábulo *basar,* originalmente, significa a carne de qualquer ser vivo, homem ou animal[9], "em oposição aos ossos"[10]: Is 22,13; 44,16; Lv 4,11; 26,29. *Basar* significa o ser vivente em sua totalidade. Não é algo que o homem tem como se fosse uma propriedade, mas aquilo que ele é, que o constitui diante dos demais seres.

A atribuição do termo *basar* sublinha o substrato biológico comum ao homem e aos demais seres viventes. Por volta de um terço das vezes em que o termo aparece nas Escrituras, aplica-se também aos animais[11].

Quando o termo é utilizado para referir-se ao homem, tem duas notas características: *basar* pode significar parentesco[12], no sentido de que a carne é o vínculo que une os membros da família[13] (Gn 37,27; 29,14; Lv 18,6; Is 58,7). O homem e a mulher formam "uma só carne"(Gn 2,23-24), isto é, uma única realidade humana. A expressão *kol basar* (toda carne) designa a solidariedade que perpassa a totalidade dos indivíduos que participam da espécie humana (Is 40,5; 49,26; Jr 25,31; Jó 12,10; Sl 145,21) e os demais seres viventes (Gn 9,15-16)[14]. Assim, o termo *basar* não significa o indivíduo fechado em si mesmo, auto-enclausurado, incomunicável e egoísta, mas designa a dimensão relacional, social, solidária e mundana do homem.

---

[7] Cf. FIORENZA, Francis P.; METZ, Johann B.. O homem como união de corpo e alma. *In*: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. *MS.* Petrópolis: Vozes, 1973. v.II/3, p.32.
[8] *ID*, p.20.
[9] Cf. *Ibid.*
[10] LADARIA, Luis F.. *Antropología Teológica.* Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1983. p.89; FIORENZA-METZ*, in: MS,* p.33.
[11] Cf. *ID,* p.21.
[12] Cf. *Ibid;* FIORENZA-METZ*, in: MS,* p.34.
[13] Cf. LADARIA, *op. cit*., p.90
[14] Cf. *ID*, p.21.

Em segundo lugar, designa o homem em sua "debilidade (física e moral), caducidade"[15] e "transitoriedade"[16] (Gn 6,12; Is 40,6; Sl 78,39). A carne não é vista de forma depreciativa e repugnante como se fosse a gênese do mal, como desejam as antropologias dualistas, mas, enquanto realidade contingente, exposta ao desfalecimento biológico e ético. A dialética subjacente aqui é a do criador-criatura e não, a da matéria-espírito.

b) O vocábulo *nefes*, originariamente, significava "garganta", necessária para respiração e ingestão de alimentos; "pescoço", a parte externa da garganta[17]. A evolução dos significados conduziu para o sentido de "respiração", "hálito de vida" (1Rs 17,21-22; 2Sm16,14) e a própria "vida"[18]. A vitalidade da *nefes* compreende homens e animais (Dt 12,23; Pr 8,35-36; Ex 4,19). A *nefes* designa o ser vivente em geral (Gn 12,5), mais concretamente, o homem: Lv 23,30; 1Sm 18,1; Jó 16,4. Aqui o termo funciona como pronome pessoal[19].

A *nefes* é o ser humano dotado de vitalidade, de desejo, de sentimento, de carência, de dependência e necessidade com relação a Deus e aos outros. É a pessoa, na sua concretude existencial, exposta ao dinamismo da vida. É a dimensão imanente desta. A *nefes* faz parte da constituição existencial do homem e, não, algo que lhe advém de fora. O homem não tem, mas é uma *nefes*. Este termo poderia significar, atualmente, "'personalidade' ou idiossincrasia de tal ou qual ser humano"[20].

A *nefes* não consiste em uma dimensão puramente espiritual do homem, nos moldes da *psyché* platônica, visto que possui um coeficiente de corporeidade. Quando a LXX traduz *nefes* por *psyché*, segundo Westermann, esta tradução é "insuficiente" e "desorientadora"[21]. Quando a *nefes* sente fome, é o próprio homem que tem fome (Is 29,8); os israelitas famintos lamentam ter a secura da *nefes* (Nm 11,6). Quando a *nefes* anseia algo e o exige, é o próprio homem que o faz.

Os vocábulos *nefes* e *basar* não são duas partes que se associam, gerando, como produto, o homem, mas cada vocábulo expressa a totalidade humana. O homem é *nefes* e *basar*. Esta concepção antropológica é distinta de qualquer percepção dualista do homem. A

---

[15] *Ibid.*
[16] SCHEFFZYK, Leo. *O moderno e a imagem bíblica do homem.* São Paulo:Paulinas, 1976.p.64.Citado em *ID*, p.19.
[17] Cf. RUBIO, Afonso Garcia. *Unidade na pluralidade.* São Paulo: Paulinas, 1989. p.260.
[18] Cf. FIORENZA-METZ*, in: MS,* p.33.
[19] Cf. *ID,* p.22.
[20] *Ibid.*
[21] *Ibid.*

antropologia semita é unitária, "sintética, integracionista ou holista", e percebe o homem como uma unidade pluridimensional, uma realidade psicossomática[22].

O vocábulo *leb*[23]*,* cujo significado é coração, constitui mais uma amostra da unidade psicoorgânica de que se compõe o homem[24]. *Leb* significa a dimensão interior do homem. O centro das decisões, das escolhas, da responsabilidade, do conhecimento, da maturidade, dos sentimentos, mas não de um sentimentalismo romântico.

c) O vocábulo *ruah* significa, primeiramente, "brisa, vento" (Gn 3,8; Ex 10,13; Is 7,2); por conseguinte, significará "respiração" (Gn 41,8) ou "vitalidade" (Gn 45,27; Jz 15,19)[25]. Também pode significar "hálito"(Is 42,5; 57,16)[26]: e, ainda, a força vitalizadora e criadora de Deus ou um dom divino específico (Jó 33,4; 34,14-15; Sl 33,6; 51,12-13; 104,29-30; Is 31,3). Este termo antropológico, que, geralmente, é traduzido por "espírito", refere-se, majoritariamente, a Deus ("espírito de Javé"), e não ao homem[27].

O homem, enquanto *ruah*, é uma realidade constitutivamente aberta para Deus. É a dimensão transcendente latente no homem que busca uma comunhão com Deus. Isto mostra que o ser humano não é uma realidade confinada em sua imanência. Este é capaz de transcender sua espaço-temporalidade, orientando-se para Deus. Refere-se à vocação humana para a comunhão com Deus. O vocábulo *ruah* é "teo-antropológico"[28].

Os vocábulos *ruah* e *basar* não são excludentes e nem significam uma oposição dicotômica entre matéria e espírito, não obstante exprimam "a dialética entre a finitude e limitação da criatura e o poder onipotente do Deus soberano e criador"[29]. Enquanto *nefes* e *basar* manifestam a debilidade e a impotência da dimensão horizontal do homem, a *ruah* exprime a verticalidade e transcendentalidade do mesmo. Como *ruah*, o homem é capaz de perpassar sua condição natural e reconhecer-se como dom e ser aberto para Deus. Participa do influxo carismático de Deus que o chama a um destino salvífico.

---

[22] *Ibid.*, p.23.
[23] Este vocábulo é tratado tangencialmente por Ruiz de la Peña, embora o mesmo expresse o homem por inteiro. Os outros autores tratam de forma mais desenvolvida este vocábulo como: LADARIA, *Antropología Teológica,* p.91; RUBIO, *Unidade na pluralidade,* p.261.
[24] *ID*, p.23-24.
[25] Cf. *Ibid.*, p.24.
[26] LADARIA, *op. cit.,* p.91.
[27] Cf. *ID*, p.24.
[28] WOLFF, H. W., *Anthropologie des Alten Testaments.* München, 1973. p.57, *apud* J. L. Ruiz de la Peña, *ID*, p.24.
[29] *ID*, p.24-25.

d) Resumindo: a antropologia hebraica não tem uma ótica filosófica, essencialista e abstrata do homem, mas o percebe como uma unidade "psicossomática, dinâmica, multidimensional"[30] e relacional com Deus, com o outro e com os demais seres criados. Segundo Ruiz de la Peña, das três dimensões analisadas, a qualitativamente relevante é a *ruah*, expressão da relação dinâmica homem-Deus. A criação, pela mediação da palavra[31], supõe que Deus espera uma resposta da criatura. O homem é o porta-voz da criação que escuta e responde o chamado do criador. A existência humana é relacional, dialogal e responsorial[32].

Enquanto que para os gregos o sentido determinante é a visão através da qual se dá a contemplação, para o pensamento bíblico, a relevância encontra-se na audição. A dinamicidade deste se contrasta com a estaticidade daquele. Para o teólogo espanhol, aqui está uma especificidade: "não é o homem que busca a Deus, senão Deus que busca e alcança o homem a fim de que este se relacione com ele"[33].

A antropologia semita é um veículo de afirmação de que o homem, como um todo vital, é criatura de Deus, ou seja, tem um fundamento teologal. É um ser-para-Deus. A respeito da criaturidade humana, vão nos falar os relatos javista e sacerdotal.

1.2. Os relatos da criação do homem

Os relatos javista e sacerdotal demonstram que a criação possui uma orientação antropológica. A plenitude criacional se dá com a criação do homem. Este tem uma especificidade: é criado à imagem de Deus. Possui um senhorio vicário, que o faz cultivador, zelador, gerenciador e ordenador da criação até sua consumação.

1.2.1. O relato javista: Gn 2,4b-25

[30] *Ibid.*, p.25.
[31] *Id., Teología de la creación.* 5.ed. Santander: Sal Terrae, 1988. p.30. A partir de agora será citado como *TC* (cf. *ID*, p.25.).
[32] Cf. *ID*, p.25-26.
[33] *Ibid.*, p.26.

A fonte javista (J), mais antiga do que a fonte sacerdotal, não trata diretamente da criação do mundo. Seu interesse se centra na criação do homem[34] e na "origem do mal"[35]. Nas culturas antigas, os relatos da criação do homem antecedem os relatos da criação do mundo. Isto demonstra que o enigma da condição humana é mais fascinante e interpelante do que os enigmas cósmicos. Subjacente à narrativa javista, percebe-se a presença de narrativas míticas (mito do Deus oleiro, a epopéia de Gilgamés) que são retraduzidas à luz da fé monoteísta. Estes relatos míticos (criação do homem, da mulher, drama do paraíso) existiam como narrativas independentes. Uma vez acolhidos e reinterpretados pelo pensamento semita, os mesmos ganham unidade e conjunto. Destarte, o J faz uma "compilação" destas narrativas, dando-lhes uma unidade de pensamento. Sua originalidade não se encontra nos elementos apresentados, mas na remodelação e na visão orgânica, com vistas à doutrina teológica que deseja transmitir.

O autor J não está imbuído de uma mentalidade científica. Não é seu desejo descrever, objetiva e analiticamente, como se deu a criação. Não se trata de fazer reportagem sobre as origens do criado. O hagiógrafo não tem uma mentalidade grega e nem ocidentalizada, mas religiosa. Seu desejo é fazer uma ponte entre a velha sabedoria popular e sua visão crente. É neste ambiente que se deve compreender a criaturidade do homem.

Uma vez situado o texto javista no horizonte de suas preocupações e no contexto cultural em que eclodiu, vamos analisá-lo de forma pormenorizada, conforme o percurso antropológico feito por Ruiz de la Peña.

● vv.4b-6. A criação está orientada antropologicamente[36]. A ausência de alguém (do homem) "para cultivar o solo" (v. 5b) demonstra que a terra ainda não é capaz de gerar vida e produzir seus frutos. O trabalho humano imprime sentido e dignidade à terra.

● v.7. "Iahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente". Aqui encontra-se o "*locus classicus* da antropologia veterotestamentária"[37]. O homem, gerado no ventre da mãe-terra, torna-se um ser vivente quando recebe o bafejo divino vitalizador. Deus, enquanto o Vivente, é capaz de vivificar a criatura. É a vida que procede diretamente de Deus em sua composição psicofísica.

---

[34] Cf. *Ibid.*, p.27. Para se ver o pensamento de Ruiz de la Peña sobre o mal: *id*.,Dios Padre y el dolor de los hijos. *Sal Terrae*, Santander, v.82, n.971, p.621-634, set. 1994.
[35] *TC*, p.50.
[36] Cf. *ID*, p.30.
[37] RAD, Gerhard von. *El libro del Genesis*. Salamanca: Sígueme, 1982. p.92 (cf. *ID*.,p.30.).

O corpo formado do barro inanimado se faz ser humano quando potencializado de vida pelo hálito divino. Deus cria um ser humano e não um corpo; insufla a vida, o hálito[38] e não a alma[39]. O homem é uma "corporalidade animada"[40].

O antropomorfismo do Deus oleiro quer mostrar a relação do homem com a terra: *adam* é da *adamah* (em latim semelhante significado etimológico se dá em *homo-humus*). A terra é matéria-prima da qual se formou o homem. Este possui o mesmo "código genético" da terra, sua matriz. Existe uma relação de origem e destino entre ambos. Aquele que foi gerado no ventre da terra, para este mesmo lugar, retornará no final sua existência. "*Adam* se torna *adamah* da qual procedia (Gn 3,19)"[41].

Por outro lado, a terrenidade do homem desvela sua caducidade. Este é tão frágil e quebradiço como um vaso de barro. Isto demonstra sua relação de dependência com aquele que o criou, assim como o vaso é dependente daquele que o modelou[42]. "O homem está nas mãos de Deus como o barro, nas mãos do oleiro" (Eclo 33,13; Jr 8,1-6; Jó 10, 8-9; Sl 103,14; Is 45,9; Rm 9,20, etc.).

Esta mensagem do Deus oleiro proporciona a compreensão de duas relações constitutivas do homem: é um ser situado "abaixo" de Deus e "acima" da terra. Como *adam* da *adamah*, terra que respira, deve manter uma fidelidade à sua condição mundana na qual se encontra, umbilicalmente, ligado e, enquanto ser modelado pelas mãos de Deus, lhe deve obediência e dependência[43].

● vv.8-17. O jardim plantado por Deus para o homem (v.8) deve ser compreendido como um ato da benevolência divina que expressa carinho e cuidado com esta criatura[44]. "Iahweh Deus tomou o homem e o colocou no jardim de Edén para o cultivar e guardar" (v.15). O Edén não é espaço destinado à estaticidade, ao "ócio contemplativo"[45], consoante a visão grega, mas, à dinamicidade do labor humano. O *adam* proveniente da *adamah*, com seu trabalho, expressará sua presença ativa no mundo. Desta forma, o Edén não é um território simplesmente destinado à conservação e administração, mas ao trabalho humano[46].

---

[38] Este vocábulo é praticamente sinônimo de *nefes.*
[39] Cf. *ID*, p.31; ver também WESTERMANN, Claus. *Genesi*. Casale Monferrato: Piemme, 1989. p.32.
[40] MOLTMANN, Jürgen. *Deus na criação. Doutrina ecológica da criação.* Petrópolis: Vozes, 1993. p.274.
[41] *ID*, p.31.
[42] Cf. *Ibid.*, p.32.
[43] Cf. *Ibid.*
[44] Cf. RAD, *op. cit.*, p.93.
[45] *ID*, p.32.
[46] Cf. GESCHÉ, Adolphe. L'homme créé créateur. *Revue théologique de Louvain*, n.22, p.170, 1991.

Os verbos "cultivar" e "guardar" (v.15) são complementares. Trabalhando a terra, o homem está cuidando da própria matéria da qual é constituído. Zelando pela dignidade desta, cumpre o fim para o qual foi criado por Deus (v.5). O cuidado com a terra não permite que a mesma fique estéril e sem fruto. A superioridade do homem em relação à terra não lhe permite nutrir uma relação agressiva e tirânica com a mesma. Não é uma relação de subserviência, de arbitrariedade, de domínio despótico, de senhorio absoluto, mas de custódia, cuidado e labor. O homem está na criação como "cooperador e lugar-tenente de Deus"[47].

O cristianismo tem sido muito criticado por diversos autores[48] (Linn White, W. Forrester, Carl Amery, etc.) por ter patrocinado, em continuidade com o judaísmo, uma visão antropocêntrica do mundo, gerando uma crise ecológica. Segundo White, a fé judeu-cristã tem uma compreensão linear do tempo, uma visão progressista da história, uma idéia crescente e ilimitada do progresso e uma concepção de um senhorio absoluto do homem sobre o mundo. Isto teria proporcionado ao homem, em nome de Deus, uma relação de abuso e exploração com a natureza, propiciando uma degradação ecológica.

Segundo o teólogo asturiano[49], estas acusações feitas à fé cristã são infundadas. Para as Escrituras, Deus é o único senhor do mundo. O homem é seu co-laborador. Este é administrador e tutor. Seu ofício (v.15) não o autoriza a assolar e destruir a criação que lhe foi confiada e da qual é parte. Seu dever é, mediante uma relação respeitosa e responsável, conduzi-la à consumação. A superioridade do homem, no que tange à terra, não consiste em uma relação totalitarista e verticalizada com esta, mas de parte de um todo. É uma relação de "jardinagem", de comunhão, de zelo, de aliança. Esta relação será fraturada, possibilitando desmandos e abusos, todas as vezes em que o homem se esquecer de conjugar os verbos "cultivar" e "guardar". "Se o trabalho humano não é cuidar do que se trabalha, tampouco será cumprimento, mas traição da ordem divina"[50]. Uma hermenêutica correta destes versículos concluirá que há, nas escrituras, uma sensibilidade ecológica latente que se coloca como instância crítica da *hybris* humana em sua relação com a natureza[51].

---

[47] FLICK, M.; ALSZEGHY, Z.. *L'uomo nella teologia.* Modena: Paoline, 1971. p.53; *id., Fondamenti di una antropologia teologica.* Roma: Libreria editrice Fiorentina, 1969. p.63.

[48] Para ver a crítica que estes ecólogos fazem à teologia de forma mais detalhada: PEÑA, Juan Luis Ruiz de la. Fe en la creación y crisis ecológica. *Iglesia Viva*, Madrid, n.115, p.29-32. Também em *TC,* p.176-179.

[49] Para ver de modo mais detalhado as respostas teológicas às críticas dos ecólogos: PEÑA, Fe en la creación y crisis ecológica, *Iglesia Viva*, p.32-34; *TC*, p.179-181 (cf. *ID*., p.33.).

[50] *ID,* p.33-34.

[51] Uma visão sucinta e abrangente sobre a relação ecologia-criação e uma resposta cristã à crise ambiental podem ser encontradas em: JUNGES, José Roque. *Ecologia e criação.* São Paulo: Loyola, 2001.

A perícope do paraíso termina passando da relação homem-terra para homem-Deus. Esta surge em forma de mandamento-interdição: o homem não pode comer da "árvore do conhecimento do bem e do mal" (v.17). A violação deste mandamento significará a morte. O homem, enquanto fruto da gratuidade de Deus, conservará sua vida através da escuta da vontade de Deus. A obediência à Fonte da Vida significa preservação e estabilidade da vida. A desobediência seria um ato de arrogância criatural e um colocar-se no lugar de Deus, "não aceitando o dom da criação e rejeitando a própria criaturidade"[52]. O suplantamento de Deus conduziria o homem à "autodivinização" e, conseqüentemente, a "autodestruição"[53].

Por outra parte, através do mandamento, Deus quer mostrar para o homem seu caráter livre. Deus, como liberdade absoluta que é relacional, cria o homem na e para a liberdade. O homem é capaz de se posicionar pessoal, livre e responsavelmente diante de Deus. É um sujeito que escuta e responde. Não é um fantoche e nem um objeto passivo e estático nas mãos de Deus. Por ser livre, é capaz de desobedecer. Deus cria um ser que pode livremente negá-lo. Isto é, a criatura pode dizer "não" para o criador. O caráter livre do homem não está em contradição com sua dependência de Deus, uma vez que não se trata de uma dependência alienante e submissa, mas libertadora[54].

O poder e a dependência de Deus não são fatores opressivos[55]. "Javé não é Zeus"; "Adão não é prometeu". "Zeus e Prometeu, o deus e o homem da metafísica grega"[56], são pólos oponentes. A dependência de Prometeu em relação a Zeus o leva à escravidão. Este tipo de relação não sucede entre o homem e Deus no horizonte bíblico. Deus não é uma divindade tirânica, agressiva, sado-masoquista, mas comunicadora de vida ao homem. Este não é um rival ou um concorrente, mas um co-laborador e um companheiro de Deus. Entre o homem e Deus não existe competição, mas aliança. O homem é o tu relacional e o "interlocutor de Deus"[57] na criação.

● vv.18-20. "Não é bom que o homem esteja só" (v.18). A criação do homem ainda não chegou ao seu acabamento, está inconclusa. Enquanto um ser vocacionalmente dialogal e relacional, o homem não foi criado para o ostracismo. Adão é um ser "sociável"[58], interativo.

---

[52] RUBIO, *op. cit.*, p.129.
[53] *Ibid.*
[54] Cf. *ID*, p.34.
[55] Cf. *Ibid.*, p.35.
[56] *Id.,* Criação. *In: DCFC.* São Paulo: Paulus, 1999. p.159.
[57] *ID,* p.35; verifica-se a mesma tese em FLICK-ALSZEGHY, *L'uomo nella teologia,* p.52.
[58] RAD, *op. cit.*, p.98.

A solidão pode ser compreendida como "carência de ajuda"[59], de correspondência, de complementação e relação com um tu que pertença à sua espécie[60]. Além das relações com Deus e o mundo, o homem precisa se relacionar interpessoalmente. É pela mediação relacional com um tu imanente que a relação com o Tu transcende se realiza[61]. Deus é o fundamento do ser pessoal e das relações interpessoais do homem.

O animal não é o tu imanente habilitado a exercer uma relação de correspondência com o homem porque este o transcende. Os animais são modelados da mesma matéria que o homem, a *adamah*, contudo não são capazes de romper o limite da animalidade e estabelecer uma dialogia com ele. Os animais são seres criados para "o serviço do homem"[62]. A nomeação dos animais pelo homem, no Oriente Antigo, significava exercício de soberania e domínio. Deus não pode ser nomeado porque não é passível de ser dominado. Dar nome não é simplesmente uma atividade classificatória ou de registro, mas é fazer existir o que é[63]. Nomear é ser. O homem, nomeando os animais, determina o significado e a finalidade destes[64], revela sua superioridade qualitativa sobre os demais seres vivos[65]. Segundo von Rad, a nomeação consiste em uma criação segunda. É um ato de ordenamento da existência. Aqui há algo relativo à origem e essência da linguagem[66].

● v.21. Deus infunde no homem "um profundo torpor". O sono, na tradição bíblica, é espaço de revelação, de manifestação da ação gratuita de Deus e seu caráter misterioso. A ação divina, na criação da mulher, não conta com a participação ativa do homem. O ato criativo de Deus não se processa diante de espectadores e nem conta com colaboradores humanos. O homem não contempla a ação divina durante seu curso, no entanto, uma vez que concluída, reconhece a grandeza de Deus por suas obras realizadas. Adão não é capaz de conceder a si mesmo um ser correspondente, mas o recebe, a exemplo de sua existência, como dom divino[67].

---

[59] *Ibid.*, p.98-99.
[60] Cf. *Ibid.*, p.99.
[61] *ID*, p.35.
[62] RAD. *op. cit.*, 99.
[63] Cf. GESCHÉ, L'homme créé créateur, *Revue théologique de Louvain,* p.169.
[64] Cf. WESTERMANN, *op. cit.*, p.33.
[65] Cf. *ID*, p.36.
[66] Cf. RAD, *op. cit.*, p.100.
[67] Cf. *Ibid.*, p.37.

Uma outra interpretação de teor mais poético salienta que o sonho do homem é um preâmbulo do surgimento da mulher. Na realidade, esta é parte integrante do sonho do homem. É o conteúdo do sonho[68].

Deus, ao tirar uma costela do homem, preencheu o lugar aberto com carne. Dentro de um horizonte simbólico, o lado aberto de Adão, gerador da "mãe da humanidade" (Gn 3,20), será decifrado e reinterpretado como o lado aberto de Cristo, de onde nasceu a nova humanidade (nascida da água e do sangue, do batismo e da eucaristia)[69]. O lado aberto do homem, também, significa que sua realização se dá quando o mesmo se abre e se entrega. O homem se encontra, quando se entrega ao outro. Desta forma, Adão se plenifica quando percebe, na mulher, seu outro eu, sua correspondente[70].

- vv.22-23. Pelo fato de a mulher ter sido modelada da costela de Adão, primitivamente, se compreendia que a costela não envolvia a totalidade do corpo, mas sua metade superior. Podia ser também uma alusão à parte inferior do corpo, referindo-se à sexualidade entre o varão e a mulher. Estas noções estão distantes do contexto criativo da mulher. A criação desta, a partir da costela, do lado, sugere uma idéia de co-laboração, de com-panhia, de cooperação, de ladeamento... A mulher é conduzida ao homem, não como um objeto a ser manipulado ou instrumentalizado segundo seus interesses, mas como um tu imanente, humano e feminino, que deve ser respeitado e acolhido. Os animais são nomeados, mas não acolhidos, enquanto que a mulher é recebida com júbilo: "esta, sim, é osso dos meus ossos e carne da minha carne" (v.23b). O "sim" é uma palavra de aprovação, de assentimento. O homem se vê refletido e se autoreconhece na mulher, que é constituída da mesma matéria que aquele. Entre ambos, há uma relação de igualdade e de reciprocidade, pois possuem a mesma dignidade. Assim, como *adam* foi modelado da *adamah*, a mulher (em hebraico, *issah*) foi modelada do homem (em hebraico *ish*). Segundo Ruiz de la Peña, isto insinua que a mulher seja mais "humana" que o homem desde sua origem[71]. *Ish* é a "terra" de *issah* que, por sua vez, foi indiretamente tirada de *adamah.*

A mulher possui uma singularidade e dista qualitativamente da condição animal. É um tu que estabelece uma relação interpessoal com o homem, arrancando-o de sua solidão existencial. Entre ambos, não há um desnível qualitativo, como entre o homem e o animal,

[68] Cf. *Ibid.*
[69] Cf. *Ibid.,* p.38.
[70] Cf. *ID*, p.38; Concordam com Ruiz de la Peña: BARTH, Karl. *Dogmatique. La doctrine de la création.* Genève: Labor et fides, 1960. v.III/1, p.316 (cf. *ID*.,p.37.); WESTERMANN, *op. cit.*, p.34.
[71] Cf. *ID*, p.39.

mas um vínculo de humanização recíproca, posto que se situam no mesmo patamar criatural. A mulher é um complemento relacional para o homem porque é capaz de formar comunidade e de manter uma ligação personalizada com ele. "O fundamento interno da criação, a saber, a aliança de Deus com o homem, que será mais tarde confirmada, realizada e cumprida na história, está prefigurada pelo acontecimento que constitui o acabamento do homem pela aparição da mulher"[72]. Ou seja, com a criação da mulher, a criação do homem chega a sua plenitude.

● v.24. O homem[73] e a mulher formam "uma só carne". Isto é, uma só realidade humana que vive em unidade e comunhão. Há uma reciprocidade complementar entre os dois. Ambos não são duas retas paralelas, mas coincidentes, pois têm, como desfecho comum, a comunhão de vidas. Este versículo tem um "caráter etiológico"[74], aponta para a atração entre os sexos. É prematuro deduzir que este texto seja uma instituição do matrimônio monogâmico. As palavras não são utilizadas com um teor jurídico, mas no sentido de uma complementariedade sexual, reconhecida como ordenamento divino em vista da criação[75].

● v.25. "Os dois estavam nus e não se envergonhavam". A vergonha está ligada à sexualidade e sinaliza para a perda de unidade interna, a perturbação e a perda de liberdade[76]. A falta de vergonha revela a liberdade, a transparência, a disponibilidade, a abertura com que um ser se coloca diante do outro[77]. A nudez não é fonte de perturbação nem de desarmonia, mas de inocência, de naturalidade.

Concluindo: o relato J[78] concebe o homem como um ser completo na pluralidade de suas dimensões, vivificado pelo criador, inserido em seu espaço físico no qual deve "cultivar e cuidar" da terra, matéria-prima da qual o homem e os animais são constituídos, extraindo da mesma os recursos necessários para sua subsistência[79]. Não existe por si e nem para si, mas pelo criador, do qual é dependente e em cujas mãos encontra o curso de sua vida[80]. É um ser

---

[72] BARTH, *op. cit.*, p.317.
[73] "As palavras sobre o homem que deixa seu pai e sua mãe não encaixam exatamente com o uso familiar patriarcal do antigo Israel, pois era comum a mulher deixar sua família depois do matrimônio. Alguns supõem que nesta frase de corte sentencioso a qual chegou até nós marca uns tempos de sinal matriarcal". (RAD, *op. cit.*, p.103).
[74] RAD,*op. cit.*,102 (cf. *ID.*, p.38.).
[75] Cf. *Ibid.*, p.103.
[76] Cf. *Ibid.*
[77] Cf. *ID*, p.39.
[78] Muitos estudiosos vêem a narração javista na perspectiva da aliança, como uma espécie de parábolas dos feitos relevantes da história de Israel (cf. *ID.*, p.29).
[79] Cf. *ID*, p.28-29.
[80] Cf. *TC*, p.147.

livre, capaz de se posicionar, escutar e responder o criador; possui uma relação de igualdade e mutualidade existencial com a mulher e de superioridade com os demais seres criados. Somente o homem é um ser acabado. Por isso, sua criação é concluída e celebrada com um hino jubiloso que serve de desfecho triunfal para todo o relato[81]. Este homem, lapidado pelas mãos de Deus, é feito à "imagem" deste. Deus "espelha" em si mesmo para criar o ser humano, homem e mulher. É disto que tratará o relato sacerdotal.

1.2.2. O relato sacerdotal: Gn 1,26-2,4a

Concluída a criação do mundo (Gn 1,1-25), o relato sacerdotal (P)[82] apresenta a criação do homem como plenitude do criado. O relato P não tem uma estrutura concêntrica que permite concluir que o homem seja o centro da criação. Não há uma ascensão no ato criativo divino que culmina em um antropocentrismo. O homem é o clímax e não, o umbigo do criado. O autor sacerdotal quer salientar a centralidade teológica do gênero humano na criação. O centro desta é Deus e não, o homem. Deus é a fonte da qual a criação procede, não por emanação nem através de uma luta com elementos primordiais, mas pela palavra que ordena à existência e em virtude de seu livre desígnio de autocomunicar-se[83]. A criação pela palavra manifesta o desejo do criador de se relacionar com a natureza. É um diálogo salvífico em vista da aliança e do sábado[84].

O relato P não tem o intuito de fornecer informações cosmológicas, geológicas ou biológicas sobre o criado, mas de ser a primeira página da história da salvação[85]. O autor sacerdotal serviu-se de resquícios de mitos e tradições orientais e reelaborou-os em vista de sua tradição e da fé monoteísta. O livro do Gênesis é uma genealogia do mundo, do homem e de Israel.

Vamos fazer uma análise antropológica do relato P, seguindo os passos do teólogo espanhol.

---

[81] Cf. *ID*, p.28.
[82] Informações sobre P como: autor, data, contexto cultural, processo redacional, estilo... encontram-se em: *TC*, p.31-49 (cf. *ID*., p.39.). Este relato (Gn 1,1-2,4a) é a única cosmogonia bíblica (cf. *id*., Criação, *in: DCFC*, p.153.).
[83] Cf. *TC*, p.47; *id*., Criação, *in: DCFC,* p.153-154.
[84] Cf. *Id*., Criação, *in: DCFC,* p.154.
[85] Cf. *TC*, p.48-49; *id*., Criação, *in: DCFC,* p.154.

● v.26. A criação do homem rompe a padronização de como o relato estava sendo narrado. Enquanto que, com as demais criaturas, "Deus diz" e sua palavra criadora e imperativa ("haja","faça-se") se cumpre ("assim se fez"), a criação do homem, fim e cume do criado, não é sucedida por uma ordem, mas por um "propósito"[86], uma "decisão"[87] divina. O criador dirige a si mesmo a palavra que precede sua decisão."Trata-se de um autodesafio"[88]. Deus determina a si mesmo como criador de sua imagem, antes de criá-la[89]. É uma autodecisão.

É surpreendente a utilização do verbo no plural[90] ("façamos"). O verbo "fazer" indica determinação e finalidade do criado. A patrística interpretou este plural como alusivo à Trindade. Esta análise é insustentável[91] do ponto de vista histórico e à luz da Torá[92]. É igualmente inadmissível um plural majestático, que seria uma referência à majestade e à riqueza dos atributos de Deus, cujo nome é *Elohim*. Este plural inexiste em hebraico e, se existisse, deveria ser utilizado em todo o poema[93]. Esta observação elimina a hipótese de uma concordância entre o verbo e o sujeito *Elohim*, que é um plural.

A proposta acolhida por Ruiz de la Peña e pela maioria dos estudiosos é a do plural deliberativo[94]. É a deliberação de Deus com os seres celestes, uma corte de deuses secundários. É resíduo da tradição mítica israelita, vestígio do antigo politeísmo, que o autor sacerdotal não evitou, apesar de seu propósito monoteísta. Existem outros textos que atestam o plural deliberativo: Gn 3,22; 11,7; Sl 82,1; 89,6-8; 1Rs 22,19-20; etc..

"Façamos o homem" (*haadam*). O substantivo *adam* não se refere a um indivíduo concreto, singular, macho, mas ao gênero humano, à humanidade[95]. É um termo "coletivo"[96] que não se usa no plural, mas a referência ao mesmo dá-se no plural ("dominem", "os criou", "os abençoou"...).

---

[86] *ID,* p.40.
[87] MOLTMANN, *op. cit.*, p.314; RAD, *op. cit.*, p.68.
[88] MOLTMANN, *op. cit.*, p.314.
[89] Cf. *Ibid*.
[90] Cf. *ID*, p.40-41; Pode-se ver também em MOLTMANN, *op. cit*., p.315-316; BARTH, *op. cit.*, p.204. Segundo este, o façamos indica uma comunidade de pensamento e ação no interior de Deus, e não entre Deus e seres não divinos. (cf. *ibid.*)
[91] Cf. *ID,* p.40; SEIBEL, Wolfgang. O homem como imagem de Deus. *In*: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. *MS.* Petrópolis: Vozes, 1973. v.II/3, p.231.
[92] Cf. MOLTMANN, *op. cit.*, p.315.
[93] Cf. *ID*, p.40.
[94] Cf. *Ibid.*; RAD, *op. cit.*, p.69-70 (cf. *ID*.,p.40.); SEIBEL, *in: MS*, p.231; MOLTMANN, *op. cit.*, p.315. Este concebe o plural deliberativo como um aconselhamento com o próprio coração. (cf. *ibid.*).
[95] Cf. *ID*, p.41.
[96] *Ibid*.; RAD, *op. cit.*, p.68.

O ponto nevrálgico do versículo é: "a nossa imagem, segundo nossa semelhança". Todas as criaturas gozam da condição de criaturidade, mas somente o homem, na sua inteireza, é criado à imagem e semelhança de Deus. Isto aponta para sua especificidade, distinguindo-o das demais criaturas[97]. Este binômio indica que o ser humano tem algum traço, parentesco, com o criador. Este se reconhece e se reflete naquele[98]. O homem carrega, simbolicamente, as impressões digitais de Deus. Como imagem de Deus, o homem é representante de Deus na terra e, como semelhança, o reflete[99]. Deus cria para si uma imagem que corresponde a si mesmo. Deus é a imagem-modelo que se encontra refletida em sua imagem-cópia, o ser humano. A imagem é feita para ser vista. Contemplando a imagem-cópia, o observador chega ao conhecimento da imagem-modelo, o protótipo que se faz visível naquela. Ou seja, Deus cria o homem à sua imagem, revelando-se indiretamente, a fim de que, através deste, seja possível conhecer aquele. O ser humano é a imagem terrestre que resplandece a glória de Deus. A tradição teológica compreendeu "a imagem de Deus como um reflexo de Deus num espelho"[100]. Ser imagem de Deus não consiste em uma identificação entre o homem e Deus. Aquele não é uma representação física deste. Há uma distância ontológica entre ambos. O homem é criado segundo a imagem que Deus tem de si mesmo.

As interpretações sobre o binômio, imagem-semelhança, oscilaram entre dois pólos:o primeiro refere-se à localização da imagem em "qualidades espirituais": racionalidade, abertura para o transcendente[101]. "O homem seria 'imagem' de Deus na medida que pode ser-lhe semelhante pela graça" (Irineu)[102]. O outro polo é compreender a imagem em termos físico-somáticos: "'porte ereto", (L. Köhler)", "'aparência igual a de Deus" (Humbert)"[103]. Estas interpretações não têm plausibilidade uma vez que a antropologia veterotestamentária não conhece o dualismo anímico-somático. O ser humano é imagem e semelhança de Deus na sua totalidade[104] psicossomática[105] e não em supostos compartimentos ontológicos.

Não há uma unidade exegética sobre o binômio imagem-semelhança (que significa repectivamente em hebraico, grego e latim: *tselem-demut; eikon-homóiosis; imago-*

---

[97] Cf. BOASSO, Fernando. *El rosto descubierto del misterio del hombre.* Buenos Aires: Guadalupe, 1989. p.79.
[98] Cf. *Ibid.*
[99] Cf. MOLTMANN, *op. cit.*, p.317.
[100] *Ibid*., p.318.
[101] Cf. *ID*, p.41.
[102] *Ibid.*
[103] SEIBEL, *in: MS*, p.231.
[104] Cf. *Ibid.*; RAD, *op. cit.*, p.69.70. Para Moltmann a semelhança, e não a imagem e semelhança, com Deus refere-se à existência da pessoa toda (cf. *op. cit.*, p.319.).
[105] Cf. *ID,* p.41.

similitudo). *Tselem* significa representação plástica. "O termo se aplica às imagens talhadas dos deuses" (Am 5,26; 2Rs 11,18; Ez 7,20; 16,17)[106]. Pode referir-se, também, a cópia, em certos casos, a ídolo (1Sm 6,5; Nm 33,52; Ez 23,14)[107]. *Demut* denota "imagem abstrata"[108], aparência, correspondência, similitude[109] (Ez 1,5.22.26.28; 2Rs 16,10; Is 40,18). Para alguns exegetas (Renckens, Auzon, Schmidt, Scheffczyk), o termo *demut* amortece o termo *tselem*[110]. Nas culturas semitas, "a imagem tende a identificar-se com o imaginado"; dizer que o homem é *tselem* de Deus seria muito forte[111]. Assim, *demut* amorteceria o impacto desta afirmação. Devido à tendência de se identificar a cópia e o modelo, surgiu a proibição de imagens vigentes em Israel (Ex 20,4). Outros estudiosos (Westermann, W. L. Schmidt) salientam que o binômio é praticamente sinônimo[112].

O binômio "imagem-semelhança" é uma *hendíadys*, afirmação de um pensamento unitário por meio de dois termos. Não se trata de merismo, pois não são dois termos para afirmar uma totalidade. Na *hendíadys*, um termo explica, clarifica e ilumina o outro.

A condição de imagem e semelhança de Deus não supõe um estado de "agraciamento sobrenatural", considerado em Gn 9,6[113]. O homem pós-diluviano também é a imagem de Deus. Esta qualidade não é diminuída ou suprimida com o pecado[114]. A imagem não é um revestimento externo, podendo ser apagada. O texto (Gn 9,6) supõe que o somático, o sangue, faz parte da imagem de Deus[115]. Este é o Vivente, a vida plena. O homem, imagem de Deus, é imagem da Vida, no sentido mais elástico desta palavra.

A qualificação do homem como imagem de Deus já se encontrava nas culturas mesopotâmicas. No Egito, desde o século XVI a.C., o faraó é considerado o rosto visível, o encarregado, o representante, o reflexo de Deus na terra[116]. O faraó, segundo o antigo pensamento representativo oriental, fazia-se presente nas estátuas que eram erigidas nas

---

[106] *Ibid*., p.44.
[107] Cf. RAD, *op. cit.*, p.68.
[108] *ID*, p.44.
[109] Cf. RAD, *op. cit.*, p.68.
[110] Para ver as obras destes autores nas quais fundamentam suas posições cf. *ID*, p.44, nota 88.
[111] *ID*, p.44.
[112] Para ver as obras destes autores nas quais fundamentam suas posturas cf. *ID*, p.44, nota 89.
[113] *ID*, p.41.
[114] Cf. *Ibid*., p.42; SEIBEL, *in: MS*, p.231.239.
[115] Cf. *ID* , p.42.
[116] Cf. *Ibid.*, p.42-43; verifica-se o mesmo pensamento em MOLTMANN, *op. cit.*, p.316-317; RAD, *op. cit.*, p.68-69; FAUS, José I. González. *Proyecto de Hermano. Visión creyente del hombre.* Santander: Sal Terrae, 1991. p.86-87.

províncias de seu reino[117]. O senhorio aristocrático do faraó, em que somente o rei é imagem de Deus, contrasta com a democratização de teologia da imagem de Gn 1,26[118]. O gênero humano, em todos e cada um dos seres humanos, é imagem e semelhança de Deus, e não uma existência singular privilegiada ou um grupo seleto. O ser humano não é uma estátua de Deus fincada na terra, mas o representante, o *alter ego*, o emissário de Deus na criação. Por isso, "em nome e delegado pelo criador", o homem preside e gerência o infrahumano (Gn 9,1-6)[119]. Este senhorio não é extensivo aos seres humanos, posto que o homem tem uma relação de igualdade e não de superioridade com o seu próximo. Na relação interpessoal, não vige uma hierarquia, um ligame de rei e súdito, como no caso do faraó, mas de respeito, reciprocidade, dignidade... Qualquer tentativa de violar a dignidade da imagem de Deus atinge o coração do próprio Deus. Não se justifica atentar contra qualquer criatura, independente de sua relação com a imagem de Deus, porque um atentado contra a vida é um atentado contra Deus.

O Salmo 8[120], que está em sintonia com Gn 1,26; 9,1-6, apresenta o homem como o vértice da criação. O homem não é apresentado como imagem de Deus, mas salienta-se que foi feito "um pouco inferior a *Elohim*, coroado de glória e beleza" (Sl 8,6). O homem é feito quase que como um deus. Contudo, deve recordar-se que é semelhante e não igual ou idêntico a Deus. Não é também um semi-deus. Entre o homem e Deus existe uma dessemelhança ontológica. Aquele não se autocriou, mas é dependente deste, seu criador. A grandeza do homem deve fazer com que ele reconheça seu limite e sua posição diante de Deus e das demais criaturas. O autoreconhecimento de encontrar-se um pouco abaixo de Deus acena para o caráter limitado da natureza do homem[121]. O salmo reafirma a posição senhorial, vicária e régia a despeito das demais criaturas.

Alguns autores possuem posições matizadas no que tange à imagem de Deus. Westermann[122] compreende e admite a teologia real egípcia, uma vez que o rei representa a divindade em vista do povo. Mas se posiciona contrariamente a uma compreensão do homem, imagem de Deus, como representação ou revelação da imagem terrestre de Deus. Para Westermann, "Deus se revela na sua glória, mas não no homem"[123]. "A humanidade é criada

[117] Cf. MOLTMANN, *op. cit.*, p.317.
[118] Cf. *ID*, p.43; ver também: MOLTMANN, *op. cit*., p.317(cf. *ID*., p.43, nota 82.); FAUS, *op. cit*., p.86-87.
[119] *ID*, p.42.
[120] *Ibid.*, p.42-43; *TC*, p.52; BOASSO, *op. cit.*, 60; SCHEFFCZYK, *op. cit.*, p.47-48.
[121] Cf. SCHEFFCZYK, *op. cit.*, p.48.
[122] WESTERMANN, Claus. *Creazione*. Brescia: Queriniana, 1974, p.98-106. Ruiz de la Peña cita do alemão em *ID*, p.43-44.
[123] WESTERMANN, *Creazione*, p.103 (cf. *ID*., p.44.).

como *partner* de Deus"[124]. Já, na ótica de Barth[125], a imagem de Deus situa-se na diferenciação sexual de homem e mulher. A relação entre Deus e o ser humano se dá a partir da analogia eu-tu. "O homem é para o homem o que Deus é para si"[126], isto é, um tu.

O v. 26 não tem como objetivo definir o homem. Este é descrito em seu mistério como, primária e constitutivamente, ser referido e relacionado com Deus. É uma imagem-cópia que não tem consistência própria, mas depende absolutamente da sua imagem-modelo. Aquela reproduz e remete a esta. Nesta dependência, está o fundamento da dignidade humana[127]. O homem não tem fim em si mesmo, mas é um vetor apontado para seu fim, Deus. É um meio, um intermediário que desvela de forma mais perceptível a presença de Deus na criação. Deus "imprime", no homem, sua imagem. Através da categoria "imagem de Deus", Deus se manifesta como um tu para o homem e este como um tu para aquele[128]. Há uma reciprocidade entre o tu imanente e o tu transcendente. Ambos se referem um ao outro. Esta relação entre antropologia e teologia chegará ao seu ápice na cristologia. A antropologia da imagem orienta-se para a cristologia.

O homem é o ponto de confluência entre o criador e as criaturas. "Adão participa, paradoxalmente, da dupla condição inferior-superior"[129]. É, simultaneamente, "imagem de Deus"e "imagem do mundo"[130]. Como imagem deste, é o microcosmo que representa o macrocosmo diante de Deus. Como imagem de Deus, é seu representante e correspondente na terra. No homem, a criação é interlocutora de Deus. A fé em Javé vê o ser humano como "teomorfo"[131], enquanto homem e mulher.

● v.27. O verbo *bara* aparece três vezes. O hagiógrafo quer mostrar a determinação, decisão e deliberação de Deus. O plural "os criou" descarta a possibilidade de que se tenha criado um "ente andrógeno"[132]. O ser humano é criado na diferenciação e relação sexuais. A "bipolaridade sexual" varão-mulher realiza-se e ordena-se em vista da procriação (v. 28)[133]. O javista compreendia esta bipolaridade em função da complementariedade mútua. O binômio

---

[124] *Ibid.* p.99.
[125] BARTH, *op. cit.*, p.205-211.
[126] *Ibid*., p.208.
[127] Cf. *ID*, p.45. Ver também FAUS, *op. cit.*, 100; SEIBEL, *in: MS*, p.237-238.
[128] Cf. *ID*, p.45.
[129] *Ibid.*
[130] MOLTMANN, *op. cit*.,p.277.
[131] RAD, Gerhard von. *Théologie de l'Ancien Testament: théologie des traditions prophetiques d'Israel.* Genève: Labor et Fides, 1965. v.1, p.131. Conferir em *ID,* p.45.
[132] RAD, *El libro del Genesis,* p.71.
[133] *ID*, p.46.

varão-mulher é expressão da totalidade humana do ponto de vista da sexualidade (merismo). Na criação do ser humano, a bissexualidade é mencionada expressamente, enquanto que, na criação dos animais, limita-se a dizer: "cada qual segundo sua espécie"[134]. A bipolaridade sexual aponta para a sociabilidade. O ser humano é sociável e desenvolve sua personalidade em comunhão com um tu humano. O isolamento e a solidão estão na contra-mão da vocação social da imagem de Deus. Esta índole social não se confina na relação homem-mulher; o termo coletivo *adam* (v.26) já indicava essa sociabilidade[135]. Somente exercendo a vocação comunitária e social, é que o homem "pode executar o encargo divino de encher e submeter a terra"[136].

● v.28. A bênção divina capacita o homem a "reproduzir-se e multiplicar-se"[137]. É sinal de "fecundidade"[138], "fertilidade"[139], "transmissão de vida"[140]. O dom da vida, recebido pelas mãos do criador, é perpetuado pela capacidade reprodutora dos homens e animais. O Vivente, por antonomásia, concede a vida ao ser humano e o abençoa para que possa multiplicá-la. O autor P reafirma a missão de "submeter a terra" e "dominar"[141] as criaturas[142]. O homem deve lembrar-se de que sua função se aproxima a de um pastor ou a de um juiz de paz. Seu domínio deve ser exercido como emissário e administrador do criador, no que tange a animais e plantas.

● vv.29.30. "O regime vegetariano que Deus instaura para todos os viventes é símbolo da paz universal"[143], ou da "paz parasidíaca da criação"[144] que retornará escatologicamente (Is 11,6-9; 65,25; Ez 34,25). O senhorio concedido ao homem sobre os animais não se trata de decidir a respeito da vida ou da morte dos mesmos. A morte não entrará na criação por uma ordem divina, mas pela mão da humanidade pecadora. Deus cria para a vida; a morte está na contra-mão dos propósitos divinos.

---

[134] MOLTMANN, *op. cit.*, p.321.
[135] Cf. *ID*, p.46.
[136] *Ibid.*
[137] RAD, *El libro del Genesis*, p.72.
[138] WES TERMANN, *Genesi*, p.25
[139] MOLTMANN, *op. cit.*, p.321.
[140] *TC*, p.45.
[141] Os críticos "da noção de progresso, o filósofo Max Horkheimer, e a Escola de Frankfurt, viam como uma das causas do espólio da terra pelo homem ocidental, de matriz cristã, precisamente o texto de Gn 1,28 onde Javé entrega a criação aos homens dizendo-lhes: 'dominai-a"'. (FAUS, *op. cit.*, p.72.).
[142] Cf. *ID*, p.46.
[143] *Ibid*., p.47.
[144] RAD, *El libro del Genesis*, p.72.

A semana criadora[145] chega ao seu topo no sexto dia com a criação do co-criador. Não se trata de uma referência cronológica, mas teológica do tempo. O v.31 é uma aquiescência que conclui toda a obra criada: Deus viu que tudo "era muito bom"[146]. A criação está, teologicamente, orientada para o sábado, "sacramento da aliança"[147]. Não consiste em uma "instituição do *sabbat*"[148]. O sábado é abençoado e santificado para mostrar que o descanso faz parte da realidade criada. Sua finalidade não consiste em ser um espaço de passividade, ociosidade, inatividade, mas de júbilo, celebração, festa, entre o criador e a criatura[149]. É no sétimo dia que a criação chega ao seu coroamento e ultimidade. Isto não quer dizer que a mesma conclui-se de uma vez por todas, tornando-se uma realidade hermética e acabada, pois entra em cena a co-criatividade da imagem de Deus que será responsável por conduzi-la ao seu fim, a participação na nova criação. A criação é uma realidade em contínuo processo que culminará com a plenitude escatológica.

1.2.3. Resumo teológico dos relatos javista e sacerdotal

Apesar dos matizes e particularidades de cada relato, entre ambos há uma relação de reciprocidade e complementariedade[150]. Os dois têm uma concepção teológica comum a respeito da criação do homem. Este, enquanto dom de Deus, tem um código genético teológico.

a) "O homem é criatura de Deus"[151]. Esta afirmação é o primeiro dado fundamental do Antigo Testamento. É um ser criado por inteiro. As Escrituras não vêem o homem como um ser-em-si-mesmo, individual, independente, autônomo, autosuficiente, mas dependente e relacionado com Deus que o criou[152]. O homem não é tratado, nas Escrituras, como um apêndice, mas relacionado com Deus e imerso na coletividade[153]. O homem, seja modelado do barro e dependente do oleiro (J), seja como imagem-cópia dependente do protótipo (P), é tratado como tema teológico. Deus é seu prólogo e epílogo.

---

[145] Segundo Ruiz de la Peña, os demais versículos fazem parte da teologia da criação (cf. *ID*, p.47). O autor faz uma análise destes em: *TC*, p.45-46.
[146] Cf. RAD, *El libro del Genesis*, p.72.
[147] *TC*, p.45.
[148] RAD, *El libro del Genesis*, p.74.
[149] Cf. *TC*, p.46.
[150] Westermann apresenta uma comparação entre os relatos javista e sacerdotal em: *Creazione*, p.84-87.
[151] *ID*, p.47.
[152] Cf. SCHEFFCZYK, *op. cit.*, p.37-38.
[153] Cf. *Ibid*., p.38-39.

Esta afirmação da antropologia bíblica não se restringe "`a humanidade original ou ao primeiro homem", mas é extensiva a todos os seres humanos[154]. Em qualquer lugar em que a vida humana é concebida, repete-se o milagre da primeira criação.

b) "Adão é o coroamento da obra criativa divina"[155]. Os dois relatos se erigem em forma de uma arquitetura piramidal, cujo cume se encontra no homem[156]. Esta posição soberana não se traduz em uma relação de domínio compreendido como imposição, força, subjugamento, mas como administração, pastoreio, jardinagem, concessão. O homem não é o senhor feudal de modo a ter uma relação de vassalagem com as criaturas. Estas "são para o homem, com a mesma verdade com que este é para Deus"[157].

Os relatos J e P patrocinam uma leitura do mundo cuja plenitude encontra-se no homem. "A realidade criada se origina articulando-se e estruturando-se como totalidade com sentido em torno ao homem"[158].

c) O homem é sociabilidade. Este tem uma relação com Deus, com o mundo, com o tu humano, respectivamente, de inferioridade, superioridade e igualdade. Esta última é descrita antologicamente pelo J: Deus, como tu fundante do homem, não é a única referência capaz de saciá-lo e plenificá-lo, relacionalmente[159]. O ser humano necessita se relacionar, interpessoalmente, com um tu criado para completá-lo[160]. A relação entre iguais não desemboca numa dissolução do eu, perda de identidade, renúncia à singularidade, auto-afirmação em cima do outro, mas num amadurecimento recíproco, interpessoal. Uma imagem de Deus se autoreconhece em sua relação com outra imagem. A relação transcendental se realiza na relação intersubjetiva. Deus é o fundamento da relação interpessoal porque é criador do ser humano.

No P, o binômio varão-mulher, a totalidade humana, é imagem de Deus. A díade humana não significa oposição, mas diferenciação de gênero em vista da bênção e da perpetuidade da vida. A multiplicação da vida, que constitui uma reprodução da imagem de Deus (Gn 5,3), evoca a ação criadora de Deus e geradora dos pais. A expansão da vida é possível devido à vocação social, relacional e geradora do ser humano.

---

[154] Cf. *ID*, p.48.
[155] *Ibid.*
[156] Cf. BOASSO¸*op. cit.*, p.71.
[157] *ID*, p.48.
[158] SCHMIDT, W. H., *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterchrift.* Neukirchen-Vluyn, 1964. p.189, *apud* J. L. Ruiz de la Peña, *ID*, p.48.
[159] Cf. *ID*, p.48-49.
[160] Cf. *Ibid.*, p.49.

d) O homem é uma realidade unitária. As antropologias dualistas vêem-no como uma montagem de partes (corpo-alma, matéria-espírito), um ser formado de camadas que necessita se libertar do estrato perecível e depreciativo da matéria. A antropologia bíblica tem uma visão integradora e unitária da pluridimensionalidade do humano[161]. O ser humano é visto em sua mundanidade, terrenidade, liberdade, responsabilidade, relacionalidade... É um correspondente a quem Deus fala e de quem espera resposta[162]. É uma relação dialógica.

e) A criação do homem não aborda aspectos científicos de sua gênese. Os relatos não pretendem definir nem oferecer informações científicas[163] ou filosóficas[164] sobre o homem. Não são um laudo policial nem uma descrição jornalística a respeito de sua criação. O interesse de ambos é teológico; utilizam os "esquemas representativos"[165] e os materiais oriundos de outras culturas, dando-lhes uma reinterpretação religiosa, segundo a fé monoteísta.

f) Os relatos não propõem uma definição ontológica do homem. A criação deste como *imago Dei* não constitui uma asserção metafísica acerca da sua natureza[166]. A antropologia bíblica não tem olhar essencialista para o homem, mas "funcional"[167]. Ou seja, não é um discurso sobre o *quid* do ser-em-si, mas uma reflexão sobre o ser-para[168].

Os relatos delineiam um asserto: o homem é a criatura que tem o maior capital valorativo. É o único "carimbado" com a imagem que Deus tem de si mesmo. O epicentro de seu primado axiológico está em Gn 1,26, embora existam outros textos relevantes como: Gn 2,15.18-20. Pode-se concluir que o ponto de partida da antropologia cristã "não é a ontologia, mas a axiologia"[169].

g) Repercussão dos relatos em outros textos veterotestamentários. Existem algumas referências eventuais em Sb 2,23-24; 7,1; 9,2-3; 10,1. A referência mais expressiva está em Eclo 17,1-14. Este texto sintetiza, brevemente, as principais idéias do J e P[170]. O v.1 ("O Senhor criou o homem da terra"...) sintoniza-se com Gn 2,7, enquanto que os vv.3-4

[161] Cf. *Ibid.*
[162] Cf. WESTERMANN, *Genesi*, p.25.
[163] Cf. *ID*, p.49.
[164] Cf. SCHEFFCZYK, *op. cit.*, 37 (cf. *ID*, p.50, nota 105.).
[165] *ID*, p.50.
[166] Cf. *Ibid.*
[167] *Ibid.*
[168] Segundo Rad, o relato P "fala menos em que consiste a semelhança a Deus e mais das razões pelas quais a mesma foi conferida. Fala-se menos do dom e mais da missão". (*El libro del Genesis,* p.71.). Conferir em *ID*.,p.50, nota 106.
[169] *ID*, p.50.
[170] Cf. *Ibid*., p.51.

("Revestiu-os de força como a si mesmo"...; "toda carne inspirou o temor do homem"...) dependem de Gn 1,26 e 9,2. O autor desenvolve o conceito "imagem de Deus" plugado com a missão do domínio humano sobre a criação. Deus concede ao homem qualidades como "conhecimento e inteligência"(v.7). Outra especificidade está no v.8: Deus coloca "sua luz" nos olhos do homem a fim de que o mesmo veja a criação com os olhos daquele e contemple a magnitude da obra divina[171]. Deus confere atributos próprios de seu ser à sua imagem. O v.11 ("repartiu com eles a lei da vida"...) é uma alusão à fecundidade. O v.12 ("Fez com eles uma aliança eterna"...) mostra que o homem foi criado para uma aliança com Deus. Há uma ligação do binômio criação-aliança[172]. O v. 14 ("mandamentos para com o próximo"...) remete a Gn 9,5-6: o ser humano que atentar contra o seu próximo, atenta contra a própria imagem.

A concepção antropológica subjacente em Eclo 17,1-14 é coletiva e unitária e não individualizada ou filosófica. O livro da Sabedoria segue este mesmo percurso antropológico.

1.3. A concepção antropológica do livro da Sabedoria

O livro da Sabedoria, escrito em grego por volta do ano 150 a.C., por um judeu alexandrino, tem uma nova terminologia antropológica. Será que o conteúdo desta está em continuidade com a terminologia da antropologia hebraica? O grego bíblico expressa o mesmo conteúdo que a concepção antropológica hebraica? Se não, então existem duas antropologias bíblicas?[173] Qual é o pano de fundo ideológico do esquema corpo-alma utilizado no livro da Sb?[174] A resolução destas interpretações consiste na manutenção coerente da imagem bíblica do homem e no oferecimento de respostas a uma gama de questões escatológicas[175].

Os vocábulos da concepção antropológica da Sb são: *sôma, psyché, sárx, pneûma*. O termo *sárx* aparece raramente e tem, como sinônimo, o hebraico *basar*. Utiliza-se o *pneûma*

[171] Cf. *Ibid.*
[172] *TC*, p.53-58 (cf. *ID*, p.51.).
[173] Cf. *ID*, p.52.
[174] Cf. *Id., La otra dimension. Escatología cristiana*. 2.ed. Madrid: Razon y fe /"Sal Terrae", 1975. p.99. A partir de agora será citado como *OD; id., La pascua de la creación. Escatología.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996. p.85. A partir de agora será citado como *PC*.
[175] Cf. *ID*, p.52.

intercambiando com *psyché* ou o equivalente do hebraico *ruah*[176]. *Sôma* aparece denotando a dimensão física da existência e não em contraposição ontológica à alma. O autor da Sb usa, como referência antropológica, o binômio *sôma-psyché* (1,4) ou, algumas vezes, seu homólogo *sôma-pneûma* (2,3)[177]. O problema se foca no vocábulo *psyché*. Este significa a alma grega, em oposição ao corpo, sugestionando uma antropologia dualista? "É a alma separada ou o homem todo?"[178] O termo não corresponde, como o grego da LXX, ao hebraico *nefes*?

Os textos que, à primeira vista, apresentam uma percepção antropológica que destoa da visão bíblica e aproxima-se da dualista, devido à forte coloração platônica, são: 8,9-20 e 9,15[179]. O primeiro acenaria em direção à pré-existência e "transmigração"[180] da *psyché* e subordinação hierárquica do corpo em relação à alma[181]. Contudo, um olhar mais abrangente para o livro (possibilita a percepção de uma visão criacionista, inspirada nos relatos J e P: 2,23; 7,1; 9,2; 10,1-2; 15,11; 16,13) mostra a falta de fundamento em atribuir ao hagiógrafo "a crença na pré-existência das almas"[182]. É um objetivo falido, visto que a linguagem helenizada não coaduna com as idéias do autor. Este "não afirma a pré-existência da alma nem a considera como realidade estranha ao corpo; o pecado não reside, para ele, na matéria ou na aderência culpável da alma ao corpo; a salvação não consiste na libertação do corpo"[183].

O segundo texto (9,15) tem uma "linguagem nitidamente platônica"[184]. Evoca-se o esquema corpo-alma da filosofia grega. A matéria corporal é um fardo que alma tem que carregar. O corpo, como tenda, indica uma compreensão depreciativa e negativa da corporeidade. A matéria encontra-se sujeita à corruptibilidade até, após a libertação, alçar vôo em direção à nobreza do espírito. O teólogo asturiano apoia-se na pontuação de alguns autores[185] que vêem, aqui, uma observação de caráter psicológico, e não ontológico, sobre a relação corpo-alma[186].

---

[176] Cf. *Ibid*.
[177] Cf. *Ibid., p.53; OD*, p.97-98; *PC*, p.84.
[178] *PC*, p.86.
[179] Uma compreensão contextual e mais detalhada de ambos os textos pode ser encontrada em: PEREIRA, Ney Brasil. *Livro da Sabedoria: Aos governantes, sobre a justiça.* Petrópolis: Vozes, 1999. p.124-125.132-133.
[180] *Ibid*., p.124.
[181] Cf. *ID*, p.53.
[182] Cf. *Ibid.*, p.55.
[183] LARCHER, C.. *Études sur le livre de la sagesse.* Paris: Livrairie Lecoffre, 1969. p.267 (cf. *ID*, p.56.).
[184] *Ibid.*, p.210 (cf. *ID*, p.53.).
[185] *Ibid*., p.269. Os autores citados por Ruiz de la Peña (cf. *ID*, p.52.55) com suas respectivas obras são: TAYLOR, R. J., *The Eschatological Meaning of Life and Death in the Book of Wisdom*, 1966. p.92-95 e BUECKERS, H., *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches,* 1938. p.142.
[186] Cf. *ID,* p.55.

Os vestígios helenistas na linguagem do livro da Sb são patentes e não podem ser camuflados[187]. O hagiógrafo se situa em um contexto cultural helenista, teve contato com a filosofia grega e utilizou seu vocabulário. O problema consiste em saber até que ponto a influência do pensamento grego atingiu a concepção bíblica do homem.

O suposto platonismo que permeia a antropologia de Sb, é rechaçado por muitos autores. Para Hoffmann, existem "referências à filosofia grega", não obstante o livro, no seu conjunto, se apresenta como um escrito judaico[188]. Bückers salienta que o esquema platônico da relação corpo-alma "não se verifica no livro"[189]. Segundo Larcher, a formação bíblica e o conhecimento da versão dos LXX pelo autor de Sb foram ilustrados com argumentos irrefutáveis[190]. Já Grelot pontua que, "apesar do recurso ocasional e titubeante da linguagem grega, o Sábio não introduz, em absoluto, os temas da filosofia grega"[191].

É possível buscar uma configuração positiva da antropologia subjacente ao livro da Sb que esteja em sintonia com o pensamento semita? A designação do proto-homem, como modelado da terra (7,1; cf. 10,1), evoca o Deus oleiro de Gn 2,7. Em Sb 7,1 e no relato J, é o homem, em sua inteireza, que é modelado pelas mãos divinas e que é vivificado pelo sopro de vida do Vivente. Este horizonte antropológico javista está em Sb 15,11. O autor de Sb alinha-se aqui com a ótica antropológica veterotestamentária, na qual a alma "é o hebraico *nefes* e, não, o grego *psyché*"[192]. Isto é, o termo "alma" em 15,11 aponta para a totalidade do homem como ser vivente e, não, para um estrato ontológico.

A equivalência de *psyché* com *nefes* é também clara em 12,6: as vidas (*psychaí*) indefesas podem-se compreendê-las como seres viventes. Quando, em 1,11, se refere à "boca mentirosa que mata a alma" compreende-se a *nefes* hebraica e, não, a alma grega. Em 13,7; 14,5; 14,29 e 16,9, *psyché* significa vida. Em 3,1, as "vidas dos justos" substituem os próprios em 3,1b; 3,2; 3,3 e significa a segurança e a confiança que Deus representa para a vida (*nefes*) dos mesmos[193]. O homem foi criado como imagem de Deus no qual se presentifica a vida que Deus tem (2, 22-23). Por isto, a morte não tem sentido. O justo e do ímpio têm destinos diferentes: o primeiro destina-se à incorruptibilidade (2,23) e o segundo à morte (2,24). O

[187] Cf. *Ibid.,* p.54.
[188] HOFFMANN, P.. *Die Toten in Christus.* Münster, 1966. p. 84, *apud* J. L. Ruiz de la Peña, *ID*, p.55.
[189] BÜECKERS, H.. *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung.* Münster, 1938. p.141, *apud* J. L. Ruiz de la Peña, *ID,* p.55.
[190] LARCHER, *op. cit.*, p.85-103.
[191] GRELOT, P.. *De la mort à la vie èternelle.* Paris, 1971. p.163, *apud* J. L. Ruiz de la Peña, *ID*, p.55.
[192] *ID*, p.56.
[193] Cf. *Ibid.*, p.57.

autor de Sb afirma que o homem foi criado para a incorruptibilidade e espera, para depois da morte, uma recompensa. O binômio vida-morte está presente na religiosidade judaica desde os salmos místicos[194]. A morte não é descrita como um divórcio entre o corpo e a alma, própria de uma antropologia dualista, e nem única ou, principalmente, em seu aspecto físico, mas em sua dimensão ético-religiosa. A descrição da morte, pelo autor de Sb, está em conformidade com as representações paleotestamentárias da escatologia tradicional (4,10; 16,13-14). A vida é comunhão e define-se a partir de sua relação com Deus. O pecado é a dissolução da comunhão e princípio da morte[195]. Esta atinge o homem na sua totalidade.

O autor de Sb utiliza-se de termos equivalentes como *psyché* e *nefes*, mostrando que sua antropologia não destoa da semita[196]. Quando o autor usa o vocábulo *psyché* refere-se ao ser humano na sua totalidade e concretude. Na verdade, não está se referindo à alma platônica, mas à *nefes* que os LXX traduziram por *psyché*. Uma vez compreendida a equivalência da díade *psyché-nefes*, a doutrina da imortalidade não designa a alma como invólucro espiritual do humano. Os termos imortalidade-incorruptibilidade (*athanasía-aphtharsía*) são referentes aos justos como conseqüência de uma vida santa (1,15; 3,4; 4,1; 8,13.17; 15,3; 6,17-19), e não enquanto qualidades naturais[197]. Por conseguinte, a morte (*thánatos*) não se aplica ao fim da vida físico-biológica do justo, mas é o desfecho do ímpio.

Os conceitos "vida", "morte", "imortalidade", em Sb, são teológicos, e não físico-biológicos ou filosóficos, e dizem respeito "à relação religiosa homem-Deus"[198]. O conceito de "imortalidade" não é interpretado platonicamente, mas ganhou um revestimento teológico, ligado à santidade do justo.

Depois de fazer um rastreamento antropológico no livro da Sb, detectando matizes dualistas (8,19-20; 9,15), é possível concluir que seu teor antropológico faz parte da mesma linhagem da antropologia hebraica[199].

---

[194] *OD*, p. 99; *PC*, p.85.
[195] Uma compreensão mais detalhada do binômio vida-morte no livro da Sb se lê em: *OD*, p.97-101; *PC*, p.84-87.
[196] Cf. *ID*, p.57-58.
[197] Cf. *Ibid.*, p.58.
[198] *Ibid*.
[199] *Id.,* Dualismo. *In: DTDC.* São Paulo: Paulus, 1998. p.233.

1.4. Conclusão

O estudo da compreensão do homem no AT permite concluir que o paradigma antropológico semita é estável, levando em consideração as diferenças de contexto cultural, linguístico, epocal. O homem é um ser unitário, integrado e ordenado teologicamente. Não é visto individual ou isoladamente, mas corporativamente. Criado finito, mas chamado ao infinito. É definido a partir de sua relação com Deus. Como correspondente e representante de Deus, tem uma dependência deste que não é alienante, mas libertadora. Feito à imagem de Deus, não física ou substancial, mas como cópia que desvela e conduz ao protótipo, recebe o encargo, o governo da criação. É co-criador.

Não coexistem duas antropologias no AT. O livro da Sb não contém uma antropologia paralela nem helenizada, mas em sintonia com a visão hebraica: o homem, em sua unidade, é uma realidade psicossomática. A utilização de outra terminologia não propiciou uma descontinuidade com o conteúdo antropológico semita, porque os termos gregos são da LXX e, não, do esquema dicotômico platônico (corpo-alma). Esta antropologia unitária também se mantém no Novo Testamento.

Capítulo 2 – A reinterpretação cristológica da imagem de Deus: A antropologia do NT

A antropologia da imagem no AT orientava-se teologicamente, de modo que o homem era definido a partir de Deus. O homem se compreende relacionado com Deus. Adão era uma imagem esboçada que estava orientada para a imagem plenificada de Cristo. Desta forma, o clímax da orientação antropológica do AT é a cristologia. A imagem de Deus será reinterpretada cristológica, soteriológica e escatologicamente. Cristo é o ponto de encontro do divino com o humano. É a verdadeira imagem de Deus e do homem. Na perspectiva cristã, Adão deve ser visto como promessa, um dedo que aponta para aquele que deve de vir, Cristo. Para o AT, Adão é o homem por excelência, contudo, para o NT, Cristo é o Adão definitivo, acabado, concluído. Adão estava, escatologicamente, orientado para Cristo. A definição do humano passa por Cristo, o ser humano realizado.

Os conceitos antropológicos do NT (nos sinóticos e em Paulo), que serão estudados, agora, à luz da perspectiva teológica de Ruiz de la Peña, conservam o mesmo conteúdo dos

conceitos veterotestamentários e expressam o ser humano na sua totalidade, demonstrando uma unidade na antropologia bíblica. É o apóstolo Paulo quem mais vai imprimir um registro cristológico na categoria "imagem de Deus". Na visão paulina, Cristo restaura, recria, plenifica a imagem de Deus. Pelo fato de o pensamento helênico ser conhecido na época de Paulo, é possível que a antropologia paulina tenha matizes helenistas? Qual a importância da antropologia do NT ter o mesmo conteúdo que a do AT, frente ao pensamento grego?

2.1. Os sinóticos

A antropologia sinótica está em sintonia com a antropologia veterotestamentária. O ser humano é uma magnitude una, total e em comunhão com Deus.

2.1.1. O homem diante de Deus

A condição de criatura, versada pela antropologia veterotestamentária, é reinterpretada pelos evangelhos sinóticos. Sendo dependente de seu criador, o homem tem que observar o primeiro mandamento ("amarás o Senhor, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma, com toda a tua mente e com todas as tuas forças": Mc 12,29-32) e mostrar-se aberto para acolher a vontade de Deus[200]. A escuta e o seguimento da vontade de Deus devem nortear a vida do discípulo do Reino. Depois de obedecer o desejo do Criador, o discípulo deve se autoreconhecer como "servo inútil". O seguimento dos propósitos de Deus não é uma atitude meritória, digna de aplausos ou reconhecimento, mas consiste em fazer o que podia e devia ser feito (cf. Lc 17,10).

A dialética servo-senhor encontra-se na pregação de Jesus uma reflexão significativa[201]: o senhor é pai, o servo é filho (Mt 5,16; 6,1.4.6.9.32; 7,11). A paternidade se mostra próxima e acolhedora na parábola do filho pródigo. Aqui se descortina o rosto misericordioso do Pai que vai ao encontro da miserabilidade humana. A situação de rebeldia do ser humano o faz reorientar sua vida e reconhecer Deus como pai e senhor. A ausência da paternidade divina possibilita um apego aos bens da terra. A falta de reconhecimento de Deus, como absoluto, deixa margem para uma absolutização da matéria.

[200] Cf. *ID*, p. 62.
[201] Cf. *Ibid*.

O homem se realiza na abertura filial a Deus. Esta abertura só é possível pela mediação do Filho. Jesus é o Filho, por antonomásia, que capacita o homem a se reconhecer como filho do Pai eterno. É Jesus quem revela a paternidade de Deus. Através de sua filiação divina, o homem busca comunhão, relação, diálogo com Deus. Esta estrutura dialógica, presente na antropologia do AT, encontra-se também na do NT (Lc 11,28; Mt 4,4).

A relação com Deus e sua palavra faz do homem a criatura que está no topo axiológico da criação. É "o fim não-mediatizável a que tudo se subordina"[202] (Mc 2,27; cf. Mt 10,31; 12,12).

2.1.2. A percepção antropológica sinótica

Ruiz de la Peña questiona a hipótese de uma guinada antropológica no NT, resultado de um deslocamento das concepções judaicas da época rumo a uma helenização antropológica[203]. A acolhida da antropologia dicotômica pelo judaísmo posterior[204] não teria afetado a concepção antropológica sinótica e, por conseqüência, neotestamentária?

O interesse do teólogo espanhol centra-se em torno das pesquisas sobre os vocábulos *psyché* e, com menos intensidade, *sôma*.

a) *Psyché* aparece 37 vezes nos sinóticos. O termo está relacionado, nos escritos judaicos, até final do séc. I, com traços corporais[205]. É freqüente a equivalência *psyché-nefes*. A *psyché* pode ter as seguintes acepções: "vida e pessoa"[206]. A primeira é a mais corrente[207]. Uma análise de Mc 8,35 (cf. Mt 16,25; Lc 9,24; Mt 10,39; Lc 17,33) mostra que a mensagem de Jesus se serve do conceito hebraico de homem e o interpreta soteriologicamente ("quem quiser salvar sua *psyché* a perderá; mas quem perder sua *psyché* por causa de mim e do evangelho, a salvará"). Aqui, *psyché* não evoca o conceito helênico de alma, mas o hebraico *nefes* e traduz-se por "vida". A mesma tradução se dá em Mc 8,36. Nestes versículos, usa-se *psyché* como sinédoque, de acordo com a antropologia unitária semita[208]. No v.35, não se

[202] *Ibid*., p.63.
[203] Cf. *Ibid*.,p. 64.
[204] Cf. FIORENZA, Francis; METZ, Johann. O homem como união de corpo e alma. *In*: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. *MS*. Petrópolis: Vozes, 1973. v.II/3, p.38.
[205] Cf. *ID*, p.63-64.
[206] SPICQ, C.. *Dieu et l'homme selon le Nouveau testament*. Paris: Les Éditions du cerf, 1961. p. 134. Ruiz de la Peña cita a tradução española.
[207] LADARIA, Luis F.. *Antropología Teológica*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1983. p.94.
[208] Cf. FIORENZA-METZ, *in*: *MS*, p.39.

trata de duas formas de existência, terrena e celeste, mas de uma unidade existencial concreta e indivisível que acolhe ou rejeita o seguimento de Jesus[209]. Esta existência, pelo seguimento de Jesus, deve ser aniquilada, na sua totalidade, a fim de ser salva. O radical seguimento a Jesus, consuma-se soteriologicamente. A perda da vida, em v.35a, é excluir-se da comunhão com Deus. Tanto em Mc 8,36-37 como em Mt 16,25 a vida é apresentada como "um bem supremo"[210]. O caráter sinonímico de *psyché-nefes* é claro em Lc 9,25, enquanto que, em Mt e Mc, há uma substituição pelo pronome reflexivo[211].

A equidade antropológica entre *psyché* e *nefes* também aparece em Mc 10,45: Jesus assume o destino do Servo de Javé (Is 53,11), e Mt 11,29 (quem toma sobre si o jugo de Jesus encontrará descanso), que é um eco de Jr 6,16. Em Mc 3,4 (= Lc 6,9) *psyché* designa a pessoa inteira. Em Lc 12,16-20, *psyché* significa o eu (v.19) e a vida (v.20). Já Mt 26,38 (= Mc 14,34) evoca o Sl 42,6, com *nefes* funcionando como pronome pessoal. Comparando-se Lc 21,19 ("pela perseverança salvareis vossas vidas") e Mc 13,13 ("o que perseverar até o fim será salvo") percebe-se, outra vez, o binômio sinonímico *psyché-nefes*.

Pode-se concluir que a compreensão sinótica de *psyché* tem o mesmo significado conceitual de *nefes*. Seu conteúdo não é expressão do termo platônico "alma". O significado mais utilizado nos sinóticos é o de vida ligada a um corpo, sem confinar esse significado à vida terrena[212].

b) O termo *psyché* aparece, em alguns casos, junto com *sôma*. A justaposição de ambos os vocábulos não possibilita uma mudança de significado em *psyché*, ascendendo a uma antropologia de corte dualista? Ambos os termos aparecem justapostos em Mt e Lc. Isto não supõe que os mesmos tenham uma antropologia mais evoluída do que Mc[213]. Em Mt 6,25 (= Lc 12,22-23), se lê: "não vos preocupeis com a vossa *psyché* que comereis, nem com vosso *sôma*, com que vos vestireis. Não é a *psyché* mais do que o alimento, e o *sôma* mais do que a roupa?" Segundo Dautzenberg, na primeira parte do versículo, os termos *psyché* e *sôma* se equivalem, sublinhando o homem todo. Exercem a função de pronomes reflexivos. Porém, na

[209] Cf. *ID*, p.64; ver também *ibid*.
[210] *ID*, p.65.
[211] Cf. *Ibid*.
[212] Cf. SPICQ, *op.cit*., p. 133-138.
[213] Cf. *ID*, p.66.

segunda parte do versículo, o conceito de "corpo" é distinto de "alma", supondo uma influência platônica[214].

Schimd refuta a posição de Dautzenberg salientando que *psyché* se refere à vida física, uma vez que está relacionada com os alimentos. Não seria possível um único termo ser utilizado com duas nuances díspares no mesmo versículo[215]. *Sôma* e *psyché* têm igual significado e constituem referências pronomiais. É o homem todo que está em questão para comer e se vestir. Corpo e alma indicam as duas dimensões da vida física. A alma é a dimensão interna que precisa comer para sobreviver. O corpo é a dimensão externa que necessita vestir-se, proteger-se[216].

c) O texto de Mt 10,28 (= Lc 12,4-5: "não temais os que matam o *sôma*, mas não podem matar a *psyché*. Temei antes aquele que pode destruir a *psyché* e o *sôma* na geena") apresenta dificuldades de interpretações. Este texto supõe um matiz antropológico helenista através das acepções de corpo e alma[217]. Há uma conjectura de que alma é imortal e continua existindo depois da morte do corpo. A morte provocaria um descolamento entre o corpo e a alma.

A segunda parte do versículo acredita que o destino final do homem, *psyché* e *sôma*, seja unitário[218]. Desta forma, se refuta a sobrevivência da alma divorciada do corpo pela morte. Purifica-se o texto de seu vestígio helenista. O texto de Lc 12,4-5 também está dentro da linhagem antropológica integral. Este eliminou a oposição corpo-alma e distingue a morte da condenação da geena. Pode ser que os destinatários do evangelho lucano compreendessem por *psyché* o conceito helênico de "alma", favorecendo uma percepção antropológica discordante da idéia original[219]. Por isso, o autor não usa a expressão "matar a alma".

d) É necessário precisar o significado de *sôma*[220]. Mt é o autor do NT, exceto Paulo, que mais se serve do termo (14 vezes). Em muitos textos de Mt, *sôma* denomina o homem inteiro[221]. Em Mt 6,22-23, se passa de *sôma* ao pronome pessoal. Em Mt 5,29-30, a expressão "todo o teu corpo" indica o homem todo, também o paralelo 18,8-9. O uso de *sôma*, na última

---

[214] DAUTZENBERG, G.. *Psyché. Sein Leben bewahren*. München, 1966. p.92-94, *apud* J. L. Ruiz de la Peña, *ID*, p.66-67.
[215] SCHMID, J.. *Der Begriff der Seele im Neuen Testament. In*: RATZINGER, J.; FRIES, H.. *Einsicht und Glaude.* Freiburg, 1962. p. 125., *apud* J. L. Ruiz de la Peña, *ID*, p. 67.
[216] Cf. *ID*, p.67.
[217] Cf. *Ibid*., p. 67-68; conferir também LADARIA, *op. cit*., p.94-95.
[218] Cf. *Ibid*., p.68; *Ibid*., p.95.
[219] Cf. *ID*, p.69.
[220] SPICQ, *op. cit.*, p. 141-145.
[221] Cf. *ID*, p.68.

ceia (Mt 26,26), assinala toda a pessoa de Jesus. Usa-se, amiúde, *sôma* e não *sarx*, para designar o homem que vai ao encontro da morte[222]. *Sarx* é o ser humano "em sua fraqueza, impotência"[223].

A denotação de *sôma*, como totalidade humana, é freqüente na LXX. É ausente, na compreensão de *sôma*, a designação de corpos inorgânicos e de um organismo enclausurado em si mesmo. Para a LXX, *sôma* considera o homem em seu aspecto global[224]. É um vocábulo "moral e religiosamente neutro"[225].

Conclui-se que a percepção antropológica sinótica segue a visão veterotestamentária e não, a dualista do judaísmo posterior, nem a helenista[226]. Não se observou o aparecimento dos termos *sôma-psyché* em suas versões gregas. Quando *psyché* é empregado sozinho, possui o mesmo conteúdo e reconhecimento que o hebraico *nefes*. Analogicamente, quando *sôma* aparece solitário, evoca o hebraico *basar*, conforme a versão corrente na LXX. Quando ambos estão juntos, revestem-se de um significado diverso do esquema helenista[227].

2.2. Os escritos paulinos

Na visão paulina, como na tradição bíblica, teologia e antropologia estão mutuamente relacionadas. Paulo reinterpretará a antropologia veterotestamentária da imagem, cristologica, soteriologica e escatologicamente.

2.2.1. Os conceitos antropológicos paulinos

Paulo não formulou uma antropologia sistemática, especulativa, fenomênica, mas teológica[228].O que se diz sobre Deus, ao mesmo tempo, se diz a respeito do homem. A

[222] Cf. *Ibid*.
[223] SPICQ, *op. cit*., p.143.
[224] SCHWEIZER, E.. *Soma. In: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament IX*. Stuttgart, p.647, *apud* J. L. Ruiz de la Peña, *ID*, p.69.
[225] SPICQ, *op. cit*., p.143.
[226] Cf. FIORENZA-METZ, *in: MS*, p.38.
[227] Cf. *ID*, p.70.

[228] BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004. p.242-298 (cf. *ID*, p.70, do alemão.). Aqui 246-247; CONZELMANN, Hans. *Théologie du Nouveau Testament*. Genève: Labor et Fides, 1967. p.186-195 (cf. *ID*, p.70.); SPICQ, *op. cit*., p.147-177.

teologia paulina é concomitantemente antropologia e vice-versa[229]. Paulo está preocupado com o significado de Deus para o homem que deseja ser salvo. Sua concepção antropológica tem a mesma estirpe da visão veterotestamentária. Uma análise dos conceitos antropológicos paulinos confirmará esta asserção.

a) O termo *psyché* aparece "poucas vezes em Paulo"[230] e não tem uma função relevante[231]. O "apóstolo dos gentios" não possui uma concepção antropológica helenizada. Assim, *psyché* não "designa a sede ou a força da vida espiritual que dá forma à matéria", mas, a vida humana, a força da vida, a pessoa ou um pronome pessoal[232]. Em correspondência com a visão hebraica, *pása psyché* significa *kol nefes* e concebe-se como o ser humano todo[233] (Rm 2,9; 13,1). A equivalência *psyché-nefes* é percebida nos seguintes textos: Rm 11,3; 16,4; 1Cor 15,45; 2Cor 1,23; Fp 2,30; 1Ts 2,8. A *psyché* é a vitalidade especificamente humana que deseja, aspira, tem vontade e finalidade[234]. *Psyché* aparece uma vez ao lado de *sôma* em 1Ts 5,23: "que o vosso ser inteiro, espírito, alma e corpo sejam guardados". Aqui não configura uma concepção tricotômica do homem. Não são três conceitos que sugerem compreensões diversas, mas três dimensões que expressam a totalidade humana[235].

O apóstolo Paulo omite a utilização do termo *psyché*, em alguns textos, cujo uso seria indispensável, se se tratasse de uma antropologia dualista (2Cor 5,1-5; Fp 1,21-23). Em 1Cor 15,29-32, o apóstolo propõe a alternativa "ou morte ou ressurreição" e não especula sobre a possibilidade de uma terceira via que poderia ser a doutrina grega da imortalidade da alma. Também em 1Cor 15,35-49, quando se trata da dialética continuidade-ruptura entre a existência terrestre e a ressuscitada, não há referência sobre a *psyché*[236]. Estes textos mostram que Paulo não é devoto de uma antropologia que contrapõe dualisticamente corpo e alma[237].

b) O vocábulo *pneûma*, em Paulo, tem a mesma polivalência de significados que seu correspondente hebraico *nefes* e designa a totalidade humana. O *pneûma*[238] pode significar o

---

[229] Cf. BULTMANN, *op. cit*., p.246.
[230] *Ibid*., p.260 (cf. *ID*, p.70, nota 34.).
[231] CONZELMANN, *op. cit.,* p.191 (cf. *ID*, p.70.).
[232] BULTMANN, *op. cit.* p.260.
[233] Cf. *ID*, p.70.
[234] Cf. BULTMANN, *op. cit.*, p. 262; RUBIO, Afonso Garcia. *Unidade na pluralidade*. São Paulo: Paulinas, 1989.p. 263.
[235] Cf. *ID*, p.71.
[236] Cf. *Ibid*.
[237] Cf. BULTMANN, *op. cit.,* p.260 (cf. *ID*, p.71, nota 37.).
[238] RUBIO, *op. cit.*, p.264-265; SPICQ, *op. cit.*, p.158-161; LADARIA, *op. cit.*, 96-97; BULTMANN, *op. cit.*, p.262-266.

princípio da vida concedido por Deus[239], ou seja, é um dom divino conferido ao homem[240]. É uma abertura ou disposição à ação de Deus. O *pneûma* é uma "faculdade própria do homem novo"[241]. O vocábulo denota a força de Deus, o Espírito Santo, pronome pessoal, Espírito de Deus e de Jesus, dom do Senhor ressuscitado[242]. "O *pneûma* paulino constitui a personalidade cristã"[243] (1Cor 6,17). Assim, *pneûma* não pode ser conceituado como um "princípio metafísico do homem"[244] nem como uma camada ontológica superior, mas como "faculdade do divino"[245].

No AT, *nefes* e *ruah* são sinônimos. Também, em Paulo, *peûma* e *psyché* são semelhantes[246]. O apóstolo, quando fala do *pneûma* do ser humano, refere-se, à primeira vista, analogicamente a *psyché*, à interioridade humana aberta a relacionar-se com Deus[247]. Em 1Cor 5,3, percebe-se uma oposição entre *pneûma* e *sôma*: "quanto a mim, ausente de corpo, mas presente em espírito"... Aqui, Paulo, fisicamente ausente, se faz intencionalmente presente para julgar o membro prevaricador da comunidade[248]. Embora este texto apresente uma oposição *sôma-pneûma*, ambos se referem ao ser humano todo. É freqüente a oposição entre *pneûma* e *sarx*.

c) O termo *sarx*[249], em correspondência com o hebraico *basar*, significa "carne", enquanto "corporalidade material do ser humano"[250]. É a carne animada, vitalizada do ser humano, sua manifestação e percepção sensoriais. O vocábulo *sarx*, muito freqüente em Paulo (aparece 91 vezes nos escritos paulinos e deuteropaulinos), aponta para a carnalidade do ser humano em sua "mundanidade"[251], "debilidade"[252], efemeridade, caducidade. É sua terrenidade[253], seu aspecto quebradiço, sua humano-naturalidade. A *sarx* não é um conceito mitológico, demoníaco, fisiológico ou grego, mas antropológico que expressa a existência terrena em sua inteireza. O vocábulo paulino não sinaliza uma "matéria" que, em si, é

[239] Cf. RUBIO, *op. cit*., p.264.
[240] Cf. LADARIA, *op. cit.*, p.97.
[241] SPICQ, *op. cit.*, p.159.
[242] Cf. LADARIA, *op. cit.*, p.97
[243] SPICQ, *op. cit.*, p.161.
[244] CONZELMANN, *op. cit.*, p.192.
[245] SPICQ, *op. cit.*, p.159.
[246] Cf. BULTMANN, *op. cit.*, p.262 (cf. *ID*, p.72, nota 41.).
[247] Cf. *ID*, p.72.
[248] Cf. *Ibid*.
[249] ROBINSON, John A. T.. *El cuerpo. Estudio de teología paulina.* Barcelona: Ariel, 1968. p.25-36; SPICQ, *op. cit.,* p.165-170; BULTMANN, *op. cit*. p.291-298.
[250] BULTMANN, *op. cit.,*p.292.
[251] ROBINSON, *op. cit.*, p.30.
[252] *ID,* p.72.
[253] Cf. SPICQ, *op. cit.*, p.165.

diferente da "forma", mas é uma matéria conformada e animada pelo corpo[254]. Por esta razão, *sarx* pode ser usada esporadicamente como sinônimo de *sôma*. *Sarx* pode designar qualquer pessoa (*pása sarx*: Rm 3,20; 1Cor 1,29; Gl 2,16). *Katà sarka* (cf. Rm 1,3; 4,1; 9,3; 1Cor 10,18; Gl 4,23-29), "segundo a carne", "alude à descendência biológica e à conseqüente solidariedade com um grupo humano"[255]. Viver (Gl 2,20; Fp 1,22) ou andar (2Cor 10,3) na carne significa conduzir a vida humanamente, sem emitir um juízo ético ou teológico inicialmente, mas constatando um fato[256]. Em Rm 7,18 e 2Cor 7,5, utiliza-se *sarx* como sinônimo de pronome pessoal.

O apóstolo acentua a caducidade latente à carne que se encontrava presente em *basar*, orientando-se para uma debilidade moral[257]. "O pecaminoso tem sua origem na *sarx* na medida em que o comportamento nela orientado e por ela normatizado é um comportamento pecaminoso"[258] (Rm 8,5-6; 7,18-25). Isto não significa que a carne é mal em si ou que se deva ter um olhar negativista para a mesma, semelhante às antropologias dualistas, mas que está lançada à fragilidade de sua existência. A oposição paulina carne-espírito (Rm 8,5-11; Gl 5,16-24), *sarx-pneûma*, correspondente ao binômio hebraico *basar-ruah*, não se rege pelo esquesma dualista corpo-alma, mas pela dialética tensional da carne (o que procede do homem e lhe é conatural) e do espírito (o que procede de Deus, a dimensão transcendente do ser humano)[259]. Portanto, não são dois termos que remetem à uma dicotomia ontológica, mas à unidade e inteireza do ser humano.

A *sarx* não é "uma potência estranha" ou uma realidade que vem de fora e plasma no homem, mas procede de sua interioridade e identidade. É o homem confinado em sua autonomia, autosuficiência, autarquia. Quando o homem se fecha em si e, prepotentemente, decide construir sua existência, à margem da ação de Deus, demonstra a maldade da carne. A visibilidade da fraqueza criatural é percebida quando a mesma busca levar a vida passando tangencialmente pelo criador. Uma vida sem Deus é a morte existencial e condenação ao egoísmo. "A existência carnal ou segundo a carne é uma existência pecadora enquanto nega a relação constitutiva do homem com Deus"[260], rejeitando sua vocação teologal e frustrando seu destino soteriológico.

---

[254] Cf. BULTMANN, *op. cit.*, p 292.
[255] *ID*, p.73.
[256] Cf. BULTMANN, *op. cit.*, p.295.
[257] Cf. *ID*, p.73.
[258] BULTMANN, *op. cit.*, p.298.
[259] Cf. PEÑA, Juan Luis Ruiz de la. Dualismo. *In: DTDC*. São Paulo: Paulus, 1998. p. 233; *ID*, p.73-74.
[260] *ID*, p.74.

Na ótica paulina, "carnal" (*sarkikós*) e "anímico" (*psychikós*) são sinônimos (1Cor 2,14; 3,1; 15,44); *psychikós* é oposto, não ao carnal ou corporal, mas ao espiritual. O homem psíquico, como o carnal, é aquele que vive uma imanência existencial, privado de uma relação com Deus e seu Espírito, confiando em sua potencialidade e dinamicidade[261]. Sua vida é conduzida por recursos naturais, terrenos, horizontais.

O conceito *sarx*, em Paulo, tem uma coloração mais depreciativa do que *sôma*. Este é mais apto para elucidar as vicissitudes pelas quais o homem passa em sua existência e na relação com Deus [262].

d) O termo *sôma*[263] é menos freqüente que *sarx*, em Paulo. Aquele é alvo de discussão e não goza de uma análise unanimemente aceitável entre os exegetas[264]. O que a exegese atual acolhe com uma certa aceitabilidade geral é a designação de *sôma* como o homem todo: "*sôma* pode designar o ser humano, a pessoa em seu todo"[265]; "*sôma* não designa somente uma parte do homem, mas o homem visto sob certo aspecto"[266]; "*sôma* é toda a pessoa"[267].

Sôma pode ser utilizado como sinônimo de pronome pessoal[268] (Rm 12,1-2 comparado com Rm 6,13; 1Cor 7,4-5; 6,13-20; 12,27 e Rm 12,5) ou como pronome reflexivo[269] (1Cor 6,18). Usa-se o vocábulo para indicar o espaço no qual se exerce a sexualidade[270] (Rm 4,19: Abraão viu seu corpo esmorecido; 1,24: desonrar o corpo; 1Cor 7,4: a esposa não dispõe do corpo, mas, sim, o marido; 6,13-20: a luxúria é um pecado concernente ao *sôma*). Também se compreende por *sôma* a presença física do homem[271] (2Cor 10,10).

Há uma alternância entre *sarx* e *sôma* (1Cor 15,39-50). Para Robinson, existe uma "identificação" entre *sôma* e *sarx* (Cl 2,11) de modo que ambos significam: "o homem externo", o corpo compreendido comumente; o homem como "ser no mundo"; o aspecto

---

[261] Cf. *Ibid.*
[262] Cf. *Ibid.*, p.77.
[263] BULTMANN, *op. cit.*, p.247-259; ROBINSON, *op. cit.*, p.36-44; SPICQ, *op. cit.*, p.170-177; CONZELMANN, *op. cit.*, p.188-190.
[264] Cf. *ID,* p.74; Bultmann salienta a dificuldade de compreender o termo *sôma* (*op. cit.*, p.247-248).
[265] BULTMANN, *op. cit.,* p.251 (cf. *ID*, p.74.).
[266] CONZELMANN, *op. cit.*, p.189 (cf. *ID*, p.74.). Para este, não há um equivalente hebraico exato para o termo *sôma* (cf. *Ibid*).
[267] ROBINSON, *op. cit.*, p.39 (cf. *ID*, p.74, do francês.).
[268] Cf. *ID,* p.75; ROBINSON, *op. cit.*, p.39 ("*sôma* não é mais que uma perífrase em lugar do pronome pessoal"); BULTMANN,*op.cit*.,p.250 (as vezes traduz-se *sôma* por um "eu" ou "por um pronome pessoal correspondente ao contexto").
[269] Cf. *ID,* p.75; ROBINSON,*op.cit.,*p.40 (Paulo pode usar o plural *sômata* como substituto do pronome reflexivo").
[270] Cf. BULTMANN, *op. cit.*, p.249-251; ROBINSON, *op. cit.*, p.38; CONZELMANN, *op. cit.*, p.189 ("o *sôma* designa o homem como sujeito e objeto da vida sexual").
[271] Cf. BULTMANN*,* p.249; ROBINSON, p.37 (*sôma* e *sarx* indicam a presença física do homem).

mortal, desejante do homem; fonte de sexualidade[272]. Segundo Spicq, são "sinônimos"[273]. Já para o comedido Conzelmann, "existe uma certa afinidade entre *sôma* e *sarx*"[274]. Bultmann salienta que "ocasionalmente usa-se *sôma* como sinônimo de *sarx*"[275]. Na ótica de Ruiz dela Peña, "*sôma* pode equivaler a *sarx* em seu sentido neutro (não pejorativo)", corroborando que se sublinha o homem todo, e, não, uma parte[276].

Na concepção de Paulo, o *sôma* é uma dimensão constitutiva do ser humano. Não é possível conjeturar uma vida para além da morte desprovida da dimensão somática. O ser humano morre e ressuscita na sua totalidade. O somático, específico do ser humano, persiste na eternidade. Através do *sôma*, a identidade do ser humano permanece na vida eterna, posto que o mesmo "garante a continuidade do mesmo eu na existência terrena e na existência ressuscitada"[277] (1Cor 15,39-44). O *sôma* não é uma cápsula que circunscreve o eu, mas faz parte de sua essência. Por isso, "o ser humano não tem um *soma,* mas é um *sôma*"[278]. Não se encontra, em Paulo, a idéia do *sôma* como clausura ou dublê da alma. Para uma antropologia dualista, a alma seria a ponte de ligação entre as duas formas de existência.

Uma vez compreendido o *sôma* como o homem inteiro, é possível entender o texto de 2Cor 5,6-10[279]. Interpretar o *sôma* dos vv.6,8 e 9 como corpo físico, trava a compreensão do v.10: ... "a fim de que cada um receba a retribuição do que tiver feito durante a sua vida no corpo"... Aqui *sôma* remete à totalidade humana em sua temporalidade. As expressões "habitar no corpo", "sair do corpo" dos versículos anteriores se referem à seguridade e solidariedade da existência terrena, "sair da existência terrena"[280]. Esta hermenêutica proposta por Ruiz de la Peña é contrária à proposta por Bultmann[281].

Fixado o sentido fundamental de *sôma*, enquanto totalidade humana, é mister indagar sob que aspecto ou matiz. Segundo Bultmann, "o ser humano pode ser chamado de *sôma* na

---

[272] *Op. cit.*, p.36.38.39.41. Em relação à essência de *sôma* e *sarx* "designam aspectos diferentes da relação humana com Deus. Enquanto que *sarx* representa o homem em sua solidariedade com a criação, porém distanciado de Deus, *sôma* representa o homem em sua solidariedade com a criação, enquanto voltado para Deus" (p.42).
[273] *Op. cit.*, p.170.
[274] *Op. cit.*, p.189.
[275] *Op. cit.,* p.256.
[276] *ID*, p.75.
[277] *Ibid.*
[278] BULTMANN, *op. cit.*, p.250. Esta frase de Bultmann se tornou quase um axioma utilizado por muitos autores, entre os quais: Robinson (p.38), Conzelmann (p.189), Ruiz de la Peña (*ID*, p.75).
[279] Cf. *ID*, p.75-76.
[280] ROBINSON, *op. cit.,* p.39-40.
[281] Segundo este, "seja em 2Cor 5,1-10 como 12,2-4, Paulo se mostra influenciado pela depreciação dualista-helenista do *sôma* como corporalidade física, essa influência se faz sentir de modo ainda mais profundo ao tratar das questões matrimoniais em 1Cor 7,1-7". (*op. cit.*, p.259.)

medida em que tem uma relação consigo mesmo"[282]. Esta definição foi criticada por Robinson[283], Käsemann[284], Gundry[285], etc. Bultmann faz uma leitura do termo *sôma* a partir de sua visão existencialista da subjetividade humana, fundada nas categorias heideggerianas. Esta perpecção é condicionada e mostra-se insatisfatória visto que impõe ao conceito uma leitura que não é própria de Paulo. A interpretação bultmanniana se degringola para um solpsismo antropológico de modo que o ser humano confina-se em si mesmo, fechando-se para a comunicação com o outro, com o mundo e com Deus.

A compreensão de Robinson aproxima-se do hebraico *basar*. O aspecto somático apresenta o homem solidário e aberto à formação de vínculos com Deus, com os outros. Evoca-se uma proximidade equivalente com o conceito de "personalidade"[286]. É o ser humano em seu aspecto corpóreo e corporativo. A partir destas dimensões *sôma* pode significar uma realidade comunitária, o corpo de Cristo (1Cor 6,15; 12,27; Rm 12,5; Cl 1,18; Ef 1,23; 5,23-30).

Depois de analisar a postura de vários autores, Ruiz de la Peña se posiciona diante do conceito. *Sôma* é o homem em sua condição espaço-temporal (2Cor 5,6-10), solidário com os demais (1Cor 6,15-16), exposto à debilidade inerente à sua condição contingencial que será transformada pela ressurreição[287]. Esta recriação existencial não aniquila a identidade do ser humano, mas a conserva na eternidade.

e) Depois de percorrer os conceitos antropológicos paulinos, conclui-se que os mesmos remetem à totalidade humana. Paulo faz do conceito *sôma* a "chave de sua teologia"[288], que é simultaneamente antropologia, desenhando o homem na pluralidade dimensional de seu ser relacional, não como realidade hermética, ensimesmada, mas co-implicado com Deus e seu próximo[289]. O homem é um ser unitário na multiplicidade de suas dimensões de modo que cada dimensão expressa o homem integral. Este traz em si a imagem da condição adâmica e é chamado a reinterpretá-la à luz de Cristo. A imagem de Deus, por antonomásia, é Cristo no qual a imagem de Adão encontra realização.

---

[282] *Op. cit*., p.252.
[283] *Op. cit.,* p.19, nota 3.
[284] FIORENZA-METZ*., in: MS,* p.42-43.
[285] Para ver uma análise exegética de *sôma* e a crítica à posição bultmanniana: *ID*, p.85-88.
[286] *Op. cit.*,p.22.38.
[287] Cf. *ID*, p.77.
[288] ROBINSON, *op. cit.*, p.12 (cf. *ID*, p.77.).
[289] Cf. *ID*, p.77.

2.2.2. A visão paulina da categoria "imagem de Deus"[290]

A antropologia da imagem, no AT, é reinterpretada cristologicamente no NT[291]. Paulo imprime uma dimensão "moral, cristológica, soteriológica e escatológica"[292] à categoria "imagem de Deus". O apóstolo conhecia a abordagem veterotestamentária do homem como imagem de Deus: "o homem não deve cobrir a cabeça, porque é a imagem e a glória de Deus"... (1Cor 11,7)[293]. Adão, criado à imagem de Deus e cujo rosto resplandecia a luz divina, não constituía, do ponto de vista escatológico, o ser humano acabado, realizado, concluso, mas era uma seta que apontava para aquele que devia vir (cf. Rm 5,14). O homem feito do barro revelou sua condição quebradiça, claudicou em sua vocação, desconfigurou sua imagem através do pecado. Adão era um rascunho, uma sombra, um esboço daquele que iria reconstituir e consumar a imagem adâmica deformada. Assim, Jesus Cristo é o Adão realizado, elevado à plenitude, que revela a imagem de Deus, por excelência[294].

O texto de 2Cor 4,4 associa "imagem" e "glória" em Cristo (1Cor 11,7, associa ambos os termos ao homem em geral). Compreende-se que a imagem não é uma fotocópia ofuscada nem uma tintura externa que pudesse ser apagada pelo pecado, mas é a irradiação da luz divina que se torna contemplável no rosto de Cristo. Este não é uma imagem aparente, mas é, *ipso fato*, a imagem que Deus tem de si. É a imagem que revela a imagem de Deus. O Cristo

---

[290] SPICQ, *op. cit.*, p.183-213; BARTH, Karl. *Dogmatique. La doctrine de la création.* Genève: Labor et Fides, 1960. v.III/1,p.214-220. Conferir ambos autores em *ID*, p.78. Um estudo da categoria "*eikon*" paulina pode ser encontrado em MARQUES, Valdir. *"Eikon" em Paulo: uma investigação teológica e bíblica à luz da LXX*. Roma: Pontifícia Universitas Gregoriana, 1986. 2 pt. Tese de doutorado não-publicada.

[291] Cf. LADARIA, Luis F.. *Introdução à antropologia teológica.* São Paulo: Loyola, 1998. p.52.

[292] SPICQ, *op. cit.*, p.183.

[293] A frase seguinte deste versículo ("a mulher é a glória do homem") dá margem para uma compreensão subserviente da mulher em relação ao homem. O texto parece por em dúvida o caráter de imagem de Deus na mulher. Na literatura rabínica existem textos que negam esse caráter à mulher (cf. SPICQ, *op. cit.*, p.186, nota 1, citado por Ruiz de la Peña em *ID*, p.78, nota 69.). Barth não comunga com este pensamento: "o homem que é *eikón kai doxa*, é o homem com sua mulher" (*op. cit.,* p.217, citado por Ruiz de la Peña em *ID*, p.78, nota 70.). Para Ruiz de la Peña é possível que Paulo participe desta desafortunada concepção (cf. *ID,* p.78). Analisando este texto dentro de um horizonte cúltico e social, o termo "cabeça" é sinal de autoridade, a qual inicia em Deus, passa pelo Cristo e chega ao homem. Este como chefe familiar é imagem de Cristo e de Deus, em primeiro lugar. Assim, supõe-se que Paulo deseja afirmar, com a cabeça do homem descoberta, que a autoridade deste não fique ocultado durante o culto, e que isto seja afirmado pela atitude da mulher que reconhece a autoridade do homem. A autoridade é expressão de poder conferido ao homem por Deus, sem a qual não seria imagem de Deus. Paulo não deseja minimizar a figura da mulher (cf. Gl 3,28), pois em Cristo o homem e a mulher não estão em relacionamento de inferioridade ou superioridade. Em 1Cor 11,7, a glória de Deus se manifesta em Cristo a qual se reflete na face do homem (2Cor 3,18), imagem de Deus, autoridade representativa do criador (cf. MARQUES, Valdir. *O homem imagem de Deus*. Belo Horizonte: ISI-FAJE, 2005, cap. 5, p.2. Apostila utilizada no curso de Pós-graduação em teologia, cuja disciplina é: "A antropologia da Septuaginta e a de Paulo Apóstolo").

[294] Cf. *ID*, p.78; SEIBEL, Wolfgang. O homem como imagem de Deus *In*: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. *MS*. Petrópolis: Vozes, 1973. v. II/3, p. 231-232; RUBIO, *op. cit.*, p.161-163.

ressuscitado e transfigurado é portador da "majestade e santidade divinas"[295]: "a glória de Deus resplandece na face de Cristo" (2Cor 4,6). Jesus Cristo é a fidedigna teofania que leva Gn 1,26-27 a seu acabamento. Em Cl 1,15, evidencia-se que Cristo é "a imagem do Deus invisível", isto é, o Deus que não podia ser contemplado descortina sua imagem em seu Filho, tornando-se contemplável[296]. Cristo não é uma cópia que remete ao original, mas é o próprio original. É o símbolo-realidade[297] de Deus (*realsymbol*), em linguagem rahneriana. Sendo assim, o brilho da imagem de Cristo tem a mesma intensidade que o brilho de Deus.

Se Adão, enquanto representante de Deus, presidia, governava a criação, Cristo, a "imagem-revelada de Deus"[298], mediador da criação, a conduz à consumação[299]. Como o primeiro homem da nova criação ("o primogênito de toda a criação"), recapitula e confere sentido à criação (cf. Cl 1,15-20)[300]. Toda a criação está cristificada e escatologicamente orientada. Cristo encontra-se, no princípio da história, como seu criador e, no final, como seu salvador[301]. Da mesma forma, é o epílogo do ser humano. Este não pode ser imagem de Deus, do ponto de vista cristão, sem passar pela mediação da imagem plenificada de Deus, Cristo: "nós, com a face descoberta, refletimos como num espelho a glória do Senhor, somos transformados nessa mesma imagem, cada vez mais resplandecente"... (2Cor 3,18). Já Moisés cobria o rosto resplandecente para falar com os israelitas o que Javé havia ordenado (cf. Ex 34,33-35). O rosto de Deus, agora, se torna contemplável no rosto resplandecente de Cristo. A identidade de Deus se revela em Cristo que, por sua vez, se revela em cada cristão.

O homem, criado à imagem de Deus, se perdeu através do pecado, procurando o conhecimento do bem e do mal fora da vontade divina, tornando-se velho, caduco. Em Cristo, Adão é recriado. A renovação da tipologia adâmica se dá pela acolhida plena de Cristo[302] (Cl 3,10: "vos revestistes do novo, que se renova para o conhecimento segundo a imagem de seu

---

[295] *ID*, p.78-79; conferir também MOLTMANN, Jürgen. *Deus na criação. Doutrina ecológica da criação.* Petrópolis: Vozes, 1993. p.324-325.
[296] Cf. *ID*, p.79.
[297] Cf. RAHNER, Karl. Para una teología del simbolo. *In:*_____. *Escritos de teología.* Madrid: Taurus, 1964. v. 4, p.301. Este faz uma distinção entre *vertretungussymbol* e *realsymbol*. Aquele pode ser traduzido por "símbolo vicário" o qual compreende-se como símbolo que faz presente uma realidade ausente. É uma percepcção substitutiva, extrínseca, ordinária e corrente do conceito de símbolo. Já o outro consiste na verdadeira acepcção do termo "símbolo" e pode ser traduzido por "símbolo-realidade". Para este, onde está o símbolo está a própria realidade simbolizada. O símbolo-realidade é a própria realidade presente, e não a presença de uma ausência. Assim, o Verbo é símbolo da constituição essencial de Deus. É a imagem e semelhança, por antonomásia, daquilo que Deus é (cf. *ibid*., p. 283-312.).
[298] RUBIO, *op. cit.*, p. 165.
[299] Cf. *ID*, p.79.
[300] *TC*, p.71-77 (cf. *ID*, p79.).
[301] Cf. *Id.,* Criação. *In: DCFC.* São Paulo: Paulus, 1999. p.154-155.
[302] Cf. LADARIA, *Antropología Teológica*, p.121.

Criador"). A renovação antropológica orienta-se escatologicamente pela mediação e "configuração com Cristo pela ressurreição"[303]: "Jesus Cristo transfigurará o nosso corpo humilhado, configurando-o ao seu corpo glorioso"... (Fp 3,21). O tema da imagem tem uma "projeção escatológica" mais clara em 1Cor 15,49[304]: "Assim como trouxemos a imagem do homem terrestre, assim também traremos a imagem do homem celeste". A existência cristã aponta escatologicamente para uma conformação como a imagem do Filho de Deus na ressurreição[305] (cf. Rm 8,29). Nesta, a vida será recriada, transformada, encontrando o apogeu de sua realização. A imagem de Deus, no homem, não é uma magnitude passiva, estática e cunhada uma vez por todas, mas, uma realidade processual, dinâmica e em conformação na relação interpessoal entre Cristo e o cristão[306].

Na visão paulina, Adão é uma promessa que se realiza em Jesus Cristo[307]. A reciprocidade entre o tu imanente e o tu transcendente da teologia da imagem do AT se encontra frente a frente e se vincula em Jesus Cristo[308]. Neste, a imagem de Deus encontra o ápice de sua vocação. Cristo é a imagem perfeita do ser humano. Através daquele, a humanidade é elevada à condição de divindade, ou seja, o homem participa do ser de Deus pela mediação de Jesus Cristo[309]. A encarnação revoluciona os conceitos da razão humana porque é Deus se expropria de si, gratuitamente, oferecendo-se e autocomunicando-se ao ser humano. Para que este seja imagem de Deus não é mister uma expropriação ou alienação, mas ser plenamente humano em Cristo[310]. "A imagem de Deus pela criação se torna ser em Cristo pela graça"[311]. Assim, a divinização não é um endeusamento. O homem não é capaz, a partir de suas próprias forças, de se tornar Deus. É a humanização deste que possibilitou a divinização daquele. "A esperança cristã aspira à divinização do homem" que é a consumação do humano enquanto humano[312]. A consumação não descaracteriza o humano, mas o plenifica.

---

[303] *ID*, p.79.
[304] LADARIA, *Antropología Teológica*, p.121.
[305] Uma compreensão da visão paulina sobre a ressurreição pode ser vista em: *PC,* p.151-157; *OD,* p.194-205.
[306] Cf. *ID*, p.79.
[307] Cf. *Ibid.,* p.80.
[308] Cf. *Id.,*Antropología cristiana. *Estudios Trinitarios,* Salamanca, v.22, n.1, p.415, en. / abril 1988.
[309] Cf. *Id*., *El don de Dios*. *Antropología teológica especial*. 3.ed. Santander: Sal Terrae, 1991.p.37. A partir de agora será citado como *DD.*
[310] Cf. *Id.,* Lo proprio e irrenunciable de la esperanza cristiana, *Sal Terrae,* Santander, v.75, n.11, p.805, nov. 1987.
[311] *DD*, p.38. cf. *id.,* Salvación: una existencia agraciada. *In*: DÍAZ, Carlos (Ed.). *Juan Luis Ruiz de la Peña: una fe que crea cultura.* Madrid: Caparrós, 1997. p.331.
[312] PEÑA, Lo proprio e irrenunciable de la esperanza cristiana, *Sal Terrae*, p.804-805.

Na imagem de Deus humanizada, está toda a realidade do imaginado[313]. Deus se autoreconhece em seu ícone fiel, o Cristo. Este não é a presença de uma ausência, mas a presença presente de Deus. O cristão é aquele que vai reproduzindo, em si, a imagem de Cristo, divinizando-se. É na ressurreição que esta configuração cristã alcança seu ponto alto de qualificação e realização[314]. Desta forma, a glória de Deus se torna a glória do homem por participação na glória de Cristo[315] (2Cor 3,18). Haverá um desvelamento do rosto humano. Assim, como a criação estava orientada para o sábado, o ser humano foi "criado como imagem de Deus para a glória divina"[316].

A teologia paulina da imagem articula-se da seguinte forma: "Cristo, imagem de Deus; o homem, imagem de Cristo; o homem, imagem de Deus"[317]. Cristo é imagem verdadeira da constituição do divino e do humano. Não é uma imagem plagiada ou fotocopiada do original, mas é a realidade fidedigna de um Deus que se autocomunica exteriormente. A visão paulina da categoria "imagem" é uma triangulação: teologia-antropologia-cristologia. À luz do horizonte cristológico, a figura protológica de Adão não tem fim em si mesmo, mas é um meio que aponta para o teleológico ou escatológico, Cristo[318]. É a partir do escatológico que se compreende o protológico. Na medida em que este se abre para aquele, "o início alcança a si mesmo no fim"[319]. O protológico e o escatológico se co-implicam internamente entre si.

Uma existência autenticamente cristã é aquela que passa da condição adâmica para a crística. É fazer a transição de uma dimensão humana obsoleta, frágil, efêmera e portadora dos estigmas do pecado e da morte, para uma humanamente renovada, restaurada, vitalizada[320]. Cristo é a fonte e a recriação da vida (cf. 2Cor 5,17; Gl 6,15). Na perspectiva paulina, é impossível uma realização humana à margem da conformação com Cristo. Assim como para o AT não era possível viver fora da comunhão com Deus, para Paulo, é impossível viver, plenamente, sem assumir uma identificação e modelamento com Cristo[321]. "Chegar a ser imagem do homem celeste não é algo marginal à nossa condição humana, mas uma

[313] Cf. *ID*, p.80.
[314] Cf. *Ibid*.; *id*., Graça. *In: DCFC*. São Paulo: Paulus, 1999. p.324.
[315] BARTH, *op. cit.*, p.217 (cf. *ID*, p.80.).
[316] MOLTMANN, *op. cit.*, p.328.
[317] Cf. *ID,* p.80; *DD*, p.355.
[318] Cf. *ID*, p.80-81.
[319] RAHNER, Karl. Fundamentação geral da protologia e da antropologia teológica. *In:* FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. *MS.* Petrópolis: Vozes, 1972. v. II/2, p.17.
[320] Cf. *ID*, p.81.
[321] Cf. *Ibid.*

determinação definitiva de tal condição"[322]. Esta vida consumada é "ser com Cristo"(Fp 1,23; etc.), "forma de existência definitiva"[323].

2.3. Conclusão

A versão antropológica neotestamentária, que por sua vez está em conformidade com a veterotestamentária, reafirma a unidade e inteireza do ser humano[324] diante de um contexto influenciado pelo pensamento grego. A conservação do esquema antropológico bíblico, frente à uma compreensão ontológico-dualista que concebe o homem como um composto de corpo e alma, protege duas verdades fundantes da fé cristã: encarnação e ressurreição[325]. Uma helenização da fé cristã tornaria inviável estas verdades devido à visão hostilizada da corporeidade. Na encarnação, o ser humano todo é assumido e, na ressurreição, o ser humano todo é consumado de modo que a identidade e a biografia humanas permanecem na eternidade de forma transformada. Por isso, Paulo insiste no caráter corpóreo da salvação. A esperança cristã funda-se, "não em algo, mas em Alguém, Cristo"[326], fundamento, norma e meta daquilo que constitui o homem[327].

No horizonte cristão, a antropologia orienta-se e realiza-se na cristologia. Para o NT, o ser humano é definido, não a partir de uma conceituação filosófica nem adâmica, mas à luz do mistério de Cristo, imagem realizada da constituição humana e divina. Deus se auto-exterioriza ao mundo em sua imagem verdadeira. O criador quis não apenas criar um mundo distinto de sua realidade substancial, mas fazer-se criatura[328]. A encarnação desmonta a ontocracia da metafísica grega para a qual a realidade dividia-se entre dois pavimentos incomunicáveis: superior (divino) e inferior (humano)[329]. Em Jesus, o humano e o divino se encontram. O verbo encarnado revela o "desígnio misterioso com o qual Deus criou o homem: o que é imagem de Deus foi posto na existência para participar do próprio ser de

---

[322] LADARIA, *Introdução à antropologia teológica*, p.52.
[323] *PC*, p.205.
[324] Segundo Ladaria, esta afirmação fundamental é indiscutível, mas falta uma posição mais matizada de Ruiz de la Peña: "quando se fala em algumas ocasiões, de 'almas' ou 'espíritos', ainda que não haja uma contraposição com o corpo, para referir-se aos mortos?" (*ID*, recenseado por: LADARIA, Luis F.,*Gregorianum*, Roma, v.70, n.2, p. 353-354, 1989. Aqui,p.354.).
[325] Cf. *ID*, p.82-83.
[326] *Id.*, Lo proprio e irrenunciable de la esperanza cristiana, *Sal Terrae*, p.806.
[327] Cf. RAHNER, *in:MS*, p.16.
[328] PEÑA, Juan Luis Ruiz de la. Criação. *In: DCFC.* São Paulo: Paulus, 1999. p.158-159.
[329] *Id.,* Contenidos fundamentales de la salvación cristiana. *Sal Terrae*, Santander, v.69, n.814, p.204, mar. 1981.

Deus"[330]. O *telos* humano é a divinização, ser em Cristo. Se a cristologia é a imagem, por antonomásia, da teologia, logo a antropologia, por participação naquela, é a imagem desta. Em Cristo, Deus diz a palavra definitiva e que define o que é o humano[331].

A comunicação de vida, da parte de Deus, ao homem não se restringe a um ato pontual de conceder a existência, mas também de acompanhá-lo até a consumação final[332]. Na criação, Deus "imprime" sua imagem no ser humano, homem e mulher, que é obscurecida pelo pecado, restaurada em Cristo e consumada na ressurreição. A imagem de Deus é um registro divino no ser humano que o acompanha em vários momentos da vida, até sua plenitude existencial. Muitos autores, ao longo da história da teologia, influenciados por correntes filosóficas, viram a imagem de Deus no corpo ou na alma do ser humano, como veremos a seguir.

[330] *DD*, p.20.
[331] Cf. *ID*, p.83.
[332] Cf. *Ibid.,*p.84.

PARTE II – Abordagem histórico-constitutiva

A imagem de Deus sofrerá oscilações na trajetória da história da teologia, quanto à localização (corpo, alma ou na unidade corpo-alma) e "identificação" espiritual (Verbo encarnado, *Logos* eterno ou trindade). Para a fé cristã, a imagem de Deus está impressa na unidade corpóreo-anímica do ser humano. O corpo sinaliza para a horizontalidade e a alma para a verticalidade. Estas duas dimensões estão reciprocamente referidas e constituem a totalidade e a unidade do ser humano.

Capítulo 3 – O tema da imagem de Deus na história da teologia[333]: a imagem se localiza no corpo, na alma ou na totalidade humana?

A antropologia bíblica apresenta o homem como aquele que tem uma centralidade criacional devido à sua condição de imagem de Deus. Esta especificidade antropológica faz do homem, sob a concessão de Deus, pastor da criação. Cristo, imagem verdadeira, homem perfeito, revela ao homem seu fim, sua vocação, sua origem. Cristo é a imagem do que o homem é chamado a ser. É em Cristo que o homem se reconhece imagem de Deus. Sua condição de criatura se encontra com seu destino salvífico.

A concepção bíblica da imagem de Deus, durante o curso da história da teologia, não terá uma unidade conceitual. Haverá oscilação quanto à localização (corpo, alma ou na unidade corpo-alma?), "identificação" espiritual (o homem é imagem do Verbo encarnado, do *Logos* eterno ou da trindade?). Estas oscilações propiciarão um afastamento da visão bíblica da imagem de Deus? O contexto antropológico influencia na percepção da imagem? A imagem e a semelhança passarão por momentos de identificação e distinção.

No curso da história da teologia, o tema da imagem de Deus na patrística, influenciada, pela perspectiva paulina, terá uma ênfase cristológica, enquanto que, com Agostinho, haverá uma guinada e o enfoque será trinitário. A visão agostiniana determinará a teologia da imagem escolástica. Já o Vaticano II retomará a dimensão bíblica da imagem de Deus.

[333] Ruiz de la Peña não trabalha, propriamente, o tema da imagem de Deus ao longo da história da teologia. Mas, têm alguns matizes da presença desta perspectiva em sua abordagem histórica da questão corpo-alma. Por isto, foi necessário recorrer a outros autores, inclusive indicados pelo teólogo espanhol como A.G.Hamman, para fundamentar este capítulo.

3.1. A Patrística

As perspectivas de Irineu e de Tertuliano e a escola de Alexandria, à luz da aliança entre cristologia e antropologia, veêm o tema da "imagem de Deus" a partir de traços cristológicos, embora com matizes diferentes. Irineu e Tertuliano percebem a imagem de Deus no corpo e enfatizam o Verbo encarnado. A escola de Alexandria concebe a imagem de Deus na alma e enfatiza o *Logos* eterno. Já Agostinho, distanciando da perspectiva cristológica, concebe a alma como imagem da trindade.

3.1.1. Irineu e Tertuliano

Irineu e Tertuliano[334] fazem uma união dos dois relatos da criação (o homem modelado do barro foi feito à imagem de Deus) em sintonia com os registros cristológicos paulinos[335]. A antropologia ireniana-tertuliana acentua a corporalidade humana, na qual a imagem de Deus está impressa, num ambiente gnóstico[336].

Irineu[337], bispo de Lião, adota o ponto de vista escatológico da antropologia paulina e, em oposição aos gnósticos que acentuam a dimensão espiritual do homem, insiste em sua dimensão terrena e horizontal[338]. O bispo de Lião edifica sua antropologia sobre o corpo[339], que é "carne saída da carne de Adão"[340]. Sua visão antropológica, marcadamente cristológica, é extraída a partir de uma fusão entre as duas narrativas da criação[341]. O ser humano é criado à imagem de Deus (cf. Gn 1,26) em vista do Verbo encarnado[342]. Este, como a imagem por

---

[334] *ID*, p.96-97; cf. também SESBOÜÉ, Bernard (Dir.). *História dos dogmas.O homem e sua salvação: séc. V-XVII.* São Paulo: Loyola, 2003. tomo 2, p.91-96; GRAMONT, Jérôme de. Antropologia. *In: DCT.* São Paulo: Paulinas / Loyola, 2004. p.150-151.
[335] Cf. LADARIA, Luis F.. *Introdução à antropologia teológica*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1998. p.54; GRAMONT, Antropologia, *in: DCT*, p.150.
[336] Esta concepção ireniana-tertuliana sintoniza-se com a tradição anterior dos padres apostólicos (Clemente de Roma, Inácio de Antioquia) e apologistas (Justino, *De resurrectione*). Para uma compreensão destas duas "correntes": SESBOÜÉ, *op. cit.*, p. 87-91.
[337] ORBE, Antonio, *Antropología de San Ireneo.* Madrid: Catolica, 1969; HAMMAN, A.G.. *L'homme image de Dieu.* Paris: Desclée, 1983. p.49-76; LADARIA, Luis F.. *Antropología Teológica.* Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1983. p.100-101.123-125; SESBOÜÉ, *op. cit*., p.91-93.
[338] Cf. GRAMONT, Antropologia, *in: DCT*, p.150.
[339] Cf. LADARIA, *Antropología Teológica,* p.100 (cf. *ID*,p.96); SESBOÜÉ, *op. cit.*, p.91.
[340] GRAMONT, Antropologia, *in: DCT*, p.150.
[341] Cf. *ID*, p.96.
[342] Cf. *Ibid.*

antonomásia de Deus, é o modelo segundo o qual se criou o homem. Se o homem é feito à imagem de Deus, da qual o Filho é a imagem perfeita, logo, o homem é "imagem da imagem de Deus"[343]. O homem, como imagem de Deus, encontra seu clímax quando o Filho é glorificado, levando a cabo Gn 1,26.

O bispo de Lião contempla Adão com olhos cristológicos. Sua antropologia se insere em um contexto econômico e de recapitulação em Cristo[344]. O homem é definido e se encontra imerso no desígnio salvífico de Deus[345]. Assim como Adão foi plasmado da terra virgem, Cristo recapitulando-o, se encarnou na virgem Maria. Em Adão, tipo daquele que há de vir, encontra-se esboçada uma futura "economia" da humanidade da qual Cristo se revestiu[346]. À luz de Cristo, Adão não tem fim em si mesmo. Este foi feito tendo como protótipo aquele. O barro do qual se modelou o homem pelas duas mãos do Pai, o Espírito e o Verbo, tinha uma mistura divina[347]. Deus plasma no homem o que contempla em si mesmo.

Irineu conhecia a antropologia dualista, mas não a utilizou como suporte de sua compreensão teológica[348], preferindo se apoiar na antropologia bíblica. Sua ênfase sobre o corpo fará com que veja no homem carnal, animado pelo sopro do Espírito, a imagem de Deus[349]. Esta se encontra plasmada no corpo e não na alma. Isto supõe um olhar otimista para a condição humana e a humanidade de Jesus, em um cenário gnóstico que possui uma ótica hostil da natureza humana. Este otimismo antropológico não significa que o homem, por si mesmo, chegue à divinização, à salvação. A vida do ser humano é um dom que pode chegar a ser, por graça, o que Deus é por natureza, divino[350].

A antropologia ireniana é marcada pela distinção entre imagem e semelhança. A primeira tem um caráter "estático"[351], "inassimilável"[352], acabado, plasmado, que compõe a constituição antropológica. Não é uma dimensão a ser desenvolvida, construída, mas é um dom de Deus, dado, uma vez por todas, a fim de que o homem "se assemelhe cada vez mais a

[343] ORBE, *op. cit*., p.107-117. Aqui p.107.
[344] Cf. HAMMAN, *op. cit.*, p.71.
[345] Cf. SESBOÜÉ, *op. cit.*, p.91.
[346] Cf. *Ibid.,* p.92-93.
[347] Cf. *Ibid.,* p.93; SEIBEL, Wolfgang. O homem como imagem de Deus. *In*: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. *MS*. Petrópolis: Vozes, 1973. v.II/3, p.234.
[348] Cf. LADARIA, *Antropología Teológica*, p.100.
[349] Cf. ID, p.96; ver também: LADARIA, *Antropologia Teológica*, p.101; GRAMONT, Antropologia, *in: DCT*, p.150-151.
[350] *DD*, p.268.
[351] SESBOÜÉ, *op. cit.*, p.93.
[352] HAMMAN, *op. cit.*, p.66.

Deus"[353]. A semelhança tem um caráter "dinâmico", ativo, "assimilável", "progressivo", sujeito ao desenvolvimento[354]. Pela ação do Espírito, o homem vai progressivamente se assemelhando a Deus. A semelhança é uma realidade em construção. O pecado fez com que o homem desconfigurasse sua semelhança e rompesse sua comunhão com Deus, introduzindo a morte no gênero humano[355]. O pecado dilui a semelhança do ser humano com Deus[356]. Contudo, em Cristo, a imagem ofuscada e a semelhança diluída pelo pecado são reconstituídas[357]. Pela encarnação, o homem participa efetivamente da condição de imagem e semelhança de Deus, atingindo seu apogeu na ressurreição de Cristo.

Tertuliano[358] segue a mesma linha de Irineu. Sua antropologia contempla a unidade do ser humano, focalizando-o em sua dimensão corporal, carnal. O homem modelado do barro (cf. Gn 2,7) é carne, corpo vitalizado pelo sopro da vida[359]. Para Tertuliano, o ser humano é, essencialmente, corporalidade[360] animada pelo hálito divino[361]. "A alma não é um princípio autônomo", mas, vitalizador do corpo[362]. Não existe uma relação de subordinação entre o corpo (*proprietas generalis*) e a alma (*partitio specialis*), mas, de comunhão, de unidade[363]. O ser humano é um todo de corpo e alma. O acento na dimensão carnal da unidade humana fará com que Tertuliano veja na "carne o eixo da salvação (*De carnis resurrectione*, 8)"[364].

O corpo é a ponte que une os dois Adões: o primeiro (Adão) e o segundo (Cristo)[365]. O corpo adâmico, obsoleto, se transformará em corpo espiritual pela ressurreição de Cristo. Este é o Adão verdadeiro, "ômega", que esclarece, ilumina e realiza o Adão "alfa", primeiro[366]. Segundo Tertuliano, quando Deus "modelava o barro, pensava em Cristo, o homem futuro (*De carnis resurrectione*, 6)"[367]O presente de Adão é compreendido a partir do futuro de Cristo. No corpo contingente de Adão, exposto às vicissitudes da vida, estava latente aquele que futuramente iria assumi-lo e levá-lo à consumação. A ênfase de Tertuliano sobre a

[353] LADARIA, *Antropologia Teológica*, p.124.
[354] HAMMAN, *op. cit.*, p. 68.
[355] Cf. GRAMONT, Antropologia, *in: DCT*, p.151.
[356] Cf. SESBOÜÉ, *op. cit.*, p.93.
[357] "É um erro afirmar que a diferença que se estabeleça entre a imagem e semelhança corresponde a que se dá o 'natural' e o 'sobrenatural'" (LADARIA, *Antropologia Teológica*, p. 125.).
[358] SESBOÜÉ, *op. cit.*, p.93-95; HAMMAN, *op. cit.*, p.77-102.
[359] Cf. SESBOÜÉ,*op. cit*., p.94.
[360] Cf. HAMMAN, *op. cit*., p.90; LADARIA, *Antropología Teológica*, p.102.
[361] Cf. SESBOÜÉ, *op. cit.*, p.94.
[362] HAMMAN, *op. cit.*, p.90.
[363] Cf. *ID*, p.97.
[364] *Ibid.,* p.96.
[365] Cf. LADARIA, *Antropología Teológica*, p. 102; SESBOÜÉ, *op. cit.,* p.94.
[366] HAMMAN, *op. cit.,* p. 94-102. Aqui p.94.
[367] *ID*, p.96.

corporalidade e a ressurreição da carne possui um pano de fundo apologético, visto que a gnose "não acredita na redenção da matéria humana"[368].

Também, para Tertuliano, o homem, imagem e semelhança de Deus, foi feito pelas duas mãos divinas: o Filho e o Espírito. Tertuliano enxerga, na imagem, o Filho, a dimensão corporal, visível; e, na semelhança, a ação e a dinamicidade do Espírito[369]. "Imagem e semelhança se referem respectivamente ao Filho que virá na carne e ao Espírito que opera a obra da santificação"[370]. São vestígios de uma percepção trinitária do ser humano. O teólogo de Cartago também faz uma distinção entre imagem e semelhança de modo análogo a Irineu[371]. A imagem se refere à dimensão "inassimilável" e a semelhança à "assimilável"[372]. A semelhança, perdida pelo pecado, é restituída através do batismo com o dom do Espírito[373]. Distinguir não significa fazer uma cirurgia, porque o binômio imagem-semelhança aponta para a "mesma economia", "vocação" e "aliança"[374]. O homem na sua totalidade é imagem e semelhança de Deus.

Na concepção da abordagem ireniana-tertuliana, há uma forte ligação entre antropologia e cristologia. Não se pode definir o homem, ignorando sua referência a Cristo. O ser humano, "enquanto corpo-carne", é compreendido como imagem de Deus a partir da imagem por excelência, Cristo[375]. Existe uma valorização da dimensão imanente, material, horizontal, corporal da vida e da humanidade de Jesus. A perspectiva ireniana-tertuliana segue a tradição bíblica, destoando do pensamento gnóstico vigente A percepção da imagem de Deus, na corporalidade humana presente na abordagem ireniana-tertuliana, não será levada adiante pela escola alexandrina que a verá na alma.

3.1.2. Escola de Alexandria

A escola de Alexandria, cujos principais representantes são Clemente de Alexandria e Orígenes, influenciada por Filon[376], concebe como sede da imagem de Deus a dimensão mais

[368] LADARIA, *Antropología Teológica*, p. 102-103.
[369] Cf. HAMMAN, *op. cit*., p.88.
[370] *Ibid*.
[371] Cf. SESBOÜÉ, *op. cit.*, p.95.
[372] HAMMAN, *op. cit.*, p.79.
[373] Cf. SESBOÜÉ, *op. cit.*, p.95.
[374] HAMMAN, *op. cit.*, p. 79-80.
[375] *ID,* p.97; cf. também SESBOÜÉ, *op. cit.,* p.95.
[376] Filon é o primeiro a tematizar sobre "a semelhança do homem com Deus transmitida pelo Logos invisível (como *eikon*)". O que define o homem e o faz semelhante a Deus, pela mediação do Logos, para Filon, é "a alma

nobre do ser humano, sua alma superior (*nous*)[377]. Em continuidade com a abordagem ireniana-tertuliana, os alexandrinos conservam os traços cristológicos do tema da imagem, todavia não referentes ao Verbo encarnado como aqueles, mas em relação ao *Logos* eterno. O ser humano é imagem do *Logos* eterno que é imagem de Deus. Há uma influência filosófica na definição do homem como imagem de Deus.

Clemente de Alexandria[378] faz uma junção entre o ponto de vista bíblico e filosófico do homem[379]. Há uma influência platônica em sua percepção antropológica[380]. Na ótica de Clemente alexandrino, a nobreza e a dignidade do homem estão na alma. O corpo, proveniente da terra (cf. Gn 2,7), é irracional, perecível, corruptível, lançado às adversidades espaço-temporais, cujo fim encontra-se com seu início, a terra. Não se registra um olhar pejorativo ou maléfico para o corpo, pois é obra do criador[381]. Contudo, o mesmo olhar otimista direcionado para a alma, não contempla o corpo. Aquela é o aspecto mais excelso e "específico" do composto humano[382]. "A alma é reconhecida como a melhor parte do homem e o corpo como a menos boa, mas nem a alma é boa por natureza nem o corpo é mau por natureza"[383]. Apesar de haver um desnível axiológico, em Clemente alexandrino, o corpo e a alma convivem pacificamente[384].

A alma, enquanto a dimensão que caracteriza, qualifica e define o homem, tem uma parte "inferior, animal"[385], irracional e uma parte superior, racional, espiritual[386]. Esta última, capaz de dominar aquela e conhecer a Deus, constitui verdadeiramente o homem[387]. É a dimensão *nous* da alma que "Clemente parece identificar com o sopro divino de Gn 2,7"[388]. Este sopro não se identifica com o Espírito Santo.

---

espiritual" (FIORENZA, Francis P.; METZ, Johann B.. O homem como união de corpo e alma. *In*: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. *MS*. Petrópolis: Vozes, 1973. v.II/3, p.37.). Para se ter uma compreensão do pensamento de Filon: HAMMAN, *op. cit.*, p. 106-113.

377 Cf. *ID,* p.97; ver também LADARIA, *Introdução à antropologia teológica,* p. 53.
378 HAMMAN, *op. cit.*, p.113-126; SESBOÜÉ, *op. cit.*, p. 96-98.
379 Cf. SESBOÜÉ, *op. cit.*, p.96.
380 Cf. LADARIA, *Antropología Teológica,* p.103.
381 Cf. *ID*, p.98; ver também SESBOÜÉ, *op. cit.*, p.96.
382 *ID*, p.97.
383 LADARIA, *Antropología Teológica*, p.103, nota 44.
384 Cf. SESBOÜÉ, *op. cit.*, p. 96.
385 FIORENZA-METZ*, in: MS*, p.47.
386 Cf. SESBOÜÉ, *op. cit.*, p.97.
387 Cf. *Ibid*.
388 *Ibid*.

A constituição antropológica de Clemente é determinante para a percepção da imagem de Deus. Esta se localiza na alma racional (*nous*), parte suprema do homem[389]. O corpo é excluído da condição de imagem de Deus[390]. Não é possível que uma realidade mortal seja semelhante a algo imortal. Somente a alma, dimensão imortal do homem, pode ser imagem de Deus, que é imortal. Assim, o homem é imagem de Deus, não pela mediação do Verbo encarnado, corporalizado, mas do *Logos* eterno[391]. Este é a "autentica imagem de Deus", de quem o ser humano é imagem[392]. "O homem não é, a rigor, a 'imagem', mas foi criado 'segundo a imagem', que é o *Logos* eterno de Deus"[393]. Ou seja, o homem é imagem porque foi criado pela mediação do *Logos*, a imagem antonomástica.

A relação entre os termos "imagem" e "semelhança" é "um dos pontos mais confusos e controvertidos do pensamento de Clemente"[394]. Segundo Hamman, em *Protéptico* e *Pedagogo*, Clemente distingue ambos os termos: a semelhança situa-se no patamar moral, da imitação do Verbo encarnado. A imagem está impressa no homem por ser criado pela mediação do *Logos* eterno[395]. "Vós todos sois imagens, mas nem todas semelhantes, eu quero vos corrigir de acordo com o modelo, a fim de que vos torneis também semelhantes a mim"[396]. O único homem que é imagem perfeita e semelhança absoluta de seu Pai é o Verbo encarnado. Os demais podem ser semelhantes a este pela imitação. Já em *Stromata*[397], para Hamman, Clemente tende a identificar imagem e semelhança, percebendo uma relação sinonímica entre estes termos.

A influência platônica, presente em Clemente de Alexandria, é radicalizada, margeando à "heterodoxia"[398], em Orígenes[399]. O colorido helenizante que este introduz na fé

---

[389] Cf. *ID*, p.97; ver também GRAMONT, Antropologia, *in: DCT,* p.151; HAMMAN, *op. cit.*, p.121; LADARIA, *Introdução à antropologia teológica,* p.53; SESBOÜÉ, *op. cit.*, p.98.
[390] Cf. *ID*, p.97; ver também SESBOÜÉ, *op. cit.,* p. 98; HAMMAN, *op. cit.* p.121.
[391] Cf. HAMMAN, *op. cit.*, p.121.
[392] *ID*, p.97.
[393] LADARIA, *Introdução à antropologia teológica*, p.53.
[394] HAMMAN, *op. cit.*, p.122. Segundo este, Clemente "chega a confundir como distinguir os dois termos" (*ibid*). A confusão na distinção dos termos por Clemente de Alexandria contrasta com a clareza de Irineu e Tertuliano.
[395] Hamman faz uma análise das duas obras citadas de Clemente alexandrino em: *op. cit.*, p.114-116.
[396] Este texto de Clemente alexandrino (*Protéptico*) é citado por Hamman (*op. cit.*, p.115) e Ladaria (*Antropología Teológica*, p.98). Este último o faz para confirmar a tese de que em Clemente existe uma distinção entre imagem e semelhança.
[397] Hamman faz uma análise desta obra clementina em: *op. cit.*, p.116-120.
[398] *ID*, p.98.
[399] SESBOÜÉ, *op. cit.*, p.98-100; CROUZEL, Henri. *Théologie de l'image de Deiu chez Origène*. Paris: Montaigne, 1956. 282p (cf. *ID*, p.98.).

cristã chega a "extremos inegociáveis"[400]. Da mesma forma que Clemente, Orígenes enxerga a magnitude do homem em sua alma, na qual se fotografa a imagem de Deus. O homem é feito à imagem de Deus pela mediação do *Logos* invisível[401].

Na concepção origeneana, as almas foram criadas por Deus antes da criação do mundo. Aquelas preexistiam à realidade sensível e, como criaturas racionais, possuíam uma estrutura tricotômica: "espírito", "inteligência" (*nous*) e "corpo". O primeiro caracteriza-se pela "participação do homem na vida divina". O *nous* é a sede da liberdade. O "corpo", considerado aparente, "etéreo", "resplandecente", diferentemente do corpo terrestre, sinaliza para a criaturidade da alma[402]. As criaturas racionais (almas) que fizeram "mau uso da liberdade"[403] caíram do lugar em que se encontravam para o mundo sensível, materializando-se em corpos[404]. A "encarnação" seria uma espécie de castigo para as almas libertinas se purificarem. A salvação consistirá "na libertação do corpo e o retorno ao estado de desencarnação"[405]. A relevância, dada ao corpo e a ressurreição da carne, por Irineu e Tertuliano, não é percebida entre os alexandrinos. Contudo, a proeminência conferida à alma não é acompanhada de um olhar repudiante para o corpo. Este não é mau em si mesmo visto que foi criado por Deus. "A natureza do corpo não é impura; enquanto natureza corpórea, não tem em si o princípio gerador da impureza, que é a maldade (*Contra Celso*,3,42)"[406]. Entre os alexandrinos, o corpo, em relação à alma, é infravalorizado.

O autêntico homem criado à imagem de Deus é o de Gn 1,26, e não o plasmado do barro e corporalizado de Gn2,7[407]. No homem, o corpo não participa da condição de imagem de Deus, mas, apenas, seu aspecto imaterial, a alma. Em Gn 1,26, o que é feito à imagem de Deus é o "nosso homem interior, invisível, incorpóreo, incorruptível e imortal"[408]. Deus é incorpóreo e não pode criar algo corpóreo à sua imagem. As qualidades divinas estão presentes na imagem de Deus. Isto é, a alma, sede da imagem de Deus, possui os mesmos atributos de Deus. Logo, o homem, que é propriamente a alma, é portador dos atributos divinos.

---

[400] LADARIA, *Antropología Teológica*, p.103.
[401] Cf. CROUZEL, *op. cit.*, p.147-179. Aqui p.147; SEIBEL, *in: MS*, p.233.
[402] SESBOÜÉ, *op. cit.*, p.98-99.
[403] *ID*, p.98.
[404] Cf. LADARIA, *Antropología Teológica*, p.103.
[405] *ID*, p. 98; cf. também FIORENZA-METZ, *in: MS*, p. 47.
[406] *ID*, p.98.
[407] Cf. *ID*, p.98; ver também LADARIA, *Introdução à antropologia teológica*, p. 53; GRAMONT, Antropologia, *in: DCT*, p.151.
[408] ORIGÈNE. *Homélies sur la Genèse*. Paris: cerf, 1943. p.80.

Para Orígenes, a rigor, somente o Filho é imagem de Deus. O Filho é consubstancial e possuidor dos mesmos atributos divinos do Pai. Cristo é a imagem e semelhança daquilo que constitui a essência de Deus. O ser humano é imagem de Deus por participação na imagem do *Logos* eterno[409]. Criou-se o homem semelhante à imagem do *Logos* e não, segundo a semelhança de Deus. O homem é imagem e não semelhança de Deus[410]. Esta última se adquire pela imitação do Verbo encarnado, rosto visível de Deus. É "imitando a imagem se adquire sua semelhança"[411]. A imitação supõe a contemplação do arquétipo, que é a transformante. A semelhança se dará de forma plena na consumação[412].

Orígenes faz uma passagem, iniciada por Irineu e Clemente alexandrino, do plano antropológico para o trinitário, em relação à imagem. O Pai cria o homem, que se torna imagem de Deus através do Filho, chegando à semelhança pela ação do Espírito[413]. Esta concepção trinitária da imagem de Deus será desenvolvida por Agostinho que a verá na alma humana.

3.1.3. Santo Agostinho

Santo Agostinho[414], influenciado pela filosofia platônica, concebe o homem como uma composição de corpo e alma. Esta é a parte augusta do homem e "lugar" no qual se encontrará registrada a imagem de Deus que será vista a partir da unidade e da trindade das pessoas divinas. Com Agostinho tem-se a passagem de uma perspectiva cristológica para uma perspectiva trinitária da imagem de Deus[415].

O bispo de Hipona não define o homem a partir de uma parte, corpo ou alma, mas como um composto de corpo e alma. Estas duas realidades são distintas, mas necessárias para

[409] Cf. CROUZEL, *op. cit.*, p.147.
[410] Cf. ORIGÈNE, *op. cit.*, p.82.
[411] HAMMAN, *op. cit.*, p. 145.
[412] Cf. SESBOÜÉ, *op. cit.*, p.100.
[413] Cf. HAMMAN, *op. cit.*, p.149-150.
[414] *Ibid*., p.238-277; SESBOÜÉ, *op. cit.*, p.103-107; MOLTMANN, Jürgen. *Deus na criação. Doutrina ecológica da criação*. Petrópolis: Vozes, 1993. p.338-340; BRAVO, Bernardo. *Angustia y gozo en el hombre: aportación al estudio de la antropología agustiniana*. Madrid: Razón y fe, 1957.
[415] Cf. GRAMONT, Antropologia, *in: DCT*, p.152.

a constituição do homem[416]. "O corpo é a parte inferior e a alma superior" do composto humano[417]. A nobreza do homem se encontra na alma, sua melhor parte, sede da racionalidade e da imagem de Deus[418]. É através da alma que o homem se mostra superior e se diferencia dos animais. A alma não é preexistente nem divina, mas criada como o corpo[419]. Este é feito de uma matéria preexistente e aquela criada do nada[420]. "Assim como Deus domina o mundo, a alma domina o corpo"[421]. O senhorio que Deus exerce sobre o mundo, que o senhor feudal exerce sobre os seus súbitos, é transplantado para a relação corpo-alma. Esta domina e exerce um senhorio sobre aquele. Existe uma relação hierárquica entre o corpo e a alma. Aquele é instrumento e servo nas mãos desta. O corpo é uma realidade espaço-temporal que está a serviço da alma racional, parte análoga a Deus. A alma é a bússola que orienta o corpo. Embora este seja a parte infra-humana, não se percebe, em Agostinho, um olhar desdenhoso e negativista para o mesmo porque foi criado por Deus[422]. O corpo é um bem, que a alma racional administra e que fará parte da visão beatífica de Deus[423], quer dizer, é um componente que também ressuscitará.

O homem, particularmente a alma racional, parte mais digna do composto humano, é imagem do Deus uno e trino[424]. Em Agostinho, a imagem não se identifica com uma pessoa divina da trindade, mas com a tri-unidade das pessoas. A alma racional é imagem de Deus pela capacidade de amá-lo e conhecê-lo[425]. Como imagem, o homem está naturalmente orientado para Deus. "É capaz e pode participar do ser de Deus"[426]. O homem criado à imagem de Deus, por sua alma racional, é chamado a viver divinamente. O ser imagem é dom de Deus e não uma conquista pessoal, racional, embora o bispo de Hipona admita que a imagem se localiza na parte racional do homem, isto é, na alma. A condição de imagem não é temporária, perecível, mas indelével, indestrutível, imortal. A imagem possui um caráter ontológico[427]. O pecado de Adão não deletou a imagem, mas a distorceu. É Cristo quem a

[416] Cf. HAMMAN, *op. cit.*, p.258.
[417] AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. São Paulo: Das Américas, 1964. v.2, XIII, 24,2, p.231.
[418] Cf. MOLTMANN, *op. cit.*, p.338.
[419] Cf. SESBOÜÉ, *op. cit.*, p.102. Agostinho posiciona-se contrário à doutrina platônica da preexistência das almas (cf. *ID*, p.99.).
[420] Cf. HAMMAN, *op. cit.*, p.258.
[421] MOLTMANN, *op. cit.*, p.338.
[422] Cf. HAMMAN, *op. cit.*, p.259; SESBOÜÉ, *op. cit.*, p.104.
[423] AGOSTINHO. *A Trindade*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1995, XIII,9,12, p.412.
[424] Cf. SEIBEL, *in: MS*, p.234; LADARIA, *Introdução à antropologia teológica,* p.55; HAMMAN, *op. cit.*, p.276.
[425] Cf. BRAVO, *op. cit.*, p.163.
[426] AGOSTINHO, *A Trindade*, XIV,8,11, p.453.
[427] Cf. HAMMAN, *op. cit.*, p.252; BRAVO, *op. cit.*, p.142.

reconstitui. A imagem impressa na criação do homem é atualizada e renovada pela graça[428]. Agostinho admite que a alma racional, como imagem da trindade, é "imperfeita, contudo imagem"[429]. A imagem chegará à sua plenitude na visão beatífica.

Agostinho analisa trinitariamente a alma racional. Esta possui três faculdades: inteligência, conhecimento, amor (*mens, notitia, amor*) as quais remetem, trinitaria e respectivamente, ao Pai, ao Filho e ao Espírito[430]. As três faculdades formam uma unidade. Cada faculdade tem sua identidade e uma remete à outra. Não existe uma hierarquia ou concorrência entre as mesmas, mas uma unidade, igualdade, comunhão e abertura. São três faculdades que se fundem numa substância sem perder a identidade e abertas à alteridade. O que sucede com a trindade das pessoas divinas sucede analogamente com a trindade das faculdades da alma. Agostinho descobriu uma segunda tríade na alma racional: memória, inteligência, vontade (*memoria*, *intelligentia*, *voluntas*) as quais remetem ao Pai, ao Filho e ao Espírito[431]. Estas faculdades são "iguais entre si e referidas umas às outras"[432]. A memória (relacionada com o Pai) é o conhecimento implícito que a alma tem de si mesma. Para tornar este conhecimento pleno e explícito, é necessário formulá-lo e expressá-lo em palavra (o Filho), que constitui a inteligência. Desta vem a vontade (o Espírito) de se conhecer e se amar[433]. Com estas duas tríades, Agostinho elabora uma teoria "psicológica" da trindade.

A imagem de Deus, sediada na alma racional, busca a contemplação do eterno[434], quando sua imperfeição chegará à perfeição. Por isto, a imagem de Deus, na alma racional, não está relacionada com o autoconhecimento desta última, mas com sua capacidade de conhecer, buscar e amar a Deus. "A trindade da alma não é imagem de Deus pelo fato de lembrar-se de si, entender-se e amar-se a si mesma, mas, sim, porque pode também recordar, entender e amar a seu Criador".[435] O homem é imagem de Deus porque é capaz de conhecê-lo.

---

[428] Cf. HAMMAN, *op. cit.*, p.253.
[429] AGOSTINHO, *A Trindade*, IX,2,2, p.287.
[430] Cf. *Ibid*., IX,4-5. Segundo Hamman, esta compreensão trinitária da alma é uma "estrutura habitual" (*op. cit.*, p.260.).
[431] Cf. *Ibid*., X,11-12. Para Hamman, esta estrutura trinitária da alma é "atual" (*op. cit.*, p.260.).
[432] SESBOÜÉ, *op. cit.*, p.106.
[433] Cf. GRAMONT, Antropologia, *in: DCT*, p.152.
[434] Cf. AGOSTINHO, *A Trindade*, XII,4,4, p.368.
[435] *Ibid*, XIV, 12,15.

A antropologia agostiniana influenciará o Ocidente. Sua concepção ontológica, racional e trinitária da imagem de Deus será determinante para a teologia escolástica da imagem.

3.2. A Escolástica

A teologia escolástica, influenciada por Agostinho, tem uma ótica metafísica, racional, trinitária para a imagem de Deus. O ser humano por sua alma é imagem da trindade. O corpo porta alguns matizes da imagem, embora não seja o lugar da mesma. Como imagem de Deus, o homem traz dentro de si a capacidade de amar e conhecer a Deus. O homem é um ser metafísico, capaz de Deus. A escolástica retoma o tema da distinção entre imagem e semelhança, presente na patrística. O acento cristológico que desempenhou um papel importante em Irineu, Tertuliano e na escola de Alexandria, secundário em Agostinho, praticamente desaparece com a escolástica. A teologia escolástica da imagem baseia-se, não em uma pessoa divina da trindade, mas na trindade toda.

Anselmo de Cantorbery (1033-1109) salienta que o homem é a criatura na qual se percebe com mais luminosidade a imagem de Deus[436]. Quando o homem se auto-examina "descobre em sua alma os vestígios da Trindade"[437]. A alma é capaz de se lembrar, se compreender e se amar. Devido à sua memória, inteligência e amor, constitui uma inefável imagem da trindade[438]. Também, para Hugo de São Vitor (1096-1141), a alma é a localidade em que se encontra a imagem de Deus[439]. A alma é espiritual, imortal e a parte mais excelsa do homem. Segundo Hugo de São Vitor , o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus[440]. O autor parece identificar o homem com sua alma. Pedro Lombardo (1100-1160) reforça o pensamento de Hugo de São Vitor de que "a imortalidade da alma está relacionada com sua condição de imagem de Deus"[441]. Assim como os seus predecessores, Pedro Lombardo afirma que a imagem de Deus encontra-se impressa na alma[442]. É a racionalidade presente nesta que demonstra a supremacia humana em relação aos seres irracionais. O ser humano é imagem de Deus pelo dom da potencialidade racional presente na alma. A imagem

[436] Cf. GILSON, Étienne. *La Filosofía en la Edad Media*. 2.ed. Madrid: Gredos, 1976. p.234.
[437] *Ibid*.
[438] Cf. *Ibid*.
[439] Cf. SESBOÜÉ, *op. cit.*, p.111.
[440] Cf. *Ibid*.
[441] *Ibid.*, p.112.
[442] Cf. *Ibid.*, p.113.

tem um caráter ontológico. Pedro Lombardo distingue a imagem da semelhança. A primeira se refere às faculdades presentes na alma: memória, inteligência e vontade. A semelhança se refere à inocência, à justiça e à condição moral[443]. O corpo possui sinais da imagem de Deus devido ao seu "porte ereto", à sua verticalidade apontando para o céu, demonstrando sua semelhança com a alma, parte no homem que deseja Deus[444]. O ser humano é uma imagem inadequada, imperfeita da trindade. Somente o Filho é a imagem perfeita e consubstancial a Deus. Todavia, o homem é imagem da trindade e não somente, do Filho. Pedro Lombardo tem três concepções da imagem na história da salvação: imagem da criação (natural), da recriação (graça) e semelhança (glória)[445]. A idéia de Lombardo é demonstrar que o homem, devido à sua inteligência e vontade, tem naturalmente uma semelhança com Deus. A semelhança sobrenatural se daria pela mediação da graça e pela glorificação na visão beatífica[446]. A imagem natural, impressa na criação, desfigurada pelo pecado, foi recriada por Cristo e chegará à sua plenitude na glória.

São Boaventura (1217-1274), também, vê o registro da imagem divina na alma racional. A alma é a "verdadeira imagem representativa de Deus"[447]. É possível contemplar a Deus na e pela alma. Esta, por sua memória, inteligência e vontade, foi criada à imagem da trindade[448]. Como imagem de Deus, o homem pode conhecê-lo e amá-lo. "A imagem é iluminada diretamente por Deus e tende para o mesmo"[449]. A alma naturalmente busca proximidade, comunhão com Deus. A parte sublime do homem é imortal e capaz de chegar à beatitude. Na condição de imagem, o homem representa e reflete a luz divina.

Santo Tomás de Aquino (1224-1274), como os autores anteriores, segue a tradição agostiniana no que tange à antropologia da imagem de Deus. O ser humano é uma imagem imperfeita de Deus, posto que dista ontologicamente de seu modelo. A semelhança que o homem nutre com Deus, não significa igualdade substancial, porque "o modelo ultrapassa infinitamente o modelado"[450]. O homem foi criado *à imagem* de Deus; a preposição *a* significa proximidade, e não igualdade[451]. Apenas o Filho é a imagem acabada, realizada de

[443] Cf. *Ibid.*
[444] Cf. *Ibid*.
[445] Cf. SEIBEL, *in: MS*, p.236.
[446] Cf. *Ibid*.
[447] BOAVENTURA. *Breviloquio*. 2.ed. Madrid: Catolica, 1955. tomo 1, p.140.
[448] Cf. *Ibid.*, p.140-142.
[449] *Ibid.*, p.135.
[450] TOMÁS DE AQUINO. O fim ou o termo da produção do homem. *In: Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2002. I,q.93,a.1, p.620.
[451] Cf. *Ibid.*

Deus. A imagem de Deus encontra-se impressa no homem em virtude de sua racionalidade. É pela imagem que se pode distinguir as criaturas racionais das irracionais. É devido à sua natureza racional que o homem pode amar, conhecer e imitar a Deus[452]. A racionalidade garante aos homens e aos anjos a condição de imagem de Deus[453]. Os últimos, em razão da proximidade com Deus, da perfeição racional, da santidade, são imagens mais perfeitas do que os primeiros. Assim, os anjos são mais imagem de Deus que os homens.

Todas as criaturas trazem vestígios da semelhança com Deus, não obstante apenas a criatura dotada de racionalidade é imagem da trindade incriada. "A imagem representa uma semelhança específica"[454]. É uma semelhança que manifesta sua especificidade na razão, sede da imagem. Para Tomás, a alma, que abriga a racionalidade, é imagem da trindade incriada, devido à sua memória, inteligência e vontade[455]. A alma é reflexo da unidade e da trindade das pessoas divinas. O Angélico distingue imagem de semelhança. A primeira é dotada de racionalidade, livre-arbítrio e responsabilidade. A semelhança se refere à virtude, ao aspecto moral e está presente nas partes inferiores da alma, como no corpo[456]. A imagem se relaciona com o princípio incorruptível, imortal, que é a alma. A imagem não está sujeita ao pecado, diferentemente da semelhança.

Analogamente a Pedro Lombardo, Tomás de Aquino concebe três acepções da imagem para o ser humano. A primeira diz respeito à vocação natural que todos os seres humanos têm para conhecer e amar a Deus. Esta índole reside na dimensão espiritual da alma. É a imagem impressa na criação. A segunda se refere à capacidade atual ou habitual do homem amar e conhecer a Deus, ainda que de forma imperfeita. É a imagem conformada pela graça. A terceira se relaciona com a capacidade de amar e conhecer a Deus, atual e perfeitamente. É a "imagem segundo a semelhança da glória". A primeira destas imagens está presente em todos os homens; a segunda nos justos e a terceira, nos bem-aventurados[457].

A concepção almificada, trinitária, ontológica, racional, espiritual... da imagem de Deus, na escolástica, não exercerá uma maciça influência na teologia da imagem da Reforma que a verá mais no horizonte da graça e do pecado, uma outra leitura influenciada por Agostinho.

---

[452] Cf. *Ibid.*, I,q.93,a.4, p.625.
[453] Cf. *Ibid*., I,q.93,a.3, p.623-624.
[454] *Ibid.*, I,q.93,a.6, p.630.
[455] Cf. *Ibid*., I,q.93,a.8, p.636-639.
[456] Cf. *Ibid.*, I,q.93,a.9, p.639-641.
[457] Cf. *Ibid*., I,q.93,a.4, p. 625-626.

3.3. A Reforma

Enquanto a escolástica reconhecia a imagem de Deus na racionalidade da natureza humana, a reforma vê a imagem e a semelhança com Deus como equivalentes ao estado de graça da justiça original. A Reforma não distingue a imagem da semelhança, contrariamente ao que sucedia com a escolástica.

Segundo Lutero (1483-1546), imagem/semelhança de Deus consiste no conhecimento verdadeiro e perfeito de Deus. É um eterno gozo na presença de Deus, ausente de qualquer possibilidade de sofrimento, preocupação e tristeza. É a vida em Deus, a vida eterna. A imagem não é concebida como uma propriedade oferecida uma vez por todas, mas consiste em uma orientação da vida rumo a Deus[458]. A condição de imagem, que para Lutero se identificava com a justiça original, é perdida pelo pecado. O estado de graça no qual encontrava Adão é corrompido pela queda[459]. O pecado atinge todas as dimensões do ser do homem: liberdade, vontade...

É Cristo que liberta o homem da escravidão do pecado e o restabelece em sua condição original de imagem de Deus. Cristo restitui o estado de graça original que Adão havia perdido pela sujeição ao pecado. O ser humano, recriado em Cristo, busca levar uma vida espiritual de reconhecimento e de dependência em relação a Deus. Na concepção de Lutero, o destino escatológico do homem não está intimamente ligado ao de Cristo. A relevância está nas consequências produzidas pela encarnação, "como o retorno do homem à sua primitiva relação com Deus"[460].

Calvino (1509-1564) era contrário à idéia de que Adão era o esboço daquele que havia de vir. Para Calvino, a imagem e semelhança consistem na integridade, na justiça e na santidade de Adão em seu estado original. O pecado não destruiu totalmente a imagem e semelhança de Deus em Adão, contudo deixou uma deformação. O pecado corroeu a imagem de Deus em Adão, sem aniquilá-la. Cristo é o regenerador da imagem de Deus no homem. Isto não supõe que este seja configurado, parecido com o Verbo encarnado. A tradição calvinista distinguirá a imagem em sentido "restrito" e "amplo". O primeiro se refere à condição original e o segundo diz respeito aos "traços que fazem do homem um homem e não

[458] Cf. GRAMONT, Antropologia, *in: DCT*, p.154.
[459] Cf. SEIBEL, *in: MS*, p.236.
[460] GRAMONT, Antropologia, *in: DCT*, p.154.

um animal". A imagem do primeiro sentido perdeu-se pela queda e a do segundo permanece apesar das deformações[461].

Influenciado por Agostinho, inicialmente, Calvino percebia a imagem de Deus na alma. Esta realidade de natureza espiritual e invisível é a imagem do Deus invisível e espiritual no homem. Calvino, posteriormente, deixa de lado a tradição agostiniana e segue a concepção bíblica. O homem, na sua totalidade, é imagem de Deus. Criado à imagem do Deus invisível, o homem se tornou a imagem do Deus visível pela encarnação do Verbo[462]. Cristo, imagem plena de Deus, revela ao homem sua verdadeira condição de imagem. O ser humano é imagem de Cristo. Calvino reintegra, na condição de imagem de Deus, o corpo humano que havia sido tratado de forma marginal desde a escola de Alexandria até a Escolástica.

A Reforma retoma o aspecto cristológico da imagem e, influenciada pela tradição agostiniana, a percebe a partir do horizonte da justiça original e do pecado. O concílio Vaticano II reafirmará a dimensão bíblica da imagem de Deus, que se dilui ao longo da história da teologia.

3.4. O Concílio Vaticano II

O Vaticano II é o primeiro concílio a tratar explicitamente do homem como imagem de Deus. A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (*GS*)[463], em sua primeira parte, propõe uma síntese dos principais temas da antropologia cristã, cujo fundamento encontra-se na cristologia. O Vaticano II trata o tema da imagem de Deus em uma perspectiva "bíblico-teológica"[464].

Na ótica do concílio, o ser humano é apresentado como um "mistério a ser esclarecido" e, não, um problema a ser resolvido (*GS* 10,3)[465]. A questão refere-se à identidade do homem (quem é o homem?). O mistério humano tem seu prólogo na definição

[461] Cf. *Ibid.*, p.154-155.
[462] Cf. MOLTMANN, *op. cit.*, p.343.
[463] As citações da *Gaudium et Spes* e de outros escritos conciliares serão feitas da seguinte obra: VIER, Frederico (Coord.). *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações*. 27.ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
[464] *ID*, p.185.
[465] *Ibid*.; pode-se conferir também em LADARIA, *Introdução à antropologia teológica*, p.49.

bíblica do homem como imagem de Deus (cf. *GS* 12,3) e seu epílogo, no mistério cristológico[466] (*GS* 22,1). O mistério humano é um reflexo do mistério divino[467].

O Vaticano II (*GS* 12) reafirma a centralidade antropológica da criação. Como imagem de Deus, o homem é constituído por este como "senhor" das realidades terrenas, as quais devem ser "dominadas e usadas" como forma de glorificação a Deus. Ainda como imagem de Deus, é capaz de amá-lo e conhecê-lo (*GS* 12,3). O concílio retoma o caráter dinâmico, representativo e dialogal da imagem de Deus. O centro da concepção cristã do homem é sua condição de imagem de Deus.

A antropologia cristã tem seu desfecho na cristologia. A pergunta sobre a identidade do ser humano é esclarecida pelo mistério cristológico. "O mistério do homem se esclarece à luz do mistério do Verbo encarnado" (*GS* 22,1). A fé cristã não postula uma definição abstrata e idealista do ser humano, mas concreta e a partir de seu referencial, Cristo[468], novo Adão, homem realizado e perfeito que revela o homem ao homem. Este se torna cônscio de sua vocação e de seu fim através de Cristo, imagem de quem o homem é chamado a ser. O pecado deformou a semelhança divina dos "filhos de Adão", mas em Cristo a mesma é restaurada (*GS* 22,2). Assumindo a natureza humana, Cristo a eleva em seu grau máximo de dignidade, demonstrando seu quilate axiológico. "Criados à imagem de Deus todos os homens têm a mesma natureza e origem"(*GS* 29,1) e devem ser tratados com a mesma dignidade, pois existe uma igualdade fundamental que abarca a todos.

O cristão, feito à imagem de Cristo, é impelido pelo Espírito a fim de vivenciar "a nova lei do amor" (*GS* 22,4). O Espírito renova o homem interiormente e o faz viver sua vocação divina de imagem de Deus. O ser humano se autoreconhece imagem de Cristo, à luz do Espírito. "É impossível ver a Imagem do Deus invisível a não ser por iluminação do Espírito"[469].

O ser humano, em sua unidade de corpo e alma (cf. *GS* 14,1), é criado à imagem de Deus e, consequentemente, à imagem de Cristo. A imagem não se localiza em um compartimento, mas no homem todo. Com a encarnação, Cristo "se uniu de algum modo a

[466] Não só o ser humano, mas também, a criação é um mistério à luz do mistério de Cristo: "Ora, se Cristo, o mistério por antonomásia, é um fragmento da criação (Cl 1,15), de sua história, de sua materialidade, então a criação é, com certeza, mistério de fé" (PEÑA, Juan Luis Ruiz de la. Criação. *In: DCFC*. São Paulo: Paulus, 1999. p.159.).
[467] Cf. RAHNER, Karl. Fundamentação geral da protologia e da antropologia teológica. *In: MS*. Petrópolis: Vozes, 1972. v.II/2, p.16.
[468] Cf. *ID*, p.186.
[469] BASÍLIO DE CESARÉIA. *Tratado sobre o Espírito Santo*. São Paulo: Paulus, 1998. p.167.

todo homem" (*GS* 22,2) e ao homem todo. Cristo é o fundamento da antropologia cristã que concebe o homem na unidade de sua constituição: corpo-alma.

3.5. Conclusão

O tema da "imagem de Deus" passou por várias nuances ao longo da história da teologia. A abordagem ireniana-tertuliana identificou a imagem no corpo, mas, desde a escola de Alexandria até o período medieval percebeu-se a mesma na alma. A patrística analisou a imagem a partir do viés cristológico, demonstrando uma ligação entre cristologia e antropologia. Contudo, Agostinho promoveu uma guinada da perspectiva cristológica para a trinitária. A análise agostiniana da alma, como imagem da trindade, influenciou a teologia Ocidental.

Pode-se perceber que, historicamente, houve um afastamento da concepção bíblica da imagem de Deus. Esta foi se deslocando da totalidade para as dimensões que constituem o homem. Preocupou-se mais em querer definir a constituição interna, a "natureza" do homem, por influência de correntes filosóficas, do que com sua condição de criatura. Assim, a imagem foi ganhando um caráter mais ontológico, estático, racional, distanciando-se da dinamicidade e representatividade bíblicas. Todavia, apesar dos diferentes matizes históricos sobre a imagem, permanece a visão de que o homem deve ser visto sob o desígnio criador e salvador de Deus. O ser humano, cristamente, não pode ser analisado como uma realidade hermética, isolada, alheia ao criador. Criado à imagem de Deus, o homem está naturalmente ordenado para o mesmo, ainda que não tenha consciência disso. O homem tem uma vocação escatológica: participar da vida divina. É aqui que a imagem-cópia se encontra com a imagem-modelo. Isto só pode ser feito pela mediação da "imagem da Imagem", o Filho. Através da cristologia, a antropologia pode chegar a sua imagem-arquetípica, a teologia.

Capítulo 4 – Uma unidade dual e uma dualidade una: a constituição corpo-alma do homem

Depois de analisar como se deu a oscilação da imagem de Deus ao longo da história da teologia, quanto a localização (corpo, alma, unidade corpo-alma), convém analisar, à luz

da antropologia teológica de Ruiz de la Peña, a estrutura ontológica (o *quid*) do ser humano: sua constituição corpo-alma.

É possível retraduzir a unidade pluridimensional da antropologia bíblica para o horizonte da relação corpo-alma? O que é, do que consta, como está constituído o homem? É uma amálgama de duas substâncias, uma realidade heterogênea formada por dois ingredientes? É uma estrutura unidimensional constituída de corpo ou alma, espírito ou matéria? Ou uma composição bidimensional configurada de um corpo mais uma alma? Estas duas dimensões coexistem pacífica, hostil ou dinamicamente? Os diversos monismos (espiritualista ou materialista) e dualismos antropológicos dão razão à uma visão cristã do ser humano?

O homem possui um fundamento onto-axiológico que o torna qualitativamente superior e irredutível a qualquer realidade mundana. O homem é mais porque vale mais. É imagem de Deus, dimensão que o especifica e diferencia em relação às criaturas que o circunscrevem. Portador de uma vocação teológica, o homem é um ser mundano que transcende o mundo; um ser temporal que transcende o tempo; um ser mortal que transcende a morte. Criado finito, mas chamado a transcender sua condição. Caso o homem fosse somente corpo e não alma, seria possível ultrapassar as raias de sua finitude? Se o homem fosse somente alma e não corpo, seria um ser mundano, temporal, mortal, sexuado, concreto?

A antropologia cristã não é monista nem dualista. É possível uma via intermediária? O homem é uma dualidade não dualista e uma unidade não monista. Ou seja, é uma unidade dual e uma dualidade una. Seria possível tematizar sobre a unidade corpo-alma que constitui o homem, remodelando seu conteúdo semântico e sem passar pelo crivo do hilemorfismo, mas por uma proposta alternativa? Seguindo o percurso feito por Ruiz de la Peña, o objetivo deste capítulo é responder estas indagações, demonstrando que o ser humano é corpo, alma e uma unidade corpóreo-anímica, dando razão à uma antropologia cristã.

4.1. O homem é corpo[470]

Não é possível oferecer uma conceituação cabal da corporalidade que constitui o homem, visto que uma definição do corpo humano exigiria um autodistanciamento do mesmo

[470] *ID*, p.134-138; *CGS*, p.51-54; *id.*, Antropología cristiana. *Estudios Trinitarios*, Salamanca, v.22, n.1, p.416-417, en./abril 1988.

com o intuito de "abarcá-lo e delimitá-lo"[471]. O homem não tem, mas é um corpo. Este não é uma propriedade, uma dimensão com a qual o homem se identifica. O corpo é uma "protopalavra", originária, primitiva, que resiste ser confinada em um conceito ou formulação precisa[472].

O corpo não será abordado do ponto de vista anatômico, fisiológico ou científico, mas fenomenológico. Ou seja, é o ser humano, em sua dimensão adâmica, inserido no mundo, sujeito às circunstâncias temporais, exposto à possibilidade e condição mortal, lançado aos afetos, buscando uma complementariedade sexual e presente no mundo como uma existência encarnada, comunicativa, relacional.

A determinação cristológica da antropologia cristã é importante para integrar o corpo na composição humana[473]. Na encarnação, Deus, assume o ser humano, em sua corporalidade, materialidade, historicidade, mundanidade... Neste sentido, o texto de Jo 1,14 ("o Verbo se fez carne e habitou entre nós") possui uma relevância fundamental. O corpo está ligado a questões centrais da fé cristã como encarnação e ressurreição. Uma valorização do corpo possibilita a superação de esquemas antropológicos dualistas, de uma visão puramente extrínseca e física do corpo... Partindo do viés fenomenológico do teólogo das Astúrias, o homem enquanto corpo é:

a) *Ser-no-mundo*. O homem é um ser inserido e não, uma simples presença material no mundo. Não está no mundo como realidade estranha, alheia, apática, "alienada, mas como sua morada"[474]. O mundo não é um cárcere ou exílio, como pensavam Platão e Orígenes, mas seu lar[475]. O ser humano encontra-se no mundo, não como algo que veio de fora e foi abruptamente inserido como parte constitutiva do mesmo. O mundo é o habitat natural do homem. O caráter mundano, terreno, adâmico do homem foi apresentado nos relatos de criação[476]. "Como corpo, o homem é *adam* da *adamah*; está ligado à terra por uma dupla relação de origem e destino"[477]. A matéria do mundo está presente na materialidade corporal do homem. Este, como microcosmo, carrega em si a mundanidade. Enquanto organismo vivo

[471] *ID*, p.134.
[472] Cf. *Ibid*.
[473] Cf. *CGS*, p.51; *id*., Antropología cristiana, *Estudios Trinitarios*, p.416.
[474] *Id*., Visión cristiana del hombre: unidad sicosomática y ser personal. *Sal Terrae*, Santander, v. 63, n.4, p.308, abril 1975.
[475] Cf. *CGS*, p.52; *ID*, p.134.
[476] Cf. *ID*, p.134.
[477] *Id*., Antropologia cristiana, *Estudios Trinitarios*, p.416.

e corpo animado, o homem é presença atuante e consciente no mundo[478]. O corpo humano não consiste simplesmente no aspecto visível, epidérmico, exterior, mas é uma realidade "co-extensiva ao mundo"[479]. O corpo do homem é um prolongamento do corpo do mundo. Aquele é o eixo deste. O cosmo se encontra particularizado, abreviado na corporalidade humana.

O corpo e o mundo estão co-implicados. Existe uma relação de reciprocidade entre ambos, temporal e escatologicamente. A esperança escatológica da nova criação corrobora a relação de mútua implicação entre o homem e o mundo[480]. A consumação se dará antropologica e cosmologicamente. "Se Deus quer o homem inteiro - em sua corporeidade - para sempre tem que querer o mundo para sempre"[481]. A "materialidade da corporalidade humana"[482] será transformada na ressurreição[483].

b) *Ser-no-tempo*. O ser humano, por corporalidade, está submetido às coordenadas dos seres materiais: espaço e tempo[484]. Estes dois parâmetros constituem a arena na qual se dará a trama das relações, das circunstâncias, da historicidade humana[485]. Enquanto ser temporal, ou seja, exposto a uma "duração contínua e sucessiva"[486], o homem fará escolhas e tomará decisões, circunscrito pela temporalidade. A condição de ser temporal aponta para o caráter efêmero, contingente, limitado, finito dos atos humanos. O ser humano é capaz de decisões que tendem à definitividade, enquanto promessa, com o intuito e o desejo de que o decidido de realize. Pode ser que uma escolha, teoricamente, feita, com o decorrer do tempo, não se confirme na prática, estando sujeita a reavaliação. O tempo não congela uma escolha feita. Por isto, deve ser constantemente retomada. Enquanto um ser temporal, o homem, na prática, não é capaz de uma decisão definitiva, irreversível, absoluta, irrevogável[487]. O pensamento e a ação humanas encontram-se restritas pela espaço-temporalidade. É a partir desse ponto de vista que o homem vê e interpreta a realidade. A condição humana é itinerante. O homem, na linguagem de G. Marcel, é um *homo viator*[488]. Está aberto a apreender, reaprender, escolher, reavaliar suas decisões, arrepender-se, arriscar-se...É um devir, um tornar-se, um vir-a-ser, uma

[478] Cf. TOCQUER, R. Le. *Que é o homem?. Ensaio de antropologia cristã*. São Paulo: Flamboyant, 1960. p.36.
[479] *ID*, p.135.
[480] Cf. *Id*., Visión cristiana del hombre: unidad sicosomática y ser personal, *Sal Terrae*, p.308.
[481] *Ibid*.
[482] SCHULTE, Raphael; PEÑA, Juan Luis Ruiz de la; GRESHAKE, Gisbert. *Cuerpo y alma. Muerte y* resurrección. Madrid: S.M., 1985. p.38-40.
[483] Cf. *OD*, p.214-217 (cf. *ID*, p.135.).
[484] Cf. *Id.,*Perspectiva cristiana de la muerte. *Iglesia Viva,* Madrid, n. 62, p.138, mar/abril 1976.
[485] Cf. TOCQUER, *op. cit.*, p.37.
[486] *ID*, p.135.
[487] Cf. *Id*.,Visión cristiana del hombre: unidad sicosomática y ser personal, *Sal Terrae*, p.308.
[488] Cf. *Ibid*; *ID*, p.135.

metamorfose, um projeto inacabado no interior da história. É latente, no homem, a busca de uma "autorealização progressiva de seu ser"[489]. A liberdade humana não age de forma irreversível, absoluta, irrestrita, mas sempre sujeita a rever, a reavaliar seus atos. A temporalidade, a criatividade e a produção de novidade são dimensões presentes na liberdade humana[490].

Na medida em que a existência-temporal vive sua condição itinerante, mas com vistas à consumação na qual a temporalidade se transformará em eternidade, na trama das relações humanas não há nada definitivamente ganho ou perdido. É na consumação que a condição mundana, temporal, histórica, etc., chegará ao seu ápice, mediante uma recriação, passando de provisória à definitiva. É aí que o ser humano alcançará "sua própria identidade"[491]. Enquanto este momento glorioso não chega, o homem fica lançado no reino temporal das possibilidades, entre as quais a da morte.

c) *Ser mortal*. A morte[492] é primariamente um tema da antropologia teológica e secundariamente da escatologia[493]. Não é possível tematizar sobre a antropologia passando à margem da pergunta pela morte. "Nenhum projeto antropológico será digno de seu nome se escamoteia o inquietante" dado da morte[494]. Esta é uma possibilidade permanente na vida humana. É a única certeza absoluta que o homem tem acerca de seu futuro. É uma possibilidade sujeita a se realizar desde o nascimento do homem, que já nasce condenado a morrer[495]. A morte é a possibilidade última e absoluta que aniquila e relativiza as demais possibilidades. Ter consciência da morte é uma especificidade humana. A morte não é um fenômeno impessoal, anônimo, transferível, mas, pessoal e definitivo[496]. "A existência do homem é uma constante confrontação com a morte"[497]. O homem é um ser-para-morte (Heidegger).

---

[489] *DD*, p.389.
[490] Cf. *Id*., Perspectiva cristiana de la muerte, *Iglesia Viva*, p.139.
[491] *ID*, p.135.
[492] A morte é um tema predileto do cardápio temático de Ruiz de la Peña. Existem várias obras e artigos que tratam, direta ou indiretamente, deste tema: *OD*, p.267-325; *id*., Muerte. *In*: DÍAZ, Carlos (Ed.). *Juan Luis Ruiz de la Peña: una fe que crea cultura*. Madrid: Caparrós, 1997. p.323-329; PEÑA, Juan Luis Ruiz de la. *Muerte y marxismo humanista: aproximación teológica*. Salamana: Sígueme, 1978; *id*., Perspectiva cristiana de la muerte, *Iglesia Viva*, p.137-151; *id*., Muerte e increencia. Inventario de actitudes y ensayo de compreensión teológica. *Sal Terrae*, Santander, v. 65, n.10, p.675-686, oct. 1977; *PC*, p.247-278; *id.,* La muerte, fracaso y plenitud. *Selecciones de teología,* Barcelona, v.36,n.144, p.289-296, oct./dic 1997; *id*., Muerte. *In: DPC*. São Paulo: Paulus, 2000. p.496-500.
[493] Cf. PEÑA, Perspectiva cristiana de la muerte, *Iglesia Viva*, p.137.
[494] *Id., Muerte y marxismo humanista: aproximación teológica*, p.10. Obra citada em *ID*, p.136.
[495] Cf. *Id*., Perspectiva cristiana de la muerte, *Iglesia Viva*, p.145.
[496] Cf. *OD*, p.309-312.
[497] *Id*., Perspectiva cristiana de la muerte, *Iglesia Viva*, p.146.

"A morte desmundaniza e destemporaliza o homem"[498], ou seja, é um eclipse na sua condição espaço-temporal. Sua itinerância se finda. O que morre não é uma parte, mas o homem todo. "A morte é o fim do homem inteiro", e não somente do corpo[499]. Não é possível fazer uma cirurgia no homem relegando uma parte à condição mortal e a outra a imortalidade, mas a constituição humana, na sua inteireza, é mortal. A redução da morte a um evento superficial, tangencial, epidérmico, propiciando uma banalização, seria tratá-la, antropologicamente, de forma dualista[500]. A morte não pode ser camuflada porque faz parte da condição finita, limitada, provisória, imanente da existência humana. A vulgarização da morte conduz à banalização do ser humano e vice-versa. A pergunta pela morte é uma variante da indagação sobre a pessoa (valor, irrepetibilidade, dignidade...) e o sentido último da sua existência[501].

"A morte totaliza e consuma a vida"[502]. É um acontecimento antropológico definitivo, um "desenlace programado"[503], no qual o curso da vida humana chega ao seu fim. "Confere ao homem seu acabamento e o identifica com seu destino[504]". O homem em sua corporeidade, mundanidade, temporalidade, historicidade, enfim, em sua totalidade é afetado pela morte. Antes que a possibilidade dilacerante da morte chegue, o homem é chamado a viver sua vocação para a complementariedade, a sexualidade.

d) *Ser sexuado*. Os relatos da criação demonstraram que a realização humana passa pelo crivo da reciprocidade varão-mulher. "A diferenciação sexual confere ao ser humano uma dupla polaridade afetiva, um duplo modo de instalação mundana e de relação social correlativamente diferentes"[505]. Através da sexualidade, o ser humano se define, se expressa, se interage com o mundo. A sexualidade não se limita à atividade genital, mas é um modo de se fazer presente no mundo. Não é somente o corpo que participa da dimensão sexual humana, mas "o ser humano inteiro tem um caráter sexualmente diferenciado"[506]. Na medida em que a alma está anelada ao corpo, é participante da sexualidade humana. Assim, a

[498] *ID*, p.136.
[499] *Ibid.; OD*, p.310; *id*., Perspectiva cristiana de la muerte, *Iglesia Viva*, p.145.
[500] Cf. *ID*, p.136; *OD*, p.310.
[501] Cf. *Id*., Muerte e increencia. Inventario de actitudes y ensayo de compreensión teológica, *Sal Terrae*, p.684.
[502] PEÑA, Perspectiva cristiana de la muerte, *Iglesia Viva,* p.147.
[503] LUCAS, Juan de Sahagún. El sujeto de la muerte. En memoria de J. L. Ruiz de la Peña. *Sal Terrae*, Santander, v.85, n.998, p.110.
[504] *OD*, p.312.
[505] *ID*, p.136.
[506] SCHULTE - PEÑA - GRESHAKE, *op. cit.*, p.58.

dimensão sexual não se restringe à corporalidade[507]. Pela mediação sexual, "o homem projeta sua maneira de ser com relação ao mundo"[508].

Há uma igualdade e complementariedade entre os dois sexos. Não existe supremacia, nobreza ou submissão de um em relação ao outro. Uma visão cristã do ser humano não comunga com o androcentrismo, embora, em determinados contextos históricos, o cristianismo possa ter participado de uma mentalidade dominante que via a mulher como inferior e vassala do varão[509]. Para a fé cristã, a sexualidade não é um fator que determina a superioridade ou inferioridade do ser humano, porque aquela não é motivo de concorrência ou competitividade, mas de reciprocidade, mutualidade, unidade entre a mulher e o varão. Não existe uma hierarquia na sexualidade, mas comunhão. É mister retomar a perspectiva de Barth segundo a qual Adão é criado à imagem de Deus enquanto varão e mulher, entre os quais vige a distinção na unidade, como entre as pessoas da trindade[510]. A sexualidade é uma dimensão humana capaz de gerar vínculo, encontro entre as pessoas.

e) *Expressão comunicativa do eu*. A experiência primária que o ser humano faz de si mesmo "não é a do cógito cartesiano, de uma consciência pensante, mas do eu encarnado"[511], concreto, de uma "consciência corporalizada"[512]. O eu corporalizado, que constitui o ser humano, é fonte de expressão, vínculo, encontro. Através do corpo, o homem se automanifesta, se autocomunica, se autopercebe[513]. A linguagem corporal é um veículo pelo qual o homem comunica sua interioridade. É uma linguagem verdadeira que externa os sentimentos e desejos, ainda que estes não sejam verbalizados ou tematizados. Existe um alto teor de fidelidade entre o que o eu comunica e a linguagem do corpo. Através deste, o homem se presentifica, atua, transforma o mundo. O corpo tem um caráter simbólico-sacramental da realidade pessoal. Um atentado contra o corpo, território do sagrado, constitui uma violação da dignidade do eu encarnado. Uma visão puramente biologicista, fisicista, cosmética, mercadológica do corpo é refutada pela fé cristã.

Atualmente, as várias antropologias levam em consideração estas dimensões do corpo, que foram salientadas. Não há espaço para uma visão hostilizada, infravalorizada ou

---

[507] Cf. *Ibid*., p.57-58.
[508] MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945. p.185 (cf. *ID*, p.136, tradução espanhola.).
[509] Cf. *ID*, p.136-137.
[510] Cf. BARTH, Karl. *Dogmatique. La doctrine de la creation.* Genève: Labor et fides, 1960. v.III/1. p.208.
[511] *CGS*, p.51; *id*., Antropología cristiana, *Estudios Trinitarios,* p.416.
[512] LUCAS, El sujeto de la muerte. En memoria de J. L. Ruiz de la Peña, *Sal Terrae*, p.110.
[513] Cf. *ID*, p.137.

eticamente suspeita do corpo[514]. Ver a carne, a matéria, o corpo, como realidades maléficas por princípio é resquício de uma antropologia dualista, maniquéia[515]. Assiste-se, atualmente, uma percepção ressacralizada neopaganizada do corpo. Há uma passagem dos tempos do tabu para os tempos do tantã[516]. Percebe-se um intenso processo de somatização; refere-se ao ser humano como "tronco", "body", "massa muscular". Expressões populares como: "fazer aquilo que o corpo pede", "a carne é fraca", "ceder aos desejos da carne" vieram substituir o vocabulário animista: "a alma bendita", "a alma cândida", "com a alma por um fio"[517]...

O que está em voga é uma suposta recuperação do corpo que se camufla em uma leitura "seletiva da corporalidade"[518]. A retomada não é da dignidade, valorização e sacralidade do corpo humano, mas de um tipo físico e estético como os corpos belos, jovens, malhados, saudáveis. O culto de um tipo de corpo propicia uma padronização corporal, alimentada pela mídia, que acaba rejeitando aqueles que não se enquadram neste paradigma como as pessoas obesas, idosas, portadoras de deficiências físicas... Esta seletividade provoca uma corrida em busca do corpo idealizado, projetado. Não se percebe o corpo em sua totalidade, mas como fonte erótica, sensual, glamurosa. Não se aceitam os limites do corpo, mas se deseja e se busca conservá-lo como se fosse "atemporal, asséptico, atlético, ilimitadamente jovem, invulneravelmente são, eternamente belo"[519].

A busca por uma reabilitação do corpo tem como pano de fundo a concepção de que o homem é reduzido à sua corporalidade. Aqueles que patrocinam este ponto de vista defendem a credibilidade nas indústrias da aeróbica, cosmética, cirurgia plástica[520]. Existe de uma indústria em volta do corpo. A corporalidade é reduzida à geneticidade, materialidade, beleza... Este ângulo da corporalidade busca ocultar a provisoriedade, temporalidade, condição mortal da vida. Deseja-se impingir um caráter temporalmente eterno à uma realidade que é temporalmente finita, a vida.

A fé cristã não é correligionária desta perspectiva. A sensibilidade cristã tem uma visão otimista da totalidade corporal. A fé na ressurreição refuta toda possibilidade de

---

[514] Cf. *CGS*, p.52.
[515] Cf. SCHULTE-PEÑA-GRESHAKE, *op.cit.*, p.64; Visión cristiana del hombre:unidad sicosomática y ser personal, *Sal Terrae*, p.307-308.
[516] Cf. PEÑA, Antropología cristiana, *Estudios Trinitarios*, p.417.
[517] *Ibid.*; *CGS*, p.52-53.
[518] Cf. *ID*, p.138.
[519] *Ibid.; CGS*, p.53; *id*., Antropología cristiana, *Estudios Trinitarios*, p.417.
[520] Cf. *CGS*, p.53-54.

desvalorização, "culto pagão" ou "idealista do corpo"[521]. Pela ressurreição, a corporalidade é transformada e eternizada em Deus. O corpo não é reabilitado, porque está a princípio atado à ressurreição[522]. O homem não é somente corpo, mas também alma, abertura para Deus.

4.2. O homem é alma[523]

Historicamente, desde os órficos, passando pelos pitagóricos, Platão, Aristóteles, a patrística, a teologia medieval, Descartes e Kant, a alma era vista como penhor da singularidade irredutível do humano em relação à realidade que o circunscreve[524]. A teologia manualística pre-conciliar acentuou fortemente a alma na composição humana, vendo-a mais na linha de uma psicologia racional do que da antropologia teológica[525]. Sua preocupação não era definir, mas investigar a origem, a função (concílio de Viena) ou alguma qualidade da alma (concílio V de Latrão)[526].

Qualquer possibilidade de negação da alma constitui um achatamento da singularidade humana. Ao longo da história, surgiram correntes antropológicas, variantes do materialismo de Demócrito a Marx, com o intento de reduzir o ser humano ao nível do físico, biológico, animal. Isto proporciona um afogamento da singularidade e do desalmamento do homem[527]. Nega-se o *quid* da condição humana de modo que o homem é visto como uma máquina optimizável, um animal supercomplexo. Ignora-se a distância axiológica e ontológica na relação homem-animal, homem-máquina, sujeito-objeto. É uma visão dessacralizada da condição humana. O idealismo alemão contribuiu para uma concepção secularizada da noção de "espírito", arrancando-a de seu solo cristão e transplantando-a para o âmbito filosófico; assim, falou-se em ciências do espírito, vida do espírito absoluto, etc., propiciando um desgaste no conceito[528]. Autores como Popper, Eclles, Zubiri, Pesch, etc. substituem o termo "alma" por consciência, mente, psique, espírito... Não há uma unanimidade entre os autores

[521] *Id*., Antropología cristiana, *Estudios Trinitarios*, p.147.
[522] Cf. *ID*, p.138.
[523] *Ibid*., p.138-144; *NA*, p.209-218; *CGS*, p.54-57; *id.*, Alma, *in: DPC*, p.22-24; *id*., Antropología cristiana, *Estudios Trinitarios*, p.417-419; *id*., Sobre el problema mente-cerebro. *Diálogo Filosófico*, Madrid, v.12, n.34, p.38-41, en./abril 1996; *id*., Alma. *In*: DÍAZ, *op. cit.*, p.204-208; PEÑA, Sobre el alma: Introducción, cuatro tesis y epílogo, *in*: DÍAZ, *op. cit*., p.209-231.
[524] Cf. PEÑA, Alma, *in: DPC*, p.22.
[525] Cf. *Id*., Antropología cristiana, *Estudios Trinitarios,* p.417.
[526] Pra ver a relação corpo-alma nos concílios de Viena e IV Latrão: *ID*, p.110-112; SESBOÜÉ, Bernard. (Dir.). *História dos dogmas. O homem e sua salvação: séc. V-XVII*. São Paulo: Loyola, 2003, tomo 2, p.126-129.
[527] Cf. PEÑA, Alma, *in: DPC*, p.22.
[528] Cf. *Id.*, Sobre el problema mente-cerebro, *Diálogo Filosófico,* p.38.

no que se refere à definição e à terminologia. A utilização abusiva corroeu o termo, comprometendo sua credibilidade[529].

O conceito de alma ou espírito, para a fé cristã, não é uma realidade irrelevante, inútil, marginal, insustentável, mas aponta para um patrimônio humano inabidicável. Uma antropologia que joga este conceito na lata de lixo ou que o rejeite não tem sustentabilidade porque estará desdenhando o que de mais genuíno e característico existe no homem, sua alma, orientação para Deus[530]. O interesse da antropologia cristã pela dimensão espiritual do homem não se dá somente por razões metafísicas, mas também humanas, axiológicas[531]. Enquanto alma, o ser humano possui um valor e uma dignidade que o destoa dos demais seres mundanos[532].

A noção de alma, independentemente da terminologia que se utilize para expressar seu conteúdo, é insubstituível para a teologia. Se esta renunciasse àquela noção estaria fadada à automutilação e o ser humano seria reduzido ao biologicismo ou materialismo[533]. Para a antropologia cristã, o termo "alma" significa uma "absoluta singularidade do ser humano e sua abertura constitutiva para Deus"[534]. O homem dista, ontologica e axiologicamente, de qualquer outra realidade mundana. O valor e a dignidade latentes no ser humano o colocam em uma posição qualitativamente superior em relação a qualquer realidade infrahumana, visto que foi criado à imagem de Deus. O ser humano "vale mais porque é mais"[535]. Esta certificação axiológica requer uma fundamentação ontológica. O valor absoluto do ser humano apoia-se em sua superioridade ontológica no que se refere às realidades criadas. O homem vale mais devido à mais-valia de seu ser. Segundo Thielicke, o homem tem um "momento ôntico"[536] que lhe dá respaldo sobre sua singularidade diante das demais criaturas, seu valor supremo, sua abertura para um diálogo salvífico com Deus[537].

---

[529] Cf. *ID*, p.138-139. "As palavras *alma* ou *espírito* não constam no índice analítico do célebre *Catecismo Holandês* dos anos 60, nem em dicionários como *Conceitos Fundamentais de Teologia*. Mais surpreendente ainda se torna a ausência do termo *Seele* (alma) no novo ritual de exéquias alemão, tendo-se em conta o emprego maciço que dele se fazia em rituais anteriores" (*CGS*, p.55.).
[530] Cf. *NA*, p.208-209.
[531] Cf. *Ibid.,* p.210; *id*., Sobre el problema mente-cerebro, *Diálogo Filosófico*, p.38-39.
[532] Cf. *NA*, p.164.
[533] Cf. *CGS*, p.55; *id*., Antropología cristiana, *Estudios Trinitarios*, p.418.
[534] *ID*, p.139; *id*., Sobre el alma: Introducción, cuatro tesis y epílogo, *in*: DÍAZ, *op. cit.*, p.222.
[535] *Id.*, Alma, *in: DPC,* p.24.
[536] THIELICKE, *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt, 1969. p.353-358, *apud* J.L. Ruiz de la Peña*, NA,* p.209.
[537] Cf. PEÑA, Sobre el alma: Introducción, cuatro tesis y epílogo, *in*: DÍAZ, *op. cit.,* p.223.

A temática da alma aloja duas questões: existência (*an sit*) e essência (*quid sit*). Para a fé cristã, a primeira é uma questão indiscutível, fechada, que não está sob suspeita. A segunda é uma questão aberta que comporta "modestos apontamentos"[538]. Primeiramente, faz-se mister certificar que a alma possui um "caráter mais axiológico ou dialógico-soteriológico do que ontológico"[539]. A alma tem uma dimensão teologal, relacional, espiritual. Pode-se compreender esta dimensão antropológica como "a capacidade de referência do homem à verdade, ao amor eterno"[540]. Através da alma ou espírito, o homem se compreende referido a Deus. É este que aponta o fim daquele. Segundo Barth, o fato de o homem ser alma significa "que, em virtude de sua natureza criada, busca se encontrar com Deus" e formar uma unidade com o mesmo[541]. Esta compreensão, existencial-soteriológica do humano, como vocação teologal, ser-para-Deus, seria inapreensível a partir de um foco puramente corporal, ignorando o ser alma do homem[542].

A dimensão teologal do humano necessita de um embasamento ontológico. Em termos ontológicos, a alma é entendida como um co-princípio "transfenomênico"[543], "transmaterial, espiritual"[544], "transorgânico"[545], um "*quid* superestrutural"[546] que compõe a unidade humana. O homem porta uma particularidade qualitativa, entitativa, ontológica que o faz uma criatura singular diante das demais[547]. Esta conceituação ontológica não se opõe à axiológica; esta seria insustentável sem aquela. O ser humano, enquanto alma, dimensão axiológica-ontológica, não pode ser reduzido à uma realidade física, ou biológica[548]. É a criatura portadora de uma "radical referência a Deus"[549], capaz e parceira de Deus.

Uma vez feitos os apontamentos necessários, faremos, seguindo o percurso da antropologia teológica de Ruiz de la Peña, uma abordagem fenomenológica da alma. Esta se

---

[538] *ID*, p.139-140; cf. *NA,* p.209.
[539] *Id*.,Sobre el alma: Introducción, cuatro tesis y epílogo, *in*: DÍAZ, *op. cit*., p.222.
[540] RATZINGER, Joseph. Entre muerte y resurrección. *Selecciones de Teología,* Barcelona, v.21, n.81, p.45, en./mar. 1982 (Ruiz de la Peña cita os mesmos artigo e texto pela revista *Communio* em *ID*, p.140; *id*., Antropología cristiana, *Estudios Trinitarios*, p.419.).
[541] BARTH, Karl. *Dogmatique. La doctrine de la creation.* Genève: Labor et fides, 1961. v.III/2. p.75 (cf. *ID*, p.140.).
[542] Cf. *ID*, p.140. Para Ruiz de la Peña os termos alma e espírito são sinónimos.
[543] LUCAS, El sujeto de la muerte. En memoria de J. L. Ruiz de la Peña, *Sal Terrae*, p.11.
[544] PEÑA, Sobre el alma: Introducción, cuatro tesis y epílogo, *in*: DÍAZ, *op. cit.*, p.224.
[545] *CGS*, p.57.
[546] ENTRALGO, Pedro Laín. *Antropología médica*. Madrid, 1984. p.67, *apud* J.L. Ruiz de la Peña, *ID*, p.140.
[547] Cf. *NA*, p.214.
[548] Cf. *ID*, p.140-141; *id.*, Antropología cristiana, *Estudios Trinitarios*, p.419.
[549] LADARIA, Luis F.. *Antropología Teológica*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1987.p.113 (cf. *ID*, p.140).

dará, complementando dialéticamente a descrição fenomenológica dos três primeiros traços (mundano, temporal e mortal) que caracterizavam o corpo[550]. O homem como alma é:

a) *Ser mundano que transcende o mundo.* O homem, pela sua corporalidade, encontra-se inserido no mundo, mas é chamado a transcendê-lo. É uma mundanidade transcendente aberta a todo o mundo, enquanto que o animal está presente neste, mas não o ultrapassa. O animal não possui um *quid*, uma dimensão ontológica qualitativa que o capacite a transcender o mundo, mas se encontra limitado e realizado pela sua condição animalesca. Pela sua dinamicidade, o ser humano é capaz de captar e interagir com os objetos que compõem o mundo sem se deixar captar pelos mesmos[551]. Na mútua relação entre o homem e o mundo, a supremacia corresponde àquele, posto que, enquanto o ser-do-mundo, se esgota em sua relação com o homem. Já o ser-do-homem não se realiza cabalmente em sua relação com o mundo. O ser humano não pode ser definido exclusivamente por sua relação com o mundo. O ser deste está orientado para aquele.

Um reflexo psicológico-existencial da mundanidade transcendente do homem é seu desejo pelo ilimitado, pela busca de ultrapassar barreiras, extravasar contextos e circunstâncias. O homem está marcado por um intento de buscar a totalidade da verdade, do bem, do belo, sem se saciar com verdades, bens e belezas parciais. Esta busca incessante gera, no homem, devido à sua condição finita, limitada, espaço-temporal, a insatisfação, a inquietude. "O ser humano é o único animal endemicamente insatisfeito"[552]. Isto imprime, na condição humana, uma atividade, uma dinamicidade, um desejo de realização. Expressando em termos teológicos: "o homem é o único ser vivo capaz de esperança"[553]. O animal não espera nada além do confinamento em seu nicho ecológico. Não tem desejo de ultrapassá-lo. Está plenamente acomodado em uma realidade conforme sua condição. Encontra-se realizado. Já, com o homem, não sucede o mesmo do que com o animal[554]. Há um "desajuste crônico" entre o homem e o mundo que impulsiona aquele a transcender este "ao invés de repousar sobre ele"[555]. O ser humano tem o olhar voltado para o horizonte, para aquele que salta aos olhos, Deus, "fundamento de toda autêntica esperança humana"[556].

---

[550] Cf. *ID*, p.141.
[551] Cf. *Ibid.*
[552] *Ibid.*
[553] ALFARO, Juan. *Hacia una teología del progreso humano.* Barcelona: Herder, 1969. p.45 (cf. *ID*, p.142.).
[554] Cf. *ID*, p.142.
[555] *Ibid.*
[556] *Id.*, Lo proprio e irrenunciable de la esperanza cristiana, *Sal Terrae*, p.800.

Em suma, "o homem se experimenta inseparavelmente como ser-no-mundo (por sua coporalidade) e como ser-frente-ao-mundo (por sua espiritualidade)"[557]. Percebe-se, simultaneamente, como mundano e transmundano. É um ser de transcendência, capaz de ir além das raias da mundanidade e da temporalidade.

b) *Ser temporal que transcende o tempo.* O homem, pela sua corporalidade, encontra-se submetido à coordenada temporal (e espacial). Como ser temporal, é chamado a transcender a temporalidade na qual está submerso. Um sintoma existencial do transcendimento da temporalidade se dá nas experiências de "tédio" e "impaciência"[558]. A primeira é uma vivência do tempo sem dinamicidade, atividade, meta, objetivo. É um tempo estagnado, sem devir ou mobilidade, "convertido em puro nada". É viver o tempo de forma passiva, sem qualificá-lo. Como se diz na linguagem coloquial, é "matar o tempo". Faz-se uma experiência da elasticidade do tempo. A impaciência encontra-se do lado oposto ao da experiência trasbordamente do tempo. O impaciente faz uma experiência acelerada, intensa, dinâmica do tempo. Este é veloz e escasso. É um devir intenso, falta tempo. Existe um descompasso nas duas experiências do tempo. É mister encontrar um denominador comum. Assim como há um desajuste entre o homem e o mundo, o mesmo se dá entre ele e o tempo. Há uma desarmonia entre o tempo físico e o vivido. O homem não pode experienciar o tempo como "pura faticidade", mas deve vivê-lo criativamente, ajustando-o a cada experiência[559]. A intensidade com que se vive cada momento da vida é o termômetro que acusa a largueza ou estreiteza do tempo.

É necessário fazer uma distinção entre tempo físico e tempo vivido. O primeiro se refere ao tempo das ciências exatas, do relógio, do "fluxo-homogêneo de instantes iguais entre si",[560] da "magnitude pontual"[561]. É o tempo quantificado, matematizável. O que existe é o presente porque o passado já foi e o futuro ainda não é. O presente se constitui de uma seqüência de "instantes fugazes"[562]. O tempo físico se materializa, "adquire espessura e densidade"[563], no ser humano, tornando-se tempo vivido. No homem, o passado se conserva, se condensa, se totaliza no presente. O passado não é apagado nem arquivado na memória do tempo, mas seu conteúdo é assumido pelo presente. Aquele tem uma eficácia e se encontra

[557] ALFARO, *op. cit.*, p.45 (cf. *ID*, p.142.).
[558] *ID*, p.142.
[559] Cf. *Ibid*., p.142-143.
[560] *Id.*, Perspectiva cristiana de la muerte, *Iglesia Viva,* p.138.
[561] *OD*, p.10.
[562] *Ibid*., p.11.
[563] *Id.*, Perspectiva cristiana de la muerte, *Iglesia Viva,* p.138.

presentificado neste. "A dispersão e a multiplicidade do passado desembocam na unidade do presente"[564]. O homem estrutura e vive o tempo a partir do presente e do conteúdo vivencial do passado. O presente é conservação do passado e projeto do futuro. Este é o que está pré-contido no passado, o que pode ser planejável no presente e o que se antecipa como projeto e possibilidade. O futuro é o porvir, o a-ser-realizado, decidido[565]. É continuidade e novidade[566]. O homem é capaz de vivenciar, simultaneamente, a "pós-eficácia do passado" e a "pré-eficácia do futuro"[567]. A diacronia do tempo físico se faz sincronia no vivido, no qual passado, presente e futuro se implicam. "O tempo-quantidade se reveste de uma qualidade humanizada"[568]. Cada instante vivido não é igual ao outro, diferentemente do tempo físico, mas está animado por uma experiência pulsante de contração e dilatação. No homem, o tempo se faz história.

O ser humano busca transcender a temporalidade com o intuito de entregar-se nos braços do eterno, libertando-se de toda fugacidade. Vive sua condição espaço-temporal, mas os olhos voltados para o definitivo. Seu encontro com o mistério inabarcável e inabrangível se dará depois do último acontecimento temporal, da possibilidade irrenunciável da morte.

c) *Ser mortal que transcende a morte.* A morte é uma possibilidade permanente que atinge o ser humano em sua inteireza. Para a fé cristã, a morte não é um ponto final, mas uma vírgula; "não é fim, mas trânsito"[569]; "não é termo, mas páscoa"[570], "passagem de uma existência provisória para uma definitiva"[571].A morte é uma realidade teologal, visto que plenifica e totaliza a vida[572]. Quando a morte é experimentada, não como tragicidade, desespero, nadificação, desamparo, destino último, ruptura, mas como confiança, esperança, nascimento, entrega, transformação, recriação, vive-se a dimensão teológica deste evento. A antropologia cristã apregoa que, com a morte, o ser humano encontra com sua "definitividade porque crê na salvação"[573]. A morte não desconecta o homem do cosmo, mas "consagra sua pancosmicidade, inserindo-o definitivamente no fluxo ilimitado de um processo no qual o

[564] *OD*, p.12.
[565] Cf. *Ibid.*, p.12-16.
[566] Cf. *PC,* p.5-7; *id.*, Perspectiva cristiana de la muerte, *Iglesia Viva,* p.139-140.
[567] *ID*, p.143.
[568] *OD*, p.11.
[569] *Id*., Perspectiva cristiana de la muerte, *Iglesia Viva*, p.148.
[570] *PC*, p.266.
[571] LUCAS, El sujeto de la muerte. En memoria de J.L. Ruiz de la Peña, *Sal Terrae*, p.112.
[572] Para uma visão teológica da morte: *PC*, p.265-270; *OD*, p.312-317.
[573] *PC*, p.269; cf. *id.*, Perspectiva cristiana de la muerte, *Iglesia Viva*, p.150-151.

espaço e o tempo são magnitudes indefinidamente abertas da grande realidade única"[574]. Deus não cria o homem para ser tragado como presa da morte, mas para viver. Como amante da vida e Vida trasbordante, Deus não pode ser abatido pela morte e nem assistir, indiferentemente, à morte da criatura criada à sua imagem. É Deus quem arranca o ser humano das garras da morte e o conduz à consumação. Segundo a fé cristã, a morte não é fracasso, mas plenitude[575]. A fé cristã tematiza a vitória da vida sobre a morte com a ajuda de duas categorias: imortalidade e ressurreição, que podem adquirir significados diferentes, dependendo de que antropologia se parte.

Uma antropologia dualista enxerga a morte como momento do divórcio entre a alma e o corpo. O ser humano se desintegra através de uma ruptura entre sua parte imortal (alma) e mortal (corpo). A morte parece que é esperada com anseio pela alma, que se liberta do jugo do corpo e continua sua existência. A alma não padece a morte, uma vez que é imortal por natureza, mas se beneficia deste acontecimento antropológico pelo seu desaprisionamento do corpo. Neste sentido, a morte não atinge o homem na sua inteireza, mas uma parte de sua composição. Neste contexto, se admitirá a ressurreição por "puro formalismo ou escrúpulo dogmático". A ressurreição será concebida como ressurreição da alma e não do ser humano todo. Ou seja, o corpo não participa deste momento glorioso. A categoria central desta antropologia é a imortalidade[576].

O concílio de Viena (1311-1312) se pronunciou a favor da unidade substancial do ser humano. A alma racional está informada no corpo ("alma forma do corpo"), formando um todo humano[577]. O concílio de Latrão V (1512-1517) completou a afirmação de Viena, certificando-se que a alma é imortal. Latrão salienta a irrepetibilidade e o "destino eterno e pessoal de cada homem"[578]. A teologia protestante moderna repeliu de forma uníssona a

[574] *Id., Muerte y marxismo humanista*: *aproximación teológica*, p.138.
[575] Cf. *Id.,* La muerte, fracaso y plenitud, *Selecciones de Teología*, p.289-296. Aqui p.296.
[576] Segundo Feuerbach, a tese da imortalidade descansa sobre um dualismo ontológico corpo-alma que conduz a um dualismo ético céu-terra, propiciando uma depreciação desta em virtude do céu. Isto leva o homem a desinteressar pelas estruturas mundanas à espera de um mundo futuro. Assim, a transcendência seria um mecanismo de evasão ou alienação. Renunciando ao céu, o homem é capaz de valorizar, se interessar e construir as realidades terrenas. É neste mundo que o homem é convocado a construir sua história. Aqui está o fundamento de um humanismo possível e verdadeiro.

Imortalidade significa, literalmente, não-morrer ou um ocultamento da morte. Para Max Scheler, diferentemente de Feuerbach, a tese da imortalidade repousa sobre um caráter genérico, anônimo e impessoal da morte. Sabe-se que as pessoas morrem, mas não se reflete a respeito da dimensão pessoal e intransferível do ato de morrer. A imortalidade oculta a morte como um acontecimento pessoal, irrenunciável (cf. PEÑA, La muerte, fracaso y plenitud, *Selecciones de Teología*, p.290; *id.*, Muerte, *in: DPC*, p.497; *id*., Muerte e increencia. Inventario de actitudes y ensayo de compreensión teológica, *Sal Terrae*, p.685).
[577] Cf. SESBOÜÉ, *op. cit.*, p.127-128.
[578] *Ibid.*, p.129.

doutrina da imortalidade da alma, por dois motivos: por entender que a doutrina é filosófica (platônica) e não bíblica, e "estaria em contradição com a fé na ressurreição"[579]. Barth alude a um terceiro motivo: Latrão V, afirmando a imortalidade da alma, estaria batizando uma antropologia dualista[580]. Para Ruiz de la Peña, a crítica protestante homologa o pronunciamento de Latrão V com uma concepção de que a imortalidade refere-se à alma separada do corpo. São compreensões distintas sobre a doutrina da imortalidade da alma[581]. O concílio quer salvaguardar a imortalidade pessoal de cada ser humano. A identidade, a biografia e a história pessoal de cada ser humano são preservadas na eternidade. A alma imortal não é um espírito desencarnado, puro, impessoal, universal que passa por sucessivas encarnações. Entendida neste âmbito, a imortalidade apresenta certa afinidade com a fé na ressurreição.

Uma antropologia unitária concebe a morte como fim do homem inteiro[582]. A interpelação sobre a morte conduz a um questionamento a respeito do sentido da vida, do significado da história, da unicidade e valor de quem a padece, da dialética presente-futuro, do sujeito da esperança[583]. Na ótica da fé cristã, a esperança e o futuro devem ser pensados em termos de ressurreição. A antropologia bíblica compreende esta categoria, não como uma salvação da alma, de uma "subjetividade a-cósmica, espiritual, individualista"[584], desenraizada da realidade mundana, mas como uma reconstituição do ser humano na totalidade de suas dimensões (corporeidade, mundanidade, historicidade...). Ressurreição é um termo corpóreo, corporativo, cósmico. A existência histórica do sujeito será transformada, sua biografia se transfigurará. A fé cristã argumenta que a ressurreição não é uma eternização da vida espaço-temporal, nem uma única forma de viver duas vidas (a presente e a futura), mas são "duas formas de viver a mesma e única vida"[585]. A ressurreição postula a fundação de uma nova criação. A categoria central da antropologia unitária é a ressurreição[586].

---

[579] *ID*, p.149-151. Aqui p.149; cf. *id.*, Visión cristiana del hombre: unidad sicosomática y ser personal, *Sal Terrae*, p.306-307.
[580] *Op. cit.*, v.III/2, p.59-74.
[581] PEÑA, Visión cristiana del hombre: unidad sicosomática y ser personal, *Sal Terrae*, p.306.
[582] Cf. *Id*., Perspectiva cristiana de la muerte, *Iglesia Viva*, p.148.
[583] Cf. *Id.*, La muerte, fracaso y plenitud, *Selecciones de Teología*, p. 292-294.
[584] *Id*., Visión cristiana del hombre: unidad sicosomática y ser personal, *Sal Terrae*, p.307.
[585] *Id*., Lo proprio e irrenunciable de la esperana cristiana, *Sal Terrae,* p.801.
[586] Para se ver um confronto entre ressurreição e reencarnação, evidenciando as diferenças irredutíveis de ambas as doutrinas, a rejeição da metempsicose e as justificativas da esperança cristã na ressurreição dos mortos: PEÑA, Juan Luis Ruiz de la. Ressurreição ou Reencarnação?. *Communio*, Rio de Janeiro, n.2, v.1, p.113-125, mar./ab.1982.

Enfim, o conceito "alma" é irrenunciável para a antropologia cristã, posto que é uma especificidade humana. Revela a dimensão axio-ontológica do ser humano, que não pode ser suprimido à uma realidade física, biológica, animal, cibernética... Possuidor de uma dimensão transcendental, o homem é capaz de ultrapassar a mundanidade, temporalidade, mortalidade a que está submetido. Como alma ou espírito, o homem está "autotranscendendo em direção ao novo, ao distinto, ao ontologicamente mais rico e superior"[587]. É um cidadão terreno, mas chamado ao infinito. Sujeito à condição mortal, não para ficar morto, mas para ressuscitar na totalidade e unidade de seu ser: corpo e alma.

4.3. O homem é uno em corpo e alma[588]

A antropologia cristã concebe o ser humano como uma unidade na pluralidade de suas dimensões. A visão cristã do homem não compactua com o dualismo. O homem não é um espaço no qual corpo e alma coabitam sem nenhum tipo de vínculo; corpo e alma não são duas instâncias autônomas e independentes que coexistem juntas (dualismo). Por outro lado, uma visão cristã do ser humano não comunga como monismo, pois não acredita que o ser humano possa ser reduzido a um princípio material ou espiritual. Para o olhar cristão, o ser humano é "carne animada e alma encarnada"[589].

Santo Tomás (1224-1274), influenciado por Aristóteles, propõe uma visão unitária do homem que será determinante para a teologia até os dias de hoje. Segundo o Angélico, a "alma é a forma da matéria prima"[590]. O corpo é a matéria informada pela alma. Esta é o "princípio da matéria, seu fator estrutural" e "núcleo informador do físico e do material"[591]. O corpo é o produto da função informante da alma sobre a matéria. É a alma que confere determinação à matéria que se torna corpo[592]. É, neste, que a alma se autorealiza espaço-temporalmente. A interioridade da alma se faz visível e se historiciza no corpo. A alma e o corpo são dois princípios que não podem ser concebidos autônoma, independente e separadamente um do outro. São duas magnitudes que formam, substancialmente, a totalidade

[587] *NA*, p.214.
[588] *ID*, p.129-134.144-149; *CGS*, p.57-60; *id*., Antropología cristiana, *Estudios Trinitarios*, p.419-420; *id*., El hombre es uno en cuerpo y alma. La versión zubiriana del aserto conciliar. *in*: DÍAZ, *op. cit*., p.232-245.
[589] *ID*, p.129; *id*., El hombre es uno en cuerpo y alma. La versión zubiriana del aserto conciliar, *in*: DÍAZ, *op. cit*., p.232. Para ver como a unidade corpo-alma é tratada historicamente: *ibid*., p.232-236.
[590] *NA*, p.175.
[591] *Ibid*., p.176.
[592] Cf. *PC*, p.172.

humana. O espírito e a matéria são dois "princípios metafísicos" diversos que constituem o ser anímico-corporeo do homem[593].

O pensamento de Santo Tomás influenciará o itinerário seguido pelas declarações do magistério[594]. Anteriormente à síntese tomista da unidade corpo-alma, o concílio de Latrão IV (1215) tematiza sobre a constituição da natureza humana que constava de corpo e alma, repetindo as elaborações patrísticas. O concílio de Viena (1311-1312), influenciado pela visão tomista, dará um passo à frente dizendo que os dois elementos estão substancialmente unidos. Há uma unidade anímica-corpórea. Depois de Viena, o concílio Vaticano II propõe uma nova formulação que consiste em um acabamento na declaração vienense: "o homem é uno em corpo e alma"(*GS*14). É possível perceber que as formulações eclesiásticas passaram por uma ascensão teológica, culminando no Vaticano II.

A unidade constitutiva do humano "expressa a experiência originária que o eu tem de si mesmo"[595]. É a experiência de um eu concreto, encarnado, histórico, e não de uma subjetividade desligada da realidade, fictícia. Não é como sugere o dualismo antropológico cartesiano, embasado na formulação *res cogitans-res extensa*, para o qual o homem é uma "consciência pensante"(*cogito, ergo sum*)[596]. A unidade humana não é produto da equação corpo mais alma, nem da colagem ou ajustamento destas duas partes. Não são duas camadas que se acomodam, nem dois estratos que se justapõem para formar a unidade múltipla do ser humano. Este é uma unidade corpórea-espiritual, psicossomática, "psicoorgânica"[597], "psicofísica"[598]. É uma unidade em que não há supremacia ou domínio de um princípio sobre o outro, embora existam atos que são, preponderantemente, espirituais ou corporais[599]. Contudo, não existe um ato que seja, exclusivamente, espiritual ou corporal. O que há é uma ação única da "unidade sistemática"[600] em cada circunstância, ainda que exista uma preponderância de uma dimensão em relação à outra.

---

[593] *NA*, p.177.
[594] *ID*, p.129; *id.*, El hombre es uno en cuerpo y alma. La versión zubiriana del aserto conciliar, *in*: DÍAZ, *op. cit*., p.235-236; FLICK.; ALSZEGHY, Z.. *Fondamenti di una antropologia teologica*. Roma: Libreria editrice Fiorentina, 1969. p.94-97.
[595] *ID*, p.129.
[596] *Id., Dualismo. In: DTDC*. São Paulo: Paulus, 1998. p.232.
[597] ZUBIRI, Xavier. *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, 1986. p.482: "a atividade humana é unitariamente psicoorgânica em todos, absolutamente todos, os seus atos"; *id., El hombre y Dios*. Madrid: Alianza, 1984. p.43 (cf. *ID*, p.129-130.).
[598] *ID*, p.129.
[599] *Id*., El hombre es uno en cuerpo y alma. La versión zubiriana del aserto conciliar, *in*: DÍAZ, *op. cit*., p.239; ZUBIRI, *Sobre el hombre*, p.481-483; *id., El hombre y Dios*, p.43. Para ver exemplos destes atos: cf. *ID,* p.130.
[600] ZUBIRI, *Sobre el hombre*, p.456; *id.*, *El hombre y Dios*, p.42.

O homem não "tem", mas "é" uma unidade corpóreo-animada[601]. Esta unidade faz parte da constituição humana e não é uma propriedade que o ser humano manipula ou uma "estrutura selada por um decreto arbitrário entre dois termos exteriores"[602]. O homem não é uma maquinaria formada por peças, mas uma "unidade ordenada"[603] constituída por princípios, dimensões, "subsistemas"[604]. Não é uma unidade que se confunde e nem uma distinção que se separa. É uma dualidade sem ser dualista e uma unidade sem ser monista. O homem é una unidade dual, isto é, constituído por princípios distintos que formam um todo único. Isto não significa uma quantificação ou numeração de ingredientes que compõem o homem, mas uma maneira de expressar a dualidade que o constitui. O corpo e alma são dimensões essencialmente diversas, mas referidas, co-implicadas, formando o todo da constituição humana. A alma não é parte nem "fragmento"[605] do homem todo, nem sua estrutura superior, mas o princípio que vitaliza, anima, informa o corpo. Através da alma, o corpo se torna um organismo vivo, se expressa, se constitui. Um corpo des-animado pode ser um cadáver, uma matéria disforme. O corpo é matéria animada, espírito encarnado. O espírito é inconcebível fora da materialidade, que "opera sua expressão e autorealização"[606]. O corpo não é instrumento nem fantoche nas mãos do espírito, mas seu modo de ser. Não existe corpo sem alma nem alma sem corpo. O espírito não se autorealiza à margem da matéria, nem esta se autorealiza ou se autodetermina independente do espírito. O corpo é a "alteridade", "símbolo", "expressão", manifestação fenomênica da alma[607], que está dotada de interioridade, densidade e profundidade. O corpo interioriza, visibiliza, comunica e auto-elabora os atributos da alma. O ser humano é corpo e alma, não de forma contígua, mas enquanto dois princípios que estão reciprocamente ordenados, condicionados, orientados, formando uma "unidade entitativa substancial"[608]. Na sua totalidade, o ser humano é uma "corporeidade traspassada pelo anímico e uma espiritualidade que toma forma no corporal"[609].

---

[601] Cf. *ID,* p.129; LADARIA, Luis F.. *Introdução à antropologia teológica*. São Paulo: Loyola, 1998. p.69; RUBIO, Afonso Garcia. *Unidade na pluralidade*. São Paulo: Paulinas, 1989. p.283.
[602] MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p.112 (cf. *ID*, p.130, nota 111.).
[603] BARTH, *op. cit.*, v.III/2.p.26.
[604] ZUBIRI, *Sobre el hombre*, p.58.
[605] RAHNER, Karl. Para una teología del simbolo. *In:*_____. *Escritos de Teología*. Madrid: Taurus, 1964, v. 4, p.283-321. Aqui p.316.
[606]*ID*, p.131; cf. *OD*, p.309-310.
[607] RAHNER, *op. cit.*, p.314-315.
[608] SCHULTE - PEÑA - GRESHAKE, *op. cit.,* p.36.
[609] *OD*, p.310.

A fé cristã não rechaça nem censura, previamente, o espírito ou a matéria, mas busca unificá-los em uma síntese coerente. O homem é a magnitude em que os subsistemas parciais formam o "sistema total da substantividade humana"[610]. Os dois fatores da constituição humana não se identificam nem se misturam, mas estão co-relacionados de forma que a essência de um se dá na relação com o outro, a identidade se dá na alteridade. O corpo não é a alma e vice-versa. A distinção entre ambos se relega ao plano meta-existencial, metafísico. O homem não é só corpo nem só alma, ou seja, cada dimensão, separadamente, não o constitui. É na unidade e na aliança de ambas as dimensões que o homem acontece, torna-se.

A proclamação de unidade humana corpo-alma é uma via intermediária entre o reducionismo monista (espiritualista ou materialista) e o dualismo antropológico. Para Ruiz de la Peña, o problema corpo-alma não é uma questão bizantina ou arqueológica, mas é tratado, atualmente, com um novo verniz através do problema mente-cérebro[611]. Segundo algumas correntes, a mente é o cérebro, uma realidade puramente física (materialismo fisicalista, teoria da identidade psiconeural, materialismo eliminativo, programas de inteligência artificial forte) ou bilógica (condutivismo skinneriano, sociobiologia, antropologias biológicas). Já para outra corrente, a mente é o cérebro na medida em que este ostenta uma qualidade emergente (materialismo emergentista). Enquanto que para o primeiro grupo não há uma diferença qualitativa entre o homem e as demais criaturas, a segunda corrente salienta que o homem se destoa qualitativamente de qualquer outra realidade física, química ou bilógica[612]. Diante destes modelos materialistas, Popper e Eccles defendem um dualismo interacionista: a mente não é o cérebro, mas uma realidade imaterial irredutível ao físico ou biológico, embora precise de uma infraestrutura orgânica, com a qual interage[613]. A díade corpo-alma corresponde, atualmente, ao binômio dualista *software* (conteúdo, suporte lógico do cérebro) e *hardware* (suporte físico dos conteúdos cerebrais)[614]. Diante deste cenário, a antropologia cristã defende a unidade substancial (corpo-alma) da constituição humana.

---

[610] ZUBIRI, *Sobre el hombre*, p.58.

[611] Esta questão será tratada de forma mais detalhada no capítulo 6. A atualidade com que a questão corpo-alma é abordada se dá nos seguintes escritos: PEÑA, Sobre el problema mente-cerebro, *Diálogo Filosófico*, p.33-42; *NA*, p.105-156; *id., "*Homo cyberneticus*"?* Antropología e inteligência artificial. *In*: LUCAS, Juan de Sahagún (Dir.). *Nuevas antropologías del siglo XX*. Salamanca: Sígueme, 1994. p.79-112; PEÑA, Sobre el alma:Introducción, cuatro tesis y epílogo, *in*: DÍAZ, *op. cit*., p.209-231.

[612] Cf. PEÑA, Sobre el problema mente-cerebro, *Diálogo Fiosófico,* p.35-38.

[613] Cf. *Id.*, Alma, *in: DPC*, p.23.

[614] Cf. *NA*, p.179; *id*., "Homo cyberneticus"? Antropología e inteligência artificial, p.108-109.

Uma vez apresentada a unidade corpo-alma como um *fato* inabidicável para uma visão cristã do homem, é necessário interpelar a respeito do *modo* de entendê-la. O teólogo asturiano acredita que esta função é mais própria de uma antropologia filosófica do que teológica[615]. A teologia se interessa pelo assunto na medida em que constitui um dado de fé que está vinculado às verdades centrais da profissão de fé cristã: encarnação, salvação, ressurreição. Atualmente, a questão sobre como conceber a relação corpo-alma parece não fazer parte das preocupações relevantes dos teólogos[616]. No cenário católico, a teoria hilemórfica, utilizada por Tomás de Aquino para elaborar uma leitura da unidade substancial do corpo e da alma continua, sendo reafirmada por Rahner[617], Schillebeeckx[618]e Metz[619]. No campo protestante, há sintomas de insatisfação com o esquema hilemórfico que "confere uma prioridade formal e metafísica ao espírito/alma sobre o corpo/matéria", e que está esclerosado para os dias de hoje[620].

O teólogo protestante K. Barth, buscando se esquivar do "dualismo abstrato" grego e do "monismo abstrato materialista e espiritualista", propõe o "monismo concreto" que não considera o corpo e a alma "como duas partes, mas como dois fatores da natureza humana una e indivisível"[621]. Para Barth, existe uma supremacia da alma de modo que esta "comanda e o corpo obedece"[622]. Esta concepção de uma alma ontologicamente superior ao corpo será criticada por Moltmann. O teólogo da esperança salienta que a percepção hierarquizada da relação corpo-alma, expressada com conceitos platônicos ou cartesianos por Barth, possibilita uma "espiritualização e instrumentalização" do corpo.[623] Moltmann propõe, como alternativa, uma "conformação pericorética de corpo e alma" que está em analogia com a comunhão pericorética trinitária e com a pericórese Deus-mundo: diferenciação na unidade e comunhão[624]. Assim, não há uma relação piramidal entre a alma-mandante e o corpo-

[615] Cf. *CGS*, p.58; *id.,* El hombre es uno en cuerpo y alma. La version zubiriana del aserto conciliar, *in*: DÍAZ, *op. cit*., p.240.
[616] Cf. *ID*, p.145.
[617] *Op. cit.*, p.314-316.
[618] SCHILLEBEECKX, Edward. *El mundo y la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 1969. p.371-375 (cf. *ID*, p.145; *id*., Antopología cristiana, *Estudios Trinitarios*, p.418.).
[619] METZ, Johann Baptiste. *Antropocentrismo cristiano. Sobre la forma de pensamento de Tomás de Aquino.* Salamanca: Sígueme, 1972 (cf. *ID*, p.145; *id*., Visión cistiana Del hombre: unidad sicosomática y ser personal*, Sal Terrae*, p.304.); *id.*, corporeidade. *In: Dicionário de Teologia: Conceitos fundamentais da teologia atual.* São Paulo: Loyola, 1970, v.1, p.323-328.
[620] PEÑA, Antropología cristiana, *Estudios Trinitarios*, p.420.
[621] BARTH, *op. cit.*, p.73 (cf. *ID*, p.146.).
[622] *Ibid.,* p.101 (cf. *ID*, p.146.).
[623] MOLTMANN, Jürgen. *Deus na criação. Doutrina ecológica da criação*. Petrópolis: Vozes, 1993.p.360-364. Aqui p.360 (cf. *ID*, p.146, citação do alemão.).
[624] *Ibid*., p.367-373. Aqui p.368.

obediente, visto que ambos primam pelo mesmo estatuto ontológico e desempenham a mesma função: "o corpo informa *sua* alma tão fortemente quanto a alma informa *seu* corpo", ou seja, existe uma informação mútua que vai cunhando a conformação em cada pessoa[625].

Com o envelhecimento da leitura tomista e das releituras feitas atualmente sobre a relação corpo-alma, calcada no hilemorfismo, faz-se necessário buscar outras propostas que ofereçam posições sustentáveis[626]. Uma proposta é o "emergentismo forte", conjecturado pelo pensador argentino Mário Bunge que reconhece a existência, inerente à realidade material, da possibilidade de se autotranscender em direção ao novo, através de saltos qualitativos, explicando a "diversidade ontológica do real"[627]. Diferentemente do tomismo que concebe o corpo como um resultado da "informação" da alma sobre a matéria, o emergentismo considera a alma como a conclusão do processo de autotranscendimento da matéria rumo ao outro, "qualitativamente distinto" e aberto à relação[628]. O materialismo emergentista de Bunge não defende a teoria metafísica sobre a relação corpo-alma, mas reconhece que o ser humano é capaz de transcender sua materialidade[629]. A mente não se identifica com o cérebro posto que ostenta "faculdades funcionais que ultrapassam o puramente biológico, físico e fisiológico"[630]. O homem não é uma realidade acidental, mas, ontologicamente, una, uma unidade psicossomática. Contudo, um pronunciamento emergentista não é capaz de colocar um ponto final na discussão. É necessário ouvir outras vozes.

O filósofo católico e espanhol, Zubiri, salienta que não é possível reciclar qualquer modalidade hilemórfica. O filósofo espanhol, como o teólogo Moltmann, rechaça a soberania da alma sobre o corpo. Zubiri salienta que o homem é uma unidade estrutural ou substantiva, portadora de uma unidade primária, formada por um sistema de notas de caráter físico-químico e psíquico[631]. O momento físico-químico é nomeado de "organismo"(e não de matéria ou corpo) e o momento psíquico, de "psique" (e não de alma ou espírito)[632].Os momentos ou aspectos são "subsistemas parciais" que constituem o sistema total que é o homem. "Sua psique é formal e constitutivamente *psique* de um organismo, e este é formal e constitutivamente *organismo* de uma psique. Esta é desde si mesma orgânica e o organismo é

[625] *Ibid*., p.370.
[626] Cf. *NA*, p.178; *CGS*, p.59.
[627] *TC*, p.269-271.Aqui p.269; cf. *ID*, p.147; SCHULTE - PEÑA - GRESHAKE, *op. cit.*, p.81.
[628] *ID*, p.148.
[629] *Ibid*.
[630] SCHULTE - PEÑA - GRESHAKE, *op. cit*., p.80.
[631] Cf. ZUBIRI, *Sobre el hombre,* p.46-47; *id., El hombre y Dios*, p.39-40 (cf. *ID*, p.149.).
[632] *Ibid.*, p.48-49; *ibid*., p.40.

desde si mesmo psíquico"[633]. Ambos os momentos se constituem, se ordenam, "se co-determinam como realidades em ato e *ex aequo*" para formar a unidade sistemática psicoorgânica que o homem é[634]. Os subsistemas, organismo e psique, são irredutíveis e distintos um do outro, não obstante estejam em mútua complementariedade e co-determinação.

Depois de analisar as posições dos autores elencados, Ruiz de la Peña[635] mostra-se simpatizante da teoria metafísica de Zubiri que propõe uma concepção alternativa à hilemórfica, sobre a relação corpo-alma, que o filósofo católico prefere denotar de psíquico-orgânica. A posição zubiriana conserva as dimensões inegociáveis da antropologia cristã: corpo, alma e a unidade corpo-alma. O sistema zubiriano tem uma contribuição à oferecer para a reflexão teológica, pois consegue retraduzir os dados básicos da antropologia cristã a partir de outro viés.

4.4. Conclusão

A antropologia cristã não propõe uma visão própria, completa e acabada sobre o homem, mas salvaguarda o que Ruiz de la Peña chama de "mínimos antropológicos"[636] inegociáveis (alma, a unidade corpo-alma...). O ser humano é corpo, é alma e uma unidade corpóreo-animada / anímico-corpórea. Estas duas dimensões não convivem no mesmo espaço sem um fluxo relacional, mas uma dimensão está ordenada para a outra. A alma está, potencial e constitutivamente, orientada para o corpo e vive-versa. O corpo é uma instância almificada e a alma corporalizada. Um princípio existe por e em referência ao outro. Ambos são distintos, mas não é possível separá-los, cirurgicamente, pois a constituição de cada princípio se funda na alteridade. É uma unidade constituída metafisicamente pela dualidade de dois princípios: corpo e alma. Ou, segundo a teoria de Zubiri, uma alternativa ao hilemorfismo tomista, que está em sintonia com a antropologia cristã, o ser humano é uma unidade sistemática psicoorgânica.

---

[633] *Ibid.,* p.49; *ibid*., p.41.
[634] *Ibid.; ibid.,* p. 41-42.
[635] *ID*, p. 145-149; *id*., Sobre el alma: Introducción, cuatro tesis y epílogo, *in*: DÍAZ, *op. cit*., p. 226-227; *id.*, El hombre es uno en cuerpo y alma. La versión zubiriana del aserto conciliar, *in*: DÍAZ, *op. cit*., p.236-243.
[636] *ID*, p.145; *id.,* El hombre es uno en cuerpo y alma. La versión zubiriana del aserto conciliar, *in*: DÍAZ, *op. cit*., p.232

A imagem de Deus não se localiza em um compartimento (corpo ou alma) da estrutura ontológica, mas está impressa na totalidade psicossomática que constitui o homem. Esta totalidade compreende o homem desde sua origem até seu fim. O homem nasce, morre e ressuscita na sua totalidade. Não há uma desintegração antropológica com a morte porque o ser humano a transcende. A ressurreição açambarca e conserva a unidade psicofísica, mas de forma transformada. Assim, não existe a salvação de somente uma dimensão ontológica (imortalidade da alma), mas da constituição humana em sua totalidade. Esta unidade psicoorgânica é uma pessoa dotada de dignidade, valor, liberdade, sociabilidade, criatividade...

PARTE III – Abordagem sistemática

O ser humano, biblicamente, se constitui de três dimensões básicas: pessoal (livre), social e mundana. Estas se referem, respectivamente, à relação com Deus, com o outro e com o mundo. O ser humano é, simultaneamente, filho de seus pais e criatura de Deus, e portador de um valor supremo que o faz irredutível ao nível objetal, coisista, animal, biológico.

Capítulo 5 – A dignidade da imagem: o homem como ser pessoal

Depois de analisar o *quid* da constituição antropológica e constatar que o homem é uma natureza psicoorgânica, investigaremos, seguindo as trilhas de Ruiz de la Peña, a questão sobre *quem* é o homem. Este não é *algo*, mas *alguém*. Não se reduz à sua natureza, mas é uma pessoa. Como pessoa é um ser livre e social. A noção de pessoa evoca as noções de liberdade e sociabilidade. Qualquer tentativa de reduzir a pessoa ao nível sub-humano viola sua dignidade, seu valor e, conseqüentemente, as noções de liberdade e sociabilidade. A dignidade humana é um patrimônio sagrado e inviolável, pois a pessoa é a imagem divina na terra. Deus é a magnitude-fundante do ser pessoal, livre e social do ser humano.

5.1. Desenvolvimento histórico do conceito de pessoa

A apreensão do ser pessoal do homem é um dado fundamental para a antropologia cristã. A pergunta sobre *quem* é o homem precede a toda questão a seu respeito. Não é possível compreender o homem, passando à margem de seu ser pessoal. Nascido no contexto patrístico, o conceito de pessoa, em sua evolução histórica, oscilará entre dois pólos (substancialismo des-relacionado e relação des-substancializada). Trataremos do horizonte histórico em que surgiu e desenvolveu o conceito de pessoa.

5.1.1. Surgimento do conceito

Como e onde surgiu o conceito de pessoa? Inicialmente, seria possível conjecturar que teria nascido em um contexto antropológico e teria migrado para a teologia. Ou seja, a

experiência que o homem faz de si seria determinante para a representação e conceituação do ser divino. Todavia, há razões, que foram elencadas por Pannenberg[637], para duvidar da exatidão histórico-especulativa desta hipótese. O teólogo alemão salienta que é a partir do conhecimento e da relação com Deus que o homem se autocompreende, se autopercebe, primeiramente. Assim, "a origem do conceito de pessoa se encontra no terreno da experiência religiosa, no encontro com a realidade divina"[638]. Encontrando-se com Deus, o homem encontra-se consigo mesmo. "A noção de pessoa entrou na teologia e no pensamento cristão em geral não a partir da antropologia, mas da cristologia e da doutrina trinitária"[639].

A antropologia bíblica não conheceu o conceito de pessoa, mas seu conteúdo relacional. O homem é descrito em sua relação com Deus (inferioridade, dependência), com o mundo (superioridade) e com o outro (igualdade). Esta tríplice referência faz do homem bíblico um ser essencialmente relacional[640]. É um pólo aglutinador de relações. O conteúdo relacional com que o homem bíblico é apresentado vai de encontro com o significado do conceito de pessoa. Através da dimensão teologal, o homem bíblico se percebe e se concebe, primeiramente, referido a Deus e, posteriormente, se compreenderá como um eu encarnado[641]. Antes de se autocompreender, o homem bíblico deve se apreender referido e relacionado com Deus. E a partir daí buscará conhecer o próprio eu. É a compreensão da relação com Deus que funda a autocompreensão humana.

A constatação de que o pensamento grego não conheceu nem o termo nem o conceito de pessoa é compartilhado por filósofos como Zubiri[642], Garaudy[643], Mounier[644], e teólogos como Clément[645], Ratzinger[646], Ruiz de la Peña[647], etc.[648]. A filosofia grega concebe o homem

---

[637] PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia y Reino de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1974. p.20; *id*., *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*. Salamanca: Sígueme, 1976. p. 191-194 (cf. *ID*, p.154.).
[638] *Id., Teologia y Reino de Dios,* p.20 (cf. *ID*, p.154.).
[639] LADARIA, Luis F.. *Introdução à antropologia teológica*. São Paulo: Loyola, 1998. p.72.
[640] Cf. PEÑA, Juan Luis Ruiz de la. Visión cristiana del hombre: unidad sicosomática y ser personal. *Sal Terrae*, Santander, v. 63, n.4, p.309, abril 1975.
[641] Cf. *ID*, p.155.
[642] ZUBIRI, Xavier. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza, 1984. p.323 (cf. *ID*, p.155.).
[643] GARAUDY, Roger. *Perspectives de l'homme: Existentialisme, Pensée catholique, Marxisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960. p.2719 (cf. *ID*, p.155.): foram Agostinho e os Padres Gregos que, "partindo de uma visão da pessoa divina", acomodaram a noção de pessoa humana "à linguagem da filosofia grega, alheia a esta realidade".
[644] MOUNIER, Emmauel. *Le personnalisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955. p.11: "o cristianismo trouxe uma noção decisiva da pessoa" que faltou aos gregos.
[645] CLÉMENT, Olivier. *Questions sur l'homme*. Paris: Stock, 1972. p.32-35 (cf. *ID*, p.155.).
[646] RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2005. p.135-137.
[647] *ID*, p.155.
[648] SCHÜTZ, Christian; SARACH, Rupert. O homem como pessoa. *In*: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. *MS*. Petrópolis: Vozes, 1973. v.II/3, p.74: "o acesso propriamente dito ao conceito de pessoa ficou

como espírito, realidade pertencente ao mundo eterno, imutável, universal. As qualidades do espírito se particularizam no corpo, parcela perecível da matéria. Esta individualização faz com que o homem se torne um microcosmo, uma abreviatura da realidade material. O homem é visto como membro de uma espécie que vê na morte uma libertação das estruturas acidentais e uma reconexão com as qualidades do universal. É uma compreensão ontológica e cósmica, do homem[649]. A ausência do conceito de pessoa fez com que a antropologia grega utilizasse as categorias de essência (*ousía*), substância (*hypóstasis*) e natureza (*phýsis*). O termo *prósopon* ("o olhar dirigido a") designa máscara teatral. Deste termo teria surgido a palavra latina *persona* que vem de *personare* (ressoar, "soar através de")[650].

O conceito de pessoa eclodiu no cenário dos debates trinitários e cristológicos. Era mister distinguir o significado de natureza e pessoa, o qual não é puramente terminológico, mas também metafísico. Para a fé cristã Deus é uno e trino. Deus é *um* em sua substância e subsiste no seu interior uma diferenciação e um relacionamento dialogal. A unidade divina se realiza em três pessoas divinas. Deus se relaciona, se comunica interiormente consigo mesmo. É um tu para si mesmo. Deus é diálogo, relação, alteridade, comunicação de vida. É o absoluto relacional. Não são três deuses, mas três pessoas divinas, cada uma com sua função, abertas à comunhão. "O ser de Deus se realiza enquanto se dá totalmente"[651]. O Filho, redentor, procede da autocomunicação externa do Pai, criador. Jesus Cristo é uma pessoa divina constituída por duas naturezas: divina e humana. Sua natureza humana é completa e perfeita. O Espírito santificador procede da auto-oferta mútua do Pai e do Filho. Deus se autocomunicando externamente não fica enfraquecido nem se descaracteriza. O fato de Deus ser trindade não significa uma queda na sua unidade substancial. Cada pessoa divina é essencialmente plena. Deus se possui doando-se e se doa se possuindo. Deus é um ser pessoal, relacional. Relação não é um acidente, como pensava Aristóteles, "mas uma das formas primigênias do real"[652], que constitui a realidade suprema das pessoas divinas.

---

fechado também aos gregos, como a todo pensamento antigo". RÚBIO, Afonso Garcia. *Unidade na pluralidade*. São Paulo: Paulinas, 1989. p.246: "a visão do ser humano como pessoa não se desenvolveu entre os gregos". Pessoa. *In:* MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Loyola, 2001. v..3, p.2262 (cf. *ID*, p.155.): "os gregos não elaboram a noção de pessoa no mesmo sentido que os autores cristãos".

[649] Cf. *ID*, p. 155-156; *id*., Visión cristiana del hombre: unidad sicosomática y ser personal, *Sal Terrae*, p.309; RUBIO, *op. cit.*, p.246; SCHÜTZ-SARACH, *in: MS*, p.74.

[650] Ratzinger salienta que o prefixo *pros* (para) da palavra *prósopon* sugere a "idéia de relacionamento como seu elemento constitutivo". O prefixo *per* (através) de *personare* "indica relacionamento em forma de linguagem" (*op.cit.*, p.134). "Os sentidos originais de *prósopon* e *persona* parecem ter alguma relação com a significação que se deu mais tarde ao conceito de pessoa". (Pessoa, *in: Dicionário de filosofia*, p.2262.).

[651] *ID*, p.156-157.

[652] *Id.,* Visión cristiana del hombre: unidad sicosomática y ser personal, *Sal Terrae*, p.309.

O fato de Deus se autocomunicar interiormente é a condição de possibilidade de se autocomunicar exteriormente. É se autocomuncicando para fora de si que Deus pode criar um ser à sua imagem e semelhança. Somente um Deus relacional é capaz de criar uma relação, uma pessoa. O homem, como Deus, sua imagem-modelo, é um ser pessoal, relacional, dialogal, comunicativo... Contudo, o homem é pessoa humana e as pessoas que constituem a trindade são divinas. Não é possível aplicar, sem mais, o conceito de pessoa ao homem e às pessoas divinas, pois entre ambos existe um desnível ontológico.

Quando a patrística fala da dignidade e do valor do ser humano está expressando o conteúdo que denota o conceito de pessoa. Mas, será necessário esperar a teologia medieval para assistir uma elaboração técnica do conceito de pessoa criada. Isto é, o desdobramento do conceito no campo antropológico[653]. A teologia medieval enfatizará o caráter substancial do conceito.

5.1.2. Teologia medieval

A primeira definição cunhada sobre a pessoa humana foi elaborada por Boécio (480–524): "substância individual de natureza racional". Esta conceituação está carregada de um teor formal, ontológico e científico. É uma visão estática que ofusca o caráter relacional, corpóreo da pessoa. A ênfase encontra-se na racionalidade e individualidade como distintivos da pessoa humana em relação às demais criaturas. A dimensão relacional, constituinte das pessoas divinas, está ausente da definição boeciana que se aplica somente à pessoa criada[654].

A definição boeciana influenciará o período medieval de modo que muitos pensadores, desejando elaborar um conceito de pessoa, se posicionarão diante da conceituação de Boécio. Distanciando-se deste, Ricardo de São Vitor (+1173) define a pessoa como: "aquele que existe por si mesmo conforme certo modo singular de uma existência racional". A pessoa, o existente, subsiste por si mesmo, não se apóia nem depende de ninguém. É uma definição metafísica, e não essencial, da pessoa. Ricardo substitui a "substância individual" boeciana pela "autosuficiência", "incomunicabilidade"[655] e singularidade existenciais que constituem a

[653] Cf. *ID*, p.157-158.
[654] Cf. *Ibid*., p.158.
[655] *Ibid.*, p.159.

pessoa. O desejo de Ricardo era elaborar um conceito de pessoa que abarcasse, não só a pessoa criada, como fez Boécio, mas também as pessoas divinas[656].

Santo Tomás de Aquino (1224-1274) acolhe a definição boeciana. O Angélico substitui o conceito de "substância" pelo de "subsistência", cujo significado é: "o que existe por si e não em outro"[657]. Define-se a pessoa como: "o mais perfeito que existe em toda a natureza, ou seja, o ser subsistente na natureza racional"[658]. Esta definição pode ser aplicada às pessoas divinas que são concebidas como "relações subsistentes". As pessoas divinas se "distinguem pelas relações"[659]. Contudo, o conceito de pessoa aplicado à trindade não pode sê-lo a pessoa humana. O Angélico remodela o conceito para aplicá-lo à pessoa humana considerando que "nada se pode dizer univocamente de Deus e das criaturas"[660]. A relação não é uma dimensão constitutiva da pessoa humana, mas das pessoas divinas. O princípio diversificador, a individuação, nas criaturas procede, não da relação, mas da matéria, quantitativamente, demarcada. No caso da pessoa humana, a relação é concebida como "acidente"[661], influência do aristotelismo. Somente Deus é um ser subsistente.

A definição de Duns Escoto (1265-1308) está mais próxima de Ricardo de São Vitor do que de Boécio: "a pessoa é a substância incomunicável de natureza racional". O acento encontra-se na incomunicabilidade da pessoa. Escoto quer "salvaguardar a singularidade, irrepetibilidade, autonomia e independência ontológica". A natureza é personalizada pela negação da comunicabilidade ou dependência[662].

As definições medievais sobre a pessoa focaram a "subsistência", a "incomunicabilidade"[663], a independência, a unicidade e a irrepetibilidade, demonstrando uma primazia do substancial sobre o relacional. A estaticidade do substancialismo desrelacionado medieval estava mais preocupada em mostrar a diferenciação ontológica entre o homem e as demais criaturas, o homem e as pessoas divinas, do que em definir seu ser pessoal. A ausência de uma consistência própria, de um núcleo ôntico compacto na definição do ser pessoal faz com que este fique exposto ao risco da dissipação. A falta da dimensão relacional, da

[656] Cf. SCHÜTZ-SARACH, *in: MS*, p.76.
[657] TOMÁS DE AQUINO. Si la persona es lo mismo que la hipóstasis, la subsistencia y la esencia. *In*: *Suma Teológica*. Madrid: Católica, 1959, tomo II-III, q.29, a.2, p.105.
[658] *Id*., Si podemos emplear el nombre de "persona" aplicado a Dios, q.29, a.3, p.108.
[659] *Id*., Si las personas se distinguem por las relaciones, q.40, a.2, p.332.
[660] *Id*., Si este término "persona" significa la relación, q.29, a.4, p115.
[661] *Ibid*.
[662] *ID*, p.160.
[663] *Id.,* Visión cristiana del hombre: unidad sicosomática y ser personal, *Sal Terrae* , p.309; SCHUTZ-SARACH, *in: MS*, p.77.

autopossessão, da dinamicidade, da "suidade"[664], da autopertença e autodisposição (aquele que dispõe de si) pode transformar a pessoa em um objeto passivo, num nó de encontros, num solipsismo e ostracismo pessoais de modo que o sujeito se enclausura em sua própria suficiência[665]. Através da filosofia contemporânea haverá uma retomada da intuição bíblica da relacionalidade como componente constitutivo do ser humano.

5.1.3. Da modernidade à contemporaneidade

A guinada antropocêntrica da modernidade iniciou com o filósofo René Descartes (1596-1649), para quem o sujeito está encarcerado em uma egologia, isto é, se relaciona, única e exclusivamente, consigo mesmo. A busca pelo fundamento gnoseológico o levou a fazer da subjetividade o essencial da pessoa. O eu cartesiano "é a autoconsciência cogitante ensimesmada em sua operação *ad intra*"[666]. O solipsismo cartesiano não passa por uma consciência corporal de modo que o sujeito pensante, autoconsciente, se apreende como distinto de seu corpo e, consequentemente, descolado de sua dimensão mundana, temporal, histórica... É uma consciência egóica que não se relaciona com o mundo objetivo, conduzindo a uma despersonalização. "A pessoa deixa de ser uma magnitude ontológica para reduzir-se a um dado psicológico" (*Meditationes* II, v.VII, 32)[667].

A definição proposta pelo filósofo empirista inglês Locke (1632-1704) significa um avanço em relação à definição cartesiana: a pessoa é "'ser inteligente e pensante, dotado de razão e reflexão, consciente de sua identidade e de sua permanência no espaço e no tempo' (*Essay* II, 27,9)"[668]. A pessoa tem consciência do mundo no qual está inserida, o que não se verifica em Descartes. Seguindo a coordenada cartesiana, a qual achata o eu à consciência, outro empirista inglês Hume (1711-1776) perceberá na consciência humana um simples "'feixe ou coleção de percepções' (*Treatise* I,4,6)". Hume nega o eu negando previamente o conceito de substância (*ibid*., I,1,6)[669].

---

[664] ZUBIRI, *El hombre y Dios*, p.48: "o homem tem como forma de realidade" o que se chama "suidade", o ser "seu".
[665] Cf. *ID*, p.161.
[666] *Ibid.*
[667] *Ibid.*
[668] MCPARTLAN, Paul. Pessoa. *In: DCT*. São Paulo: Loyola/Paulinas, 2004. p.1397.
[669] *ID*, p.162.

O racionalismo do idealismo alemão sacrificará a singularidade e concretude existenciais em vista da objetividade do Espírito absoluto. A subjetividade da pessoa concreta se dissolve na abstração racional. Para o marxismo clássico, aquela está relegada ao "anonimato coletivista da sociedade"[670]. Criticando a visão feuerbachiana da essência humana abstrata que se faz presente em cada indivíduo isoladamente, Marx (1818-1883) define o sujeito como "conjunto das relações sociais"[671]. A antropologia de Marx funda-se na práxis social. Esta determina o sujeito a fim de que possa interagir e transformar a realidade. O universo das relações sociais se localiza na impessoalidade da espécie, da produção, do trabalho[672].

O resgate da condição pessoal do homem passa pela recuperação da relação interpessoal. A fenomenologia de Husserl (1859-1938) se apresenta com este intento, destacando no homem sua condição de sujeito frente ao objeto e de eu frente ao tu[673]. O tu não pode ser objetificado, pois compõe a constituição relacional do eu. O tu é para o eu e vice-versa. As demais realidades estão diante do eu, posto que não nutrem uma relação interhumana com o próprio. A fenomenologia husserliana implode o interior do solipsismo cartesiano, fazendo com que o homem se abra para a intersubjetividade, a interpessoalidade e para o mundo que o circunscreve. O humanismo de Max Scheler (1874-1928) dará um passo a frente em relação à perspectiva husserliana, demonstrando a dimensão axiológica da pessoa: "o valor da pessoa é superior a todo valor de coisas, organizações e comunidades"[674]. Compreende-se por pessoa "a unidade de ser concreta e essencial" na qual "fundamenta todos os atos essencialmente diversos"[675]. A pessoa se encontra totalmente presente em cada ato realizado em sua relação com Deus, o mundo, o outro e consigo mesmo. Cada ato vem acompanhado de uma responsabilidade. Scheler se posiciona contrariamente a toda impessoalidade, coisificação, desvalorização da pessoa. Esta é uma "forma de existência única, essencial e necessária do espírito concreto"[676] e portadora de uma dimensão moral transcendental, relacional...

---

[670] *Ibid.*
[671] MARX-ENGELS. *El manifiesto comunista. Once tesis sobre Feuerbach*. Madrid: Alhambra, 1986.p.108.
[672] BUBER, Martin. *¿Qué es el hombre?*. Madrid: F. C. E. España, 1986. p.58 (cf. *ID*, p.162, nota 34.): "Marx não acolheu em seu conceito de sociedade o elemento da relação real entre o eu e o tu, realmente diferentes, e por isso opôs a um individualismo alheio à realidade de um coletivismo não menos irreal".
[673] Cf. *ID*, p.162.
[674] SCHELER, Max. *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina, 1948. v.1,p.15. Citado por Ruiz de la Peña em: *ID*, p.162.
[675] *Ibid*., v.2, p.173.
[676] *Ibid*., p.180.

As intuições shelerianas serão desenvolvidas pelo personalismo dialógico, cujos representantes expressivos são: Ferdinand Ebner (1882-1931) e Martin Buber (1878-1965). O primeiro filósofo a tematizar sobre a fecundidade dialógica do eu e do tu foi Feuerbach (1804-1872). "O outro é o meu Tu, o meu outro Eu, o meu interior revelado". "Somente no outro tenho consciência da minha humanidade", "sinto que sou homem"[677]. Feuerbach acredita que o outro é a consciência objetiva do eu que repreende meus erros ainda que não diga explicitamente. O eu e tu formam uma unidade, uma comunidade. Entre ambos existe uma "diferença qualitativa e crítica"[678]. O horizonte personalista feuerbachiano buscou superar o individualismo do eu solitário. Esta perspectiva foi precursora para o personalismo de Ebner e Buber. Para aquele, a vida autenticamente humana se calca na relação eu-tu. A vida é dialogia, interatividade, reciprocidade, humanização. O eu e o tu se implicam mutuamente: "eu sou enquanto tu és"[679]. A subjetividade é intersubjetividade, o existente é coexistente, a humanidade é co-humanidade. A descoberta do tu, segundo Buber, provocou uma "revolução copernicana no pensamento moderno"[680]. É diante do tu que o ser humano se descobre como eu. O eu e o tu se revelam reciprocamente. Um encontra-se referido ao outro. "O eu se realiza na relação com o tu; é tornando eu que digo tu"[681]. O encontro entre o eu e o tu conduz ao *nós*: "união de diversas pessoas independentes que alcançaram a 'mesmidade' e a responsabilidade própria"[682]. O *nós* arranca o ser humano do anonimato, da impessoalidade. O tu está potencialmente orientado para o *nós*. A vida humana é um encontro dialógico entre duas existências pessoais que estão em recíproca presença, realizando-se e reconhecendo-se um no outro. Relacionando-se com o tu humano, o homem se percebe aberto e relacionado com o tu divino: "Deus é o verdadeiro tu do verdadeiro e permanente eu do homem"[683].

Percebe-se que o pensamento buberiano tem um pano de fundo bíblico. A corrente personalista gozou da simpatia e adesão de muitos autores cristãos como: Brunner, Guardini, Mounier, Lacroix, Nédoncelle, etc.. Analisando a filosofia do encontro dialógico, Ruiz de la Peña verifica que a mesma necessita de um reajuste: "conceber o ser pessoal em chave

---

677 FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. 2.ed. Campinas: Papirus, 1997. p.199.
678 *Ibid.*
679 Sobre Ebner e Buber: MOLTMANN, Jürgen. *El hombre: antropología cristiana en los conflictos del presente*. 3. ed. Salamanca: Sígueme, 1980. p.111-120 (cf. *ID*, p. 163.). Aqui p.114.
680 BUBER, *op. cit.*, p.58 (cf. *ID*, p.163.). Para Buber, Feuerbach foi quem descobriu o tu. Buber está se referindo ao seguinte texto de Feuerbach:"o homem se encontra só em comunidade, na unidade do homem com o homem, na realidade da diferença entre eu e tu" (*Ibid.*).
681 BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro, 2001.p.13.
682 *Id*., *¿Qué es el hombre?*, p.104-105.
683 MOLTMANN, *op. cit.,* p.116.

exclusivamente relacional, apoiado no fio delgado do 'entre', pode desmbocar em um puro atualismo"[684]. A averiguação do teólogo espanhol pode ser percebida na noção de pessoa de Brunner (1889-1966): o homem é um ser pessoal quando é capaz de "responder a Deus de tal maneira que por esta resposta, Deus mesmo se glorifique e comunique"[685]. Ou seja, o constitutivo pessoal do homem se referiria à capacidade de escutar e responder a palavra criadora de Deus. Corre-se o risco de que a pessoa humana se restrinja na sucessão de atos pontuais de resposta. É necessário perceber que a pessoa é uma magnitude relativamente autônoma e goza de um caráter ôntico.

Depois de fazer uma investigação sobre o surgimento e o desenvolvimento do conceito de "pessoa", Ruiz de la Peña, apresenta sua síntese pessoal e seu posicionamento diante do conceito. Primeiramente, constata-se que passados vinte séculos, não há uma posição unânime frente ao conceito, que oscila pendularmente entre dois extremos: "substancialismo des-relacionado e relação des-substancializada"[686]. O primeiro presente desde Boécio até Duns Scoto e o segundo presente no pensamento de Ebner e Buber. Segundo o teólogo espanhol, a pessoa é "é o ser que dispõe de si", o ser-em-si, o momento da "subsistência" (Tomás de Aquino) ou da "suidade" (Zubiri)[687]. A pessoa é uma infra-estrutura ôntica necessária para a compreensão do ser pessoal. Sua constituição psicoorgânica "é a condição de possibilidade de sua subjetividade pessoal". Nesta constituição encontra-se presente a "receptividade" e a "intencionalidade", através do espírito, e a mundanidade, a capacidade comunicativa e a abertura para o encontro, próprias do corpo. Esta aptidão para relação foi reduzida à racionalidade humana pela escolástica[688].

O constituinte da pessoa é relação, *ser-para*. A finalidade de uma autopossessão subsistente é ser-para-a-relação. A realidade pessoal do homem açambarca a natureza[689], "porém não se especifica por ela, mas pela relação"[690]. "A pessoa se dispõe de si (subsiste) para tornar-se disponível (para relacionar-se) e só se torna disponível (relaciona-se) se dispõe

[684] *ID*, p.164.
[685] BRUNNER, Emil. *Dogmatique*. Genève, 1965.v.2, p.69, *apud* J. L. Ruiz de la Peña. *ID*, p.164.
[686] *CGS*, p.61; *ID*, p.165; *id*., Antropología cristiana. *Estudios Trinitarios*, Salamanca, v.22, n.3, p.420, en./abril 1988.
[687] *Ibid.; ibid.; ibid.*
[688] *ID*, p.165.
[689] ZUBIRI, Xavier. *Sobre el hombre.* Madrid: Alianza, 1986. p.108: "mantida com todo rigor a noção de pessoa como um sujeito distinto realmente de sua natureza, fica volatilizado o eu pessoal. Isto não pode ser. É o eu pessoal quem executa seus atos".
[690] *ID*, p.165.

de si (se subsiste)"[691]. Subsistência e relação não se repelem, mas se completam reciprocamente de forma que a pessoa é o produto da confluência de ambos momentos. Observando o percurso histórico do conceito de pessoa, conclui-se que a subsistência e a racionalidade não são suficientes na elaboração de tal conceito. Uma subsistência desprovida de relação se degringola em um solipsismo (Descartes) e num rechaço da subjetividade concreta (Hume, idealismo, marxismo). Contudo, uma relação desprovida de subsistência (Ebner, Buber) se mostra insustentável, devido à ausência de um núcleo gerador da relação e de um centro ao qual a relação deve se referir. O eu não é uma somatória de momentos pontuais, mas uma existência encarnada, subsistente, presente[692]. Sem consistência e subsistência "o eu pessoal seria um sujeito evanescente e se converteria em pura vacuidade"[693].

5.2. A dialética sujeito-objeto: as perspectivas antropológicas do existencialismo e do estruturalismo

O debate antropológico em torno da pessoa exige a clarificação de algumas questões, as quais são trabalhadas pelo estruturalismo e pelo existencialismo: existe uma relação de superioridade, inferioridade ou igualdade entre o sujeito e o objeto, a pessoa e a natureza? O homem é um sujeito frente aos objetos? É um ser pessoal ou uma realidade natural entre outras? Existe uma diferença qualitativa entre o homem e os demais seres? É possível a subsistência de uma existência confinada em si mesma? O ser humano é mais do que um dado puramente biológico, físico-químico? Pode-se reduzir a ontologia a um antropocentrismo? O sujeito e a pessoa são construções fictícias que devem ser reintegradas nas categorias de objeto ou natureza? Este tópico buscará responder estas questões.

5.2.1. Existencialismo: uma ontologia antropocêntrica[694]

O existencialismo reativa a questão sobre a relação sujeito-objeto, pessoa-natureza. As várias tendências existencialistas se centram em torno de um intento comum: professando

[691] *Ibid*, p.165-166; *CGS*, p.62; *id*., Antropología cristiana, *Estudios trinitarios,* p.421.
[692] Cf. *Ibid*., p.166; *ibid; ibid*.
[693] ZUBIRI, *Sobre el hombre*, p.108 (cf. *ID*, p.166.).
[694] *NA*, p.19-33; *ID*., p.167-168.

uma fé humanista, colocam o existente humano como foco principal da reflexão filosófica. As principais questões abordadas pelo existencialismo são: a existência concreta, a subjetividade, a temporalidade e a mundanidade humanas, a angústia, a morte e o sentido da existência[695].

As perspectivas de Gabriel Marcel (1889-1973) e Karl Jaspers (1882-1969) se aproximam de um personalismo dialógico cristão. A antropologia marceliana funda-se na dialogia, comunicabilidade, abertura e reciprocidade da relação eu-tu. Enquanto que a antropologia de Jaspers tem como categorias centrais a "mesmidade", a "comunicação" e a "historicidade", elementos estruturantes da existência humana[696].

O interesse de Ruiz de la Peña se centra nas propostas existencialistas de Martin Heidegger (1889-1976) e Jean-Paul Sartre (1905-1980). Ambos propõem o primado do existente humano diante dos demais entes. É a proclamação da auto-afirmação do sujeito frente ao mundo dos objetos. Segundo Heidegger, o homem é o ser (*Dasein*) e os demais existentes são entes (*Seienden*). Aquele tem uma relevância ôntico-ontológica[697]. O *Dasein* é projeto, construção, "possibilidade", ser inconcluso, "ser-no-tempo", "ser-no-mundo", "ser-para-morte"[698]. O ente (*Seiend*) é posto e existe em função do ser, do homem (*Dasein*). Aquele existe fora deste como um objeto diante de um sujeito autoconsciente. Analogamente, Sartre decifra duas esferas distintas no mapa ontológico: a do "ser-em-si" (*être-en-soi*) e a do "ser-para-si" (*être-pour-soi*)[699]. A primeira refere-se ao objeto, à coisa. O ser-em-si é realidade confinada e esgotada em si mesma, fechada a qualquer possibilidade relacional com o outro. É compacto, consistente, pleno, autorealizado, idêntico (é o que é). A segunda significa o sujeito, o homem. O ser-para-si é anterior ao ser-em-si e se autopercebe antes de qualquer outra realidade. É um processo, um ser inacabado, um ser-a-caminho, que ainda não é, mas chamado a ser, "existe na medida em que se faz"[700], lançado às possibilidades, ameaçado pelo nada, hospedeiro do não-ser...

---

[695] Cf. *NA,* p.17.
[696] *ID*, p.167.
[697] HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1988. v.1, p.34-41. Peña cita do alemão: *NA*, p.19. Segundo Heidegger, no homem, "a pre-sença possui um primado múltiplo frente a todos os outros entes: o primeiro é o primado ôntico: a pre-sença é um ente determinado pela sua existência. O segundo é um primado ontológico: com base em sua determinação da existência, a pre-sença é em si mesma ontológica" (*ibid.*, p.40.).
[698] *NA*, p.20-26.
[699] SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*. Paris: Librairie Gallimard, 1943. p.30-34 (ser-em-si); 115-271 (ser-para-si). Peña cita esta obra em: *NA*, p.27.
[700] *Id., L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel, 1966. p.55 (cf. *NA*, p.28.). Para Sartre, assim como Heidegger, o homem é um "projeto" (*Ibid.*).

Baseados nestas premissas, Heidegger e Sartre reduzem programaticamente a ontologia à uma antropologia, e esta a uma espécie de antropocentrismo existencial para o qual toda realidade exterior ao homem ("entes mundanos") é vista como "mera função do sujeito humano". Este confere sentido à mundanidade daqueles[701]. É uma exaltação da subjetividade, que para Sartre é o primeiro princípio existencialista[702]. Esta subjetividade está encarcerada em si mesma, fechada para um tu. O homem é uma existência enjaulada, uma "mesmidade monológica"[703], um ser entregue a si mesmo, lançado na vida, exposto a todas as possibilidades, responsável pelo seu destino, construtor de sua história. A dialogia e a mutualidade presentes na relação eu-tu, em Marcel e Jaspers, estão ausentes em Heidegger e Sartre. Este último tem uma visão pessimista da alteridade: o outro é o inferno, "a morte oculta de minhas possibilidades"[704].

Na perspectiva sartreana e heideggeriana, o sujeito é uma realidade desprovida de substantividade, sua essência é sufocada em virtude de sua existência. Um ser des-substancializado constitui uma existência, cuja plenitude e última possibilidade se dá com a morte. Um sujeito sem essência é uma realidade sem núcleo, sem eixo, sem fundamento, sem consistência, sem sustentabilidade. Sartre admite que o "ser-para-si não é uma substância autônoma", mas um "absoluto não-substancial"[705]. O nada hospeda, "como um verme"[706], o coração do ser, o qual abate-se pela náusea quando descobre a presença daquele. Heidegger enfatiza que o "*Dasien* está permeado pela negatividade, perpassado de ponta a ponta pelo nada"[707]. "O homem é o ser por intermédio do qual o nada veio ao mundo"[708]. Para a fé cristã, Deus cria o ser a partir do nada, a analítica existencial cria o nada a partir do ser. Qual o sentido de afirmar a existência de uma subjetividade que está ameaçada pela nadificação? Que significado existe em afirmar o sujeito e negar sua densidade ôntica?

A subjetividade existencialista chega próxima de um subjetivismo idealista. O eu existencialista, movido por um desejo tirânico de auto-afirmação frente às demais realidades mundanas, desembocou em uma "drástica depreciação"[709]. A afirmação do "primado da

[701] *NA*, p.26-27; *ID,* p.167.
[702] Cf. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, p.63 (cf. *NA*, p.31, nota 35.).
[703] *ID*, p.168.
[704] SARTRE, *L'être et le néant*, p.323.
[705] *Ibid*., p.712.713 (cf. *NA*, p.32.).
[706] *Ibid*., p.57 (cf. *NA*, p.28, nota 26.).
[707] *NA*, p.32, nota 38.
[708] SARTRE, *L'être et le néant*, p.60 (cf. *NA*, p.28.).
[709] *ID*, p.168.

existência sobre a essência"[710] produz um eu suspenso, desconectado, ab-soluto, vazio de substancialidade, lançado a possibilidade de naufragar no mundo dos objetos. É uma redução do sujeito ao objeto, da pessoa à natureza (ao dado físico-químico-biológico). É breve o percurso "da inconsciência à inexistência passando pela irrelevância ontológica"[711]. O estruturalismo é quem vai percorrê-lo anunciando a dissolução do sujeito.

5.2.2. Estruturalismo: proclamação da morte do sujeito[712]

A proclamação da dissolução do sujeito pelo estruturalismo não se dará por um rechaçamento direto ao existencialismo, mas através da abordagem das noções de saber, de verdade e de ciência. Baseando-se na epistemologia de vertente positivista, o estruturalismo anuncia que existe um único tipo de saber e de verdade, os cunhados pelas ciências da natureza (ou empíricas). Assim, as ciências humanas são suprimidas nas ciências empíricas. Este reducionismo monista epistemológico conduz ao reducionismo monista ontológico[713]: só existe um tipo de realidade que é manejada pelas ciências da natureza. A camada da realidade é homogênea, uniforme, sem diferença qualitativa. É o império do objetivismo: "só tem um tipo de verdade, porque só tem um tipo de realidade, a realidade objetiva"[714]. A matéria, única realidade existente, é regida pelo rigor objetivista do saber científico. Só existe o que é mensurável, quantificável, verificável. O verdadeiro é o objetivo. O universo ser torna uma magnitude compacta, fechada. A supressão das ciências humanas conduz a um aniquilamento do sujeito, que é reduzido à realidade objetiva. A dialética sujeito-objeto, trabalhada pelo existencialismo, se diluiu. Se não há sujeito, não existe história. A antropologia é reduzida à

[710] SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, p.17. Para Heidegger "a substância do homem é a existência" (*op. cit*., p.279-280.).
[711] *NA*, p.33.
[712] *ID*, p.169-171; *NA*, p.34-50.
[713] Cf. *Id*., La fe ante el tribunal de la razón científica. *Sal Terrae*, Santander, v.72, n.9, p.629, set.1984; *id.*, Física, Biología y Trascendencia. *Igreja e Missão*, Lisboa, v.47, n.167, p.40, jan./ jun. 1995.
[714] *NA*, p.35; *ID*, p.169. Ruiz de la Peña refuta o cientificismo positivista afirmando que a realidade é uma "realidade velada": "o imperialismo epistemológico das ciências da natureza caducou. Com ele caducou também a forma espúria, clandestina, de fazer metafísica que consistia em outorgar a exclusividade do discurso válido à física. Este foi um dos traços característicos do neopositivismo". Apoiado em Bernard d'Espagnat, professor de física teórica na Universidade de Paris Orsay, que "é um físico que faz metafísica", o teólogo asturiano salienta que o "campo próprio das ciências é a realidade empírica, não 'realidade em si', a qual é velada". ("Realidad Velada": cuando la física deviene metafísica. *Razón y Fe*, Madrid, v.208, n.1020, p.29-31, jul. / ag. 1983.).

biologia, a biologia ao dado físico-químico, a cultura à natureza[715]. A realidade se torna uma "constelação de objetos, um conjunto de estruturas"[716].

Um dos ícones do pensamento estruturalista é Michel Foucault (1926-1984). Segundo este, as ciências humanas subsistem na medida em que tomam como objeto os dados empíricos do homem. As ciências humanas se situam numa perspectiva tridimensional (biologia, economia, linguística)[717]. A história é a primeira ciência humana que entrará em crise, se diluirá e se reduzirá à historicidade da natureza, dissolvendo a dialética existencialista história-natureza. A diluição da história conduz à des-historização do homem. Este é destituído da condição de agente da história[718]. O homem se torna uma construção especulativa, recente e efêmera. "Antes do final do século XVIII o homem não existia... Trata-se de uma criatura muito recente que a demiurgia do saber fabricou com sua mãos há menos de duzentos anos"[719]. A epistemologia clássica partia do pressuposto de que a natureza era uma realidade homogênea. Nesta se evidenciava o que o homem possuía de idêntico, e não de específico, com os demais seres. O surgimento do homem se dá sobre a base de uma nova epistemologia (biologia, economia, filologia). Esta será responsável pelo nascimento e pelo óbito do fugaz aparecimento do homem. "O mesmo movimento que trouxe o homem à luz ameaça devolvê-lo ao obscuro continente da objetividade sem sujeito"[720]. O "sonho antropológico" da nova epistemologia se degringola na pulverização e, conseqüentemente, morte do homem. O século XIX assistiu o anúncio do óbito de Deus e o século XX a proclamação da morte do homem, o qual "está em vias de extinção"[721]. A morte daquele foi um pré-anúncio da morte deste e, por conseguinte, uma desintegração da realidade. Para a antropologia cristã, com a morte de Deus o homem perde sua referência, a imagem-representativa fica sem sua imagem-arquetípica. O falecimento do sujeito é uma consequência lógica da morte de Deus. A morte do sujeito não significa um desfalecimento biológico, mas refere-se ao aniquilamento da possibilidade de se colocar como peça central da

---

[715] Cf. *ID*, p.169.
[716] *NA*, p.35. O teólogo espanhol pontua duas sequelas deixadas pelo positivismo: a primeira é o desprestígio da religião diante do saber científico. A função legitimadora de certezas que era da religião passa a ser da ciência, a "instância omniciente". A segunda sequela é o determinismo: o mundo se tornou uma engrenagem, uma engenharia, regida pelas leis físicas. O mundo é um sistema cerrado, ordenado, previsível. Em um mundo assim, existe liberdade, autonomia? (cf. La fe ante el tribunal de la razón científica, *Sal Terrae*, p.629-630.).
[717] Cf. FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966. p.378-380.
[718] Cf. *Ibid.,* p.380-381 (cf. *NA*, p.37-38.).
[719] *Ibid*., p.319 (cf. *NA*, p.39.).
[720] *NA*, p.41.
[721] FOUCAULT, *op. cit.*, p.398.

engrenagem epistemológica da realidade. A aniquilação do sujeito é a condição *sine qua non* de se fazer ciência novamente. Das cinzas do sujeito nasce a condição de possibilidade de uma nova forma de fazer ciência.

O pensamento de Foucault está em sintonia com o Claude Levi-Strauss (1908). Este pontua que "o fim primordial das ciências humanas não é constituir, mas dissolver o homem..., reintegrar a cultura na natureza e, finalmente, a vida no conjunto de suas condições físico-químicas"[722]. Isto consiste numa redução da antropologia à biologia e desta aos processos físico-químicos. A antropologia se torna "entropologia", disciplina destinada a estudar o processo de desintegração do homem e da realidade. O homem é reduzido à objetividade, à coisificação, tornando-se uma "coisa entre outras coisas"[723]. Tem-se o naufrágio do homem no mundo dos objetos.

O estruturalista de linha marxista, Louis Althusser (1918-1990), faz uma análise sócio-política das implicações estruturalistas. A dissolução do sujeito propiciou o desaparecimento das noções de liberdade, responsabilidade, dignidade, de ser postulador de resposta, etc. Desta forma, adentra-se no reino da impessoalidade de fatores sociais como: leis econômicas, relações de produção, luta de classes, movimentação das massas anônimas[724],etc.. Segundo Althusser, não existe mais uma compreensão de história enquanto espaço do exercício da liberdade e da responsabilidade humanas para alcançar determinados objetivos. A história é "um processo dialético, sem Sujeito nem Fim"[725]. Ou seja, a história não tem um agente, um sujeito, um desfecho, uma finalidade. "Os indivíduos não são sujeitos livres nem constituintes", mas "atuam em e sob as determinações das formas de existência histórica das relações humanas de produção e reprodução"[726]. "A história não tem, no sentido filosófico do termo, sujeito, mas motor: a luta de classes"[727]. O sujeito é um mito da ideologia burguesa.

Proclamando a morte do sujeito, esta vertente estruturalista, anuncia uma dissolução da identidade e pessoalidade do sujeito. Uma vez fragmentado, o sujeito se torna uma peça na engenharia da estrutura, um nó da trama, uma realidade objetificada, um mecanismo de

---

[722] LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Libraire Plon, 1962. p.347-348. Citado por Peña em: *NA*,p.38.
[723] *Id., Mythologiques: le cru et le cuit.* Paris: Libraire Plon, 1964. v.1, p.18 (cf. *NA*, p.45.).
[724] Cf. *ID*, p.170; *NA*, p.46-47.
[725] ALTHUSSER, Louis. Resposta a John Lewis. *In: Posições - I*. Rio de Janeiro: Graal, 1978. p.66. "Para ser materialista-dialética a filosofia marxista deve romper com a categoria idealista de Sujeito como centro, absoluto, como Origem radical e Causa única" da realidade (*Ibid.*,p.68.). Citado por Peña, do francês, em: *NA*, p.48.
[726] *Ibid*., p.67.
[727] *Ibid.*, p.71.

entrada e saída de estímulos, um cartão magnético, um código de barras, uma carteira de "identidade"... se passa da "eu penso" cartesiano para o "se pensa" lévistraussiano. O homem se torna uma matéria que ocupa lugar no espaço, desprovido de dignidade, valor, salto qualitativo. Há um rechaço da dialética pessoal-natural, reduz-se o primeiro ao segundo. A antropologia cristã não comunga com as idéias desta vertente estruturalista e reagirá demonstrando as dimensões: axiológica, transcendental, social, pessoal, livre... da pessoa.

5.3. A dimensão teológica da pessoa

A pessoa humana está relacionada com Deus, é o que sinaliza sua dimensão teológica. Deus é o fundamento do ser pessoal do homem. Por isto, a relação deste com Deus é primeira e fundante, e não com o mundo ou com o tu humano. O mistério humano não é auto-explicativo, mas sua compreensão passa pelo divino. A dignidade do ser humano deriva de Deus. Devido ao seu fundamento divino, a pessoa porta um valor absoluto. A relação interpessoal, de imagem de Deus com imagem de Deus, deve pautar pelo respeito, pela inviolabilidade, etc., pois tem um embasamento divino.

5.3.1. A relação dialógica homem-Deus

Uma visão cristã do ser humano refuta o rebaixamento deste ao nível animalesco, maquinal, coisista, biologicista, da mutação da antropologia em "entropologia". A fé cristã dá um uníssono "não" a esta perspectiva anacrônica, apresentando, através da categoria "imagem de Deus", a reciprocidade existente entre o homem e Deus[728]. Esta categoria é irrenunciável para a antropologia cristã, visto que sem a mesma é possível anunciar a morte do homem.

O Deus israelita não é uma magnitude indiferente, alheia ou estranha ao ser humano. Analogamente, este não é uma realidade desconhecida, anônima, impessoal àquele. Um não é inimigo do outro, mas ambos estão implicados, referidos de modo que um não pode ser definitivamente compreendido sem o outro. Através do homem, Deus se revela indiretamente e pela mediação de Deus, o homem se autocompreende. Na relação com o homem, Deus não é uma realidade impessoal, sem rosto, escondida atrás de um véu, nem uma terceira pessoa

[728] Cf. *CGS*, p.66; *id.,* Antropología cristiana, *Estudios Trinitarios*, p.422.

(um ele ou um outro) ou sujeito oculto, mas uma segunda pessoa, o tu por antonomásia. Existe uma relação de mutualidade entre o homem e Deus. No horizonte bíblico, a afirmação de um não implica na negação do outro, mas ambos se afirmam simultaneamente. Não existe competitividade entre Deus e o homem. A relação entre estes não é capitalista, mas dialógica. Caso Deus fosse uma autoridade divina perseguidora, ditatorial, arrogante, não haveria possibilidade de uma afirmação recíproca. Assim, o homem poderia pleitear uma auto-afirmação à magem de Deus. Todavia, a relação Deus-homem não é de rivalidade, mas se dá sob a dialética do "tu-eu", a qual conduz para o "nós". As instâncias divina e humana se realizam se amando, se acolhendo, se abraçando, se respeitando... mediante uma relação dialogalmente compartilhada. Nesta dinâmica relacional, "o homem necessita do encontro com Deus; e Deus procura o diálogo como homem"[729]. O ser humano não é uma instância existencial aprisionada em si mesma, mas possui um fundamento teológico. Isto refuta todo humanismo ateu (de Feuerbach, de E. Bloch, etc.).

Independente do estado do homem: graça ou pecado, fidelidade ou infidelidade com o tu divino, o relevante é salientar que aquele não se apercebe em sua "singularidade pessoal se deixa de lado o encontro com o seu primeiro referente", Deus. É a partir deste encontro que surge "o ser-mesmo humano". A relação do homem com o mundo, com o animal ou com o outro tu humano não é capaz de conferir o caráter de mesmidade, de personalidade àquele, mas apenas sua relação com Deus, fundamento do ser humano e das relações interpessoais. Deus como ser pessoal "pode conferir personalidade à sua criatura" e a faz realmente quando "é percebido como o tu dessa criatura"[730]. É próprio de um ser pessoal abrir-se a um tu, se realizar entregando-se, projetando-se da fora de si.

O homem é o tu de Deus. Encontra-se arraigado naquele uma predisposição, uma abertura constitutiva para este. Esta orientação natural para uma dialogia com Deus existe, ainda que não passe pelo crivo da consciência, da razão. A relação entre o homem e Deus é de "mão dupla": tu-a-tu. Deus é o tu do homem. Deus quando cria o ser humano se vê contemplado, refletido nele. O chamado do homem à existência não é genérico, impessoal, mas personalizado. Isto é, o homem (Adão) não é uma criatura a mais ou uma natureza entre outras, mas um tu de quem Deus espera resposta. Deus cria o ser humano elegendo-o, chamando-o, interpelando-o, à uma responsabilidade (capacidade de responder). O homem não é objeto, massa de manobra ou marionete nas mãos divinas, mas "sujeito", "interlocutor

[729] FLICK, M.; ALSZEGHY, Z.. *L'uomo nella teologia*. Modena: Paoline, 1971. p.58.
[730] *ID*, p.177.

de um diálogo interpessoal"[731], ser capaz de se posicionar diante de Deus. O homem é a criatura com quem Deus estabelece uma relação de correspondência, de mutualidade, de reciprocidade. O que existe entre o homem e Deus "não é uma aliança entre estranhos"[732] ou um contrato de tolerância mútua, mas uma relação dialogal, personalizante, amorosa, responsorial. Em suma, o "ser-resposta"[733], chamado e capacitado a responder livremente a Deus, estabelecendo entre ambos uma relação dialógica, é uma pessoa (ser capaz de dispor de si), portadora de dignidade, respeito e valor.

5.3.2. A dimensão axiológica da pessoa

O ser criado á imagem de Deus, chamado a compartilhar uma relação dialógica com o criador, porta uma dignidade absoluta, um caráter irrepetível, um respeito incondicional, um valor supremo[734]. Toda pessoa humana, independentemente de seu *status*, raça, gênero, orientação sexual, condição financeira... é possuidora de um primado axiológico e ontológico em relação às demais criaturas[735]. O ser humano, por seu valor, ocupa o topo da pirâmide da realidade. Isto não consiste em rejeitar ou negar o valor existente nas outras criaturas, mas em reconhecer que o ser humano na sua singularidade, concretude, unicidade, é criado segundo a imagem que Deus tem de si, como "fim e não meio".[736] A dimensão axiológica que o ser humano enquanto pessoa possui não lhe permite ser colocado em função da produção, classe social, Estado, sociedade, religião, enfim, de nada. Existe um primado do pessoal sobre o real, o social, etc.. A pessoa humana é anterior às instituições sociais, às leis, etc., as quais devem

---

[731] *Ibid*., p.177-178; *DD*, p.327; *CGS*, p.66; *id.*, Antropología cristiana, *Estudios Trinitarios*, p.422; cf. *id.*, Visión cristiana del hombre: unidad sicosomática y ser personal, *Sal Terrae*, p.310. Para ver outros autores que trabalham a dinâmica do chamado (interpelação) divino e a resposta humana: SCHEFFCZYK, Leo. *O homem moderno e a imagem bíblica do homem*. São Paulo: Paulinas, 1976. p.54-60; LADARIA, *Introdução à antropologia teológica*, p.70; SCHÜTZ-SARACH, *in: MS*, p.80-81; TOCQUER, R. Le. *Que é o homem? Ensaio de antropologia cristã*. São Paulo: Flamboyant, 1960. p.18; BOASSO, Fernando. *El rosto descubierto del misterio del hombre*. Buenos Aires: Guadalupe, 1989. p.88-89; RUBIO, *op. cit.*, p.252; GUARDINI, Romano. *O mundo e a pessoa*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1963. p.183.

[732] MORO, Ulpiano Vázquez. Teologia e antropologia: aliança ou conflito?. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v.23, n.61, p.172, maio / ag. 1991.

[733] SCHÜTZ-SARACH, *in: MS*, p.81.

[734] Cf. *ID*, p.178; *id., Muerte y marxismo humanista: aproximación teológica*. Salamanca: Sígueme, 1978. p.10 (o problema da morte atinge o ser humano em sua "singularidade, valor único e irrepetível"); SCHÜTZ–SARACH, *in: MS*, p.88; TOCQUER, *op.cit.*, p.47; RAHNER, Karl. Dignidad y liberdad del hombre. *In:* _____. *Escritos de Teología*. Madrid: Taurus, 1963. v.2, p.256. Uma visão do magistério da Igreja Católica sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana pode-se encontrar em: JOÃO PAULO II, Papa. *Carta Encíclica Evangelium Vitae*. São Paulo: Paulinas, 1995.

[735] A pessoa humana é portadora de "deveres e direitos universais i invioláveis" e "superior a todas as coisas" (*Gaudium et Spes*, 26,2).

[736] PEÑA, Juan Luis Ruiz de la. Fe en la creación y crisis ecológica. *Iglesia Viva*, Madrid, n.115, p.49-50, en. / feb. 1985; RAHNER, *op. cit.*, p.256.

estar a seu serviço (Mc 2,27: "o sábado é para o homem e não o homem para o sábado"). A absolutização de instituições humanas conduz a uma relativização da pessoa, provocando uma subversão de valores. Toda ação que visa instrumentalizar, escravizar e manipular a pessoa humana fere seu valor e sua dignidade, e será refutada pela antropologia cristã.

O ser humano é um fim que está ordenado a um fim superior, que é Deus. Sem este fundamento teológico, o postulado de sua dignidade e de seu valor absoluto dificilmente teria sustentabilidade. Desta forma, o homem seria relegado "a uma partícula da natureza" (*GS* 14,2), ao anonimato da espécie e não teria um *plus* qualitativo. Sua condição contingencial é evidente para que o eu postule um caráter absoluto à margem ou sem uma relação com Deus[737]. "O homem é um ser afetado por um crônico coeficiente de nulidade ontológica"[738]. Caso o homem tivesse a razão de ser em e para si mesmo, seu valor estaria relegado à cotação de qualquer bem efêmero. Se o homem prescindisse de seu fundamento verdadeiro se tornaria uma carne perecível, "uma flor que se abre e logo murcha" (Jó 14,2). Foi este caráter dramático e vulnerável da existência humana, que perceberam os existencialistas Heidegger e Sartre, definindo o ser humano, respectivamente, como: "ser-para-morte" e "paixão inútil"[739].

A visão cristã reconhece a proeminência axiológica do homem que é incompatível com um antropocentrismo absoluto no qual o homem seja concebido como centro e fim absoluto, independente de sua abertura ao tu divino. Se esta perspectiva se confirmasse, a dimensão transcendental do ser humano seria fruto da razão, e não de sua existência como dom. Mas para a fé cristã o fundamento teológico do ser humano é dádiva divina, e não mérito da racionalidade. A pessoa humana é um "absoluto relativo" "que se encontra remetida a uma realidade-fundamento, absolutamente absoluta"[740], chamada Deus. O fundamento do absoluto relativo no absoluto absoluto legitima o valor supremo, a dimensão moral, a dignidade absoluta da pessoa. É nesta condição de ser-orientado-para-Deus que se situa a raiz da personalidade humana e se resguarda a inviolabilidade da dignidade e do valor humanos[741].

---

[737] Cf. PEÑA, Visión cristiana del hombre: unidad sicosomática y ser personal, *Sal Terrae*, p.310.
[738] *Id., Muerte y marxismo humanista: aproximación teológica,* p.9.
[739] Cf. *ID*, p.178-179.
[740] ZUBIRI, *El hombre y Dios*, p.308.316. Rahner admoesta que "*absoluto* significa aqui o mesmo que incondicional, porém não infinito". (*op. cit.*, p.256.).Este ponderamento de Rahner é citado por Peña em: *ID*, p.178, nota 89.
[741] Cf. GUARDINI, *op. cit.,* p.181-184 (cf. *ID*, p.179.). "A pessoa é um mistério profundo porque é imune contra toda violação. Ela foge ao confronto em que seria reduzida a um objeto de contemplação". É uma realidade "inobjetivável". (SCHÜTZ-SARACH, *in: MS*, p.88.).

É na encarnação de Jesus Cristo que se ratifica definitivamente o valor supremo da pessoa humana. A dignidade humana é assumida por Deus e elevada ao seu grau máximo de realização e reconhecimento. Jesus assumiu e plenificou a dignidade e o valor de toda e cada pessoa humana. A morte do Filho de Deus revela o "preço de qualquer ser humano" (1cor 6,20; 7,23; 1Tm 2,5-6). Jesus se identificou com os marginalizados e os humilhados a ponto de dizer que o valor destes era igual ao de sua humanidade (cf. Mt 25,40.45)[742]. O valor de toda pessoa humana é igual, pois cada uma tem um fundamento divino.

5.3.3. Deus como fundamento da relação interpessoal

A abertura transcendental do ser humano a Deus possui uma fundamentação bíblica e não constitui um mecanismo de alienação ou escapista. Esta abertura se dá pela mediação de um tu humano. A relação dialógica com Deus se realiza pela dialogia com o outro[743]. O próximo é um caminho necessário pelo qual se deve passar para um diálogo plenificante com Deus. Este é o fundamento do ser pessoal e interpessoal do ser humano. A garantia de que este é capaz de manter uma relação amorosa com Deus, escutando-o e respondendo-o, se verifica no fato de se relacionar e se comunicar amorosamente com seu próximo. O ser humano é alteridade, abertura comunicativa e relacional, em relação a Deus e ao próximo. A abertura ao Grande Outro supõe uma abertura ao outro, imagem e visibilidade de Deus: "Se alguém disser: 'amo a Deus, mas odeia o seu irmão, é um mentiroso: pois quem não ama seu irmão, a quem vê, a Deus, a quem não fé, não poderá amar"... "aquele que ama a Deus, ame também o seu irmão" (1Jo 4,20-21). Aquele que ama, respeita, aceita e reconhece o outro, imagem de Deus, em sua dignidade, é capaz de amar, respeitar, aceitar a Deus, ainda que a-tematicamente. Contrariamente, aquele que rejeita, odeia, nega a imagem de Deus, indiretamente, nega e rejeita a Deus, ainda que o confesse teoricamente[744]. Um olhar que vai além do plano físico, e percebe a profundidade, a originalidade, a dignidade do ser pessoal do homem, imagem de Deus, direta ou indiretamente, é uma confissão de fé cristã. Em contrapartida, um olhar "objetivante", cientificista, "coisificador", materialista é um "ato de incredulidade"[745]. Quem não contempla ou não enxerga o rosto de Deus que se descortina em sua imagem, o ser humano, não percebe a presença real daquele na realidade. A aceitação ou

[742] Cf. *ID*, p.179. Pode-se conferir também em : RUBIO, *op. cit.*, p.252.
[743] Cf. PEÑA, Visión cristiana del hombre: unidad sicosomática y ser personal, *Sal Terrae*, p.311.
[744] Cf. *ID*, p.180.
[745] *Ibid*, p.181.

rejeição do outro, do ponto de vista prático, pode conduzir a um "cristianismo anônimo" ou a um "ateísmo anônimo"[746].

Para a fé cristã uma afirmação genuína do tu humano, tão imagem de Deus quanto o eu, consiste em uma afirmação do tu divino. A afirmação do valor supremo do outro não é uma certificação empírica, fenomênica, cientificista. A compreensão do valor absoluto do humano exige um salto qualitativo para além do fenomênico, do físico. O ser humano é um mistério traspassado por um Mistério Absoluto, Deus[747]. Esta percepção é um ato de fé, consciente ou não. A fé é capaz de perfurar a epiderme e chegar até as víceras, quer dizer, saltar das aparências e captar a realidade que existe sob estas. O amor ao próximo, como um perfeito e amadurecido ato de fé, denota "abertura e acolhida da realidade misteriosa do absoluto criado, sinal, sacramento e imagem do Absoluto incriado"[748]. Para a fé cristã, todo tu humano é um próximo e, por conseguinte, um irmão. O ser humano "se faz pessoa plenamente quando supera sua própria natureza dando sua vida não só por seus amigos, mas também por seus inimigos."[749].

Deus não é uma magnitude intermediária entre eu e meu próximo, como se a condição de possibilidade de amar o próximo fosse plausível pelo amor a Deus. O amor ao próximo não pode ser visto como uma imposição do amor a Deus. O reconhecimento de Deus como doador da vida humana, cujo valor é absoluto, leva o ser humano a contemplar e amar o tu imanente como um próximo e, à luz da fé cristã, um irmão. É relacionando-me com o outro e vendo-o como imagem do Deus de quem também sou imagem é que abro-me para uma relação amorosa com Deus. "O homem se reconhece a cada momento como aquele que é criado por Deus através do próximo"[750]. A relação do ser humano com Deus é mediada pela relação com o tu humano. Enquanto que a relação interpessoal, eu-próximo, é direta e não-mediatizável[751].

"A relação com Deus funda a personalidade do ser humano e salvaguarda a referência ao tu humano como relação interpessoal"[752]. Todo ser humano, imagem de Deus, é igual, porque tem Deus como realidade-fundante de seu ser pessoal. Não sou eu que outorgo o caráter pessoal ao outro, mas Deus, que primeiramente lhe dirigiu e fundou sua personalidade.

---

[746] *Ibid*., p.180.
[747] Sobre a constituição e a relação entre estas duas realidades mistéricas conferir: RAHNER, Karl. O conceito e mistério na teologia católica. *In:* _____.*O dogma repensado*. São Paulo: Paulinas, 1970. p.153-216.
[748] *ID*, p.180-181.
[749] CLÉMENT, *Questions sur l'homme*, p.48-49.
[750] SCHÜTZ-SARACH, *in: MS*, p.81.
[751] Cf. *ID*, p.181.
[752] *Id*., Visión cristiana del hombre: unidad sicosomática y ser personal, *Sal Terrae*, p.311.

Antes que eu me dirija ao outro, este já é pessoa, com quem posso estabelecer uma relação interpessoal[753]. Caso Deus não tenha salvaguardado a dignidade pessoal do outro não haveria uma igualdade axiológica entre os seres humanos, dando margem para uma relação objetal e coisista com o tu humano. Percebendo-me como valor supremo e sabendo que o outro não possui este capital teológico, a princípio justificaria fazer do outro um meio, segundo meus interesses pessoais, para se chegar a um fim[754]. Esta perspectiva desembocaria em uma espécie de darwinismo antropológico, com a vigência da lei do mais forte. As relações inter-humanas seriam marcadas pela concorrência, rivalidade e competitividade. O outro seria visto, não como um tu (companheiro, colaborador), mas um adversário. Assim, o ser humano seria reduzido ao infrapessoal, à natureza.

À margem da realidade-fundante do ser pessoal do homem, Deus, seria real o perigo de instrumentalizá-lo, mediatizá-lo, destituí-lo de seu valor absoluto, em função de interesses políticos, econômicos e religiosos. "Se Deus não existe, tudo é permitido" (Dostoievski)[755] e justificaria as arbitrariedades cometidas contra o ser humano, posto que seria a falência de sua dignidade e inviolabilidade. Sem Deus, a criação, o ser humano e a ética, ficam sem seu fundamento último. É no asserto de Dostoievski que apóiam o humanismo ateu e ensaios de uma ética laica[756].

Contudo, se Deus existe, são injustificáveis quaisquer barbáries e arbitrariedades cometidas contra o próximo, que é possuidor de um valor absoluto que transcende meus interesses pessoais em querer manipulá-lo. O próximo é uma criatura chamada à existência, "amada incondicionalmente e escolhida pessoalmente" por Deus como seu tu, seu parceiro[757]. Por isto, a dignidade deste ser pessoal é inviolável, seu capital espiritual é supremo. A existência de Deus faz com que o ser humano perceba a gratuidade de sua existência. É na autodoação de Deus que o ser humano se realiza pessoalmente[758]. Reconhecendo sua vida como um dom, o ser humano é capaz de vivê-la como livre autodoação, reproduzindo a

[753] Cf. *Ibid*.; *ID*, p.181-182.
[754] Cf. *ID*, p.182.
[755] Para ver as consequências éticas da negação de Deus: PEÑA, Juan Luiz Ruiz de la. *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*. Santander: *Sal Terrae*, 1995. p.217.
[756] Cf. CARDEDAL, O. González de. *Ética y religión. La conciencia española entre el dogmatismo y la desmoralización*. Madrid: Cristiandad, 1977. p.283-326; MOLTMANN, *El hombre: antropología cristiana en los conflictos del presente*, p.103-106; LUBAC, Henri de. *Le drame de l'humanisme athée.* Paris: Spes, 1950. Estas três obras são citadas por Peña em: *ID*, p.182. Sartre refuta a afirmação de Dostoiéski. Para o filósofo francês o "absoluto é produzido pelo relativo". Deus não existe e tudo é permitido, o homem deve decidir sobre seu próprio ser (PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (Orgs.). *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998. p.417.).
[757] *ID*, p.182.
[758] Cf. *DD*, p.362.

atitude divina. Assim, o ser humano "deve ser para os demais"[759]. A existência humana é um dom que se realiza como dom, entrega, oferta, disposição. Compreendo-me como fruto do amor dadivoso de Deus e serei fiel a este gesto divino, quando eu amar e disponibilizar-me para o próximo, portador do mesmo valor absoluto que eu. O próximo é um companheiro e não um rival, um irmão e não uma existência anônima, um tu e não uma instância impessoal, uma pessoa e não um objeto... O ser humano é um território sagrado que não pode ser invadido e merecedor do mesmo respeito que se devota a Deus. "A majestade inviolável deste se põe à prova na dignidade intangível daquele"[760]. "O homem é maneira finita de ser Deus"[761]. Deus é a experiência do homem, e o homem, a experiência de Deus[762].

Na visão cristã, o encontro da experiência recíproca entre o homem e Deus se deu plenamente na encarnação. Do ponto de vista histórico, a encarnação "levou até as últimas conseqüências a intuição humanista de que o homem é o ser supremo para o homem"[763] e, segundo a fé cristã, "para Deus"[764], demonstrando a existência de uma dimensão ética que perpassa as relações humanas orientadas pela dignidade pessoal de cada ser humano, e contrapondo-se a todas as perspectivas (coisificação, objetificação, reducionismos, etc.) que desejam infravalorizar o ser humano[765].

"Como tenho de tratar meu próximo e por quê?"[766] "Cada homem tem de ser tratado como Deus, porque Deus quis ser e deixar-se tratar como homem"[767]. "Deus criou o homem na perspectiva da divino-humanidade"[768]. Assim, a antropologia teológica tem seu desfecho na cristologia. Esta é o princípio e o fim daquela[769]. Jesus Cristo, o ser humano pleno, é o

---

[759] *ID*, p.183.
[760] *Ibid.*
[761] ZUBIRI, *El hombre y Dios*, p.327 (cf. *ID*, p.183.).
[762] Cf. *Ibid*., p.307-345.
[763] *ID*, p.183.
[764] *Ibid.*, p.178.
[765] Ruiz de la Peña "não nega a possibilidade de um reconhecimento do outro como sujeito pessoal e valor absoluto no horizonte de uma compreensão" ateísta da realidade. A valorização da pessoa é um ponto de encontro entre "humanismos laicos e a fé cristã". Estes humanismos devem "dar razão suficiente de sua afirmação do indivíduo singular como fim incondicionado, absolutamente não-mediatizável por nada nem por ninguém" (*ID*, p.183.). Para ver exemplos de práticas merecedoras de censura que atentam contra a vida, a integridade e a dignidade humanas: *Gaudium et Spes*, 27,3.
[766] *CGS*, p.74. Na ótica do teólogo das Astúrias, esta pergunta é central para uma compreensão teológica do ser pessoal (cf. *ID*, p.184.). Na realidade, acreditamos que esta pergunta atravessa todo este trabalho científico, e respondê-la será nosso intento.
[767] *ID*, p.184.
[768] CLÉMENT, *op. cit.*, p.50.
[769] Cf. MORO, Teologia e antropologia: aliança ou conflito?. *Perspectiva Teológica*, p.17; RAHNER, Karl. Fundamentação geral da protologia e da antropologia teológica. *In*: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. *MS*. Petrópolis: Vozes, 1972. v.II/2, p.17. Segundo Clément, "o destino inteiro da humanidade é cristológico" (*op. cit.*, p.50.).

ponto de encontro entre Deus e o ser humano. A antropologia teológica é uma cristologia a caminho, porque o ser humano tem como objetivo de seu percurso antropológico, a divinização em Cristo. Esta realização humana suprema é uma possibilidade conferida por Deus ao criar o ser humano com as condições necessárias para alcançar seu apogeu em Cristo. A realização desta possibilidade é uma consumação do projeto, que constitui o ser humano[770]. Na medida em que o projeto humano progride, na sua realização em Cristo, evolui em sua liberdade. Realização é sinal de liberdade.

5.4. A pessoa como ser livre

As concepções de pessoa e liberdade estão matrimonialmente unidas, de modo que todo ser pessoal é livre, e todo ser livre é pessoa. A rejeição de uma concepção implica na rejeição da outra. Ambas concepções se afirmam mutuamente. Um ser que se faz disponível para se realizar, se mostra livre. Do ponto de vista cristão, Jesus é o protótipo da liberdade humana.

5.4.1. Características da liberdade humana

A liberdade humana não pode ser compreendida unicamente como capacidade de escolher, diante de uma pluralidade de possibilidades[771]. Não é faculdade de eleger ou de se decidir por "este ou aquele bem finito"[772]. É necessário passar de um horizonte de compreensão da liberdade como "faculdade eletiva" para uma "faculdade entitativa". Esta é a "atitude que a pessoa possui para dispor de si" em vista de sua realização[773]. É a pessoa que se decide por si mesma com olhos voltados para um fim. A pessoa se elege com o intuito de construir sua biografia, sua "identidade pessoal"[774]. A liberdade não é a capacidade de fazer o

[770] Cf. PEÑA, Visión cristiana del hombre: unidad sicosomática y ser personal, *Sal Terrae*, p.312.
[771] Cf. *ID*, p.187; *CGS*, p.70; *id*., Antropología cristiana, *Estudios Trinitarios*, p.424. Outros autores que compartilham com Ruiz de la Peña a mesma idéia: GESCHÉ, Adolphe. L'homme créé créatur. *Revue théologique de Louvain*, n.22, p.160, 1991; RAHNER, Karl. Teología de la liberdad. *In:*_____. *Escritos de Teología*. Madrid: Taurus, 1967. v.6, p.219.
[772] LADARIA, *Introdução à antropologia teológica*, p.74. Rahner expressa a dificuldade de definir a liberdade como capacidade de eleição e decisão: RAHNER, Dignidad y liberdad del hombre, p.256-257.
[773] *ID*, p.187. Pode-se conferir também em LUCAS, Juan de Sahagún. El sujeto de la muerte. En memória de J. L. Ruiz de la Peña, *Sal Terrae*, Santander, v.85, n.998, p.111, fev.1997.
[774] *CGS*, p.71.

que eu quero, mas a busca de ser eu mesmo, na composição de minha identidade e história pessoais. O homem livre tende "para o Bem supremo"[775] (*LC* 27,2).

A liberdade é uma dimensão fundacional do ser humano, através da qual modula e determina sua existência, cuja realização passa por escolhas e eleições necessárias para cunhar sua mesmidade pessoal[776]. Através da liberdade como faculdade eletiva o ser humano cria as condições necessárias para sua realização pessoal (faculdade entitativa). Um ser humano realizado, livre, não nasce pronto, acabado, fabricado anterior e exteriormente à sua mesmidade pessoal, mas é aquele que assume o seu ser como um projeto, uma função. O homem, como ser pessoal e livre, reconhece sua condição itinerante, processual. É um ser-a-caminho, cuja identidade é uma construção. Não é uma realidade concluída, mas um devir, uma dinamicidade vital, uma transformação constante, cuja realização passa por ações sucessivas. O ser humano para ser livre tem que ser capaz de responder por si mesmo, assumindo sua existência responsavelmente. A liberdade não permite delegar ao outro a capacidade de responder por mim e assumir as conseqüências de meus atos. Liberdade implica em responsabilidade, capacidade intransferível de dar resposta. Uma "liberdade sem responsabilidade acaba convertendo-se em uma pura formalidade vazia de conteúdos"[777].

Uma liberdade sem orientação, horizonte, finalidade, desprovida de norte, sentido, responsabilidade, é uma falácia. A verdadeira liberdade se orienta "em direção do ser-mais-homem, mais-si-mesmo, mais-pessoa"[778]. Quanto mais livre é o ser humano, mais é capaz de dispor de si[779]. Somente se pode fazer disponível quem se possui a si mesmo, não se retendo, mas abrindo-se aos outros e à construção de sua biografia. As noções de pessoa e liberdade estão reciprocamente implicadas. Ambas são "entidades reais de ordem suprema" e possuidoras de um valor absoluto[780].

Seguindo os passos de Ruiz de la Peña, vejamos as notas distintivas da liberdade humana.

---

[775] *Libertatis Conscientia* – Instrucción sobre liberdad cristiana y liberación. Congregación para la doctrina de la fe, 1986. Disponível em: http//www.corazones.org/doc/libertatis_conscientia.htm. Acessado em: 12/04/2006. A instrução será citada como *LC*. Para o Vaticano II, "o homem não pode voltar-se para o bem a não ser livremente" (*GS* 17). Este é citado por Ruiz de la Peña em *ID*, p.188.

[776] Cf. *ID*, p.189. Para ver como a liberdade, enquanto faculdade entitativa, une correntes de pensamentos diferentes como existencialismo, neomarxismo humanista e antropologia cristã: *ID*, p.188-189.

[777] FAUS, José I. González. *Proyecto de hermano: Visión creyente del hombre.* Santander: Sal Terrae, 1991. p.139.

[778] *ID*, p.189.

[779] A capacidade de dispor de si pode-se fazer "em sentido positivo ou em sentido negativo" (*LC* 30,2).

[780] RAHNER, Dignidad y liberdad del hombre, p.258.

a) O ser humano nasce em um contexto geográfico, cultural, sócio-econômico, religioso, etc., que lhe é dado previamente. Esta situação pré-existente na qual o ser humano é inserido, será determinante e condicionante de sua liberdade. Não existe uma liberdade pura, blindada de qualquer condicionamento contextual. A liberdade é contextualizada, inserida, situada. O fato de a liberdade estar submetida a condicionamentos não a destrói (cf. *LC* 31,2), mas demonstra seu caráter finito, contingencial. O homem como um ser limitado, concreto, delimitado pelo seu contexto, não pode possuir uma liberdade que seja ilimitada, autárquica, absoluta. A liberdade humana é "real, porém de-limitada"[781]. O exercício da liberdade está circunscrito pelo contexto no qual o homem se encontra. Uma liberdade que deseje ser ilimitada, irrestrita, despregada da realidade humana, prescindindo do em torno existencial, será ilusória, romântica, desumana. "Para ser livre, o homem precisa dos condicionamentos prévios; sem o estímulo das situações impostas, a liberdade humana seria uma liberdade não interpelada, não responsável"[782].

b) A liberdade é, através da finitude humana, "a possibilidade de uma tomada de posição diante de Deus"[783]. Um posicionamento frente a Deus comporta uma afirmação ou negação. Deus ao criar o homem livre corre o risco de ser rejeitado, porque este é capaz de dizer "não" para aquele[784]. E Deus deve acolher e respeitar a posição do ser humano, como consequência de criá-lo livre. A liberdade humana é um patrimônio inviolável no qual Deus não pode tocar nem interferir. Deus deixaria de ser Deus, e se tornaria um tirano eterno, e o homem deixaria de ser homem, e se tornaria um fantoche ou um súdito servidor da vontade divina, se Deus interferisse e violasse a liberdade humana.

A liberdade humana tem um fundamento "metafísico"[785], "teologal"[786]. Como ser livre, o ser humano não pode permanecer indiferente, inerte, diante de Deus. Mas, fazendo uso de sua liberdade, deve ser capaz de acolher ou recusar o criador. Deus é a realidade-fundante do ser humano e, por consequência, de sua liberdade. Sendo esta a capacidade de

---

[781] *ID*, p.190.
[782] *Ibid.*, p.190-191. Para ver outros autores (com suas obras) que comungam com Ruiz de la Peña desta mesma compreensão da liberdade humana: *ibid*., p.191.
[783] RAHNER, Dignidad y liberdad del hombre, p.257.
[784] Cf. *ID*, p.192; *id.*, *Crisis y apologia de la fe*, p.303. Outros autores que estão em sintonia com Ruiz de la Peña: LADARIA, *Introdução à antropologia teológica*, p.70; CLÉMENT, *Questions sur l'homme*, p.45-46; BOASSO, *El rosto descubierto del misterio del hombre*, p.89; RAHNER, Teología de la liberdad, p.216 (cf. *ID*, p.191, nota 119, do original alemão.).
[785] GESCHÉ, L'homme créé créatur, *Revue théologique de Louvain,* p.160.
[786] *ID*, p.191.

autorealização de um ser finito diante de um ser infinito[787], a liberdade mais livre será aquela que aceita, e não rejeita, acolhe, e não repele, o fundamento de seu ser. Na realidade, "o sim e o não são possibilidades simétricas"[788], pois negar a Deus seria um defeito da liberdade humana, orientada para o Bem supremo. Uma experiência radical de Deus é uma experiência da liberdade humana[789]. Assim, o fato de Deus criar o ser humano livre não o condiciona a amá-lo e acolhê-lo? Uma liberdade livre não deveria comportar efetivamente uma negação de Deus? Se a liberdade é capacidade de tomar uma postura diante de Deus, por que negá-lo seria um defeito?

c) A liberdade é uma "autodisposição do sujeito em direção à definitividade"[790]. O ser humano livre é aquele que se possui a si mesmo, realizada e definitivamente. É a "liberdade do ser", que significa uma "determinação transcendental do ser mesmo do homem"[791]. É a capacidade de uma atitude, de uma opção fundamental, que seja, no plano da promessa, irrepetivelmente definitiva. "Liberdade é a capacidade do eterno"[792]. Em um ato livre, subjaz uma índole irrevogável, autêntica, fiel, comprometida[793]. No nível do desejo, a liberdade tende à irreversibilidade. Uma liberdade verdadeira se pauta pela responsabilidade, fidelidade, pelo comprometimento. É uma liberdade amadurecida que sabe seu objetivo: construção de sua identidade pessoal. Alguém que abdicasse da função de construir sua própria biografia, esperando ou delegando esta tarefa para os outros, estaria renunciando ao exercício da liberdade. Esta não comporta indecisão, delegação, infantilidade, mas auto-eleição, autopossessão, autodecisão, autodeterminação.

d) O exercício da liberdade pessoal se dá em comunhão com o exercício de outras liberdades (social, política, religiosa...). Não é possível pensar uma concepção de liberdade que prescinda das demais liberdades. "A liberdade é um conceito englobante"[794]. Não existe liberdade pessoal sem liberdade social. Tem que haver uma sincronia no exercício da liberdade de modo que um ser humano livre seja reflexo de uma sociedade livre. Não haverá um ser humano livre enquanto os demais não forem livres. Enquanto existir *alguém* sendo

[787] Cf. RAHNER, Dignidad y liberdad del hombre, p.257.
[788] *ID*, p.191.
[789] Cf. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, p.330.
[790] RAHNER, Teología de la liberdad, p.216; cf. *ID*, p.192.
[791] *Ibid*., p.218.
[792] *Ibid*., p.220 (expresso de forma análoga em *ID*, p.192, nota 122.).
[793] Cf. *ID*, p.192-193. "Os chamados 'grandes homens' são aqueles que orientam suas opções para a fidelidade com um compromisso, que entregaram a vida apostando-a em algo que, a seu juízo, valia a pena (uma ideologia, uma práxis, uma crença, uma pessoa...)" (*ibid*., p.192.).
[794] *Ibid.*, p.193.

reduzido a *algo* (objeto, coisa, etc.), degradando sua dimensão pessoal, não haverá verdadeiramente liberdade. "A liberdade pessoal é inseparável da libertação universal"[795]. A liberdade como autodecisão por mim mesmo em vista de uma realização será autêntica, fiel, comprometida, ativa, se consistir de uma eleição pelos demais seres humanos. Deve existir uma solidariedade, uma unidade, uma sincronicidade, no uso da liberdade. Enquanto uma imagem de Deus padecer a escravidão, a violação, a desqualificação, por regimes políticos, sistemas econômicos e instituições civis ou religiosas, as demais imagens padecerão a mesma situação. "A verdadeira liberdade é sinal eminente da imagem divina no homem" (*GS* 17). A libertação de todas as liberdades "pode criar condições melhores para o exercício efetivo da liberdade"(*LC* 31,2)[796].

5.4.2. Atuais negações da liberdade humana

As noções de liberdade e pessoa são inseparáveis: "todo ser pessoal é livre, todo ser livre é pessoa"[797]. Assim, a negação de uma noção implica na outra. Um rechaço da liberdade atinge diretamente as antropologias personalistas. As principais correntes que negam atualmente a liberdade humana, segundo Ruiz de la Peña, são: a) condutismo; b) sociobiologia; c) antropologia cibernética.

a) Segundo Skinner, pensador condutista norte-americano, uma análise científica do comportamento humano tem de execrar o caráter livre e responsável do ser humano. O uso de recursos científicos na compreensão da conduta humana permite prevê-la e manipulá-la. Através da ciência, é possível pressupor um ordenamento e uma determinação da conduta humana, possibilitando sua previsibilidade[798]. A conduta humana será determinada pelo ambiente. Desta forma, uma mudança no ambiente interfere no comportamento. O sujeito não é um agente dinâmico, responsável, transformador do ambiente, mas uma vítima que padece a modificação deste. O sujeito é reduzido ao objeto e sua liberdade se dissolve. Skinner diz , peremptoriamente, "eu nego que a liberdade se quer exista"[799].

---

[795] *Ibid*.
[796] *Ibid*., nota 129.
[797] *CGS*, p.67.
[798] Cf. SKINNER, B. F.. *Ciência e comportamento humano*. Brasília: Universidade de Brasília, 1970. p.13 (cf. *ID*, p.194, nota 132, tradução espanhola.).
[799] *Id.*, *Walden II: uma sociedade do futuro.* São Paulo: Pedagógica e Universitária, 1978. p.255 (cf. *ID*, p.94; *CGS*, p.68; *id.,* Antropología cristiana, *Estudios Trinitarios,* p.423*; id*., *Crisis y apología de la fe,* p.215. A citação é feita da tradução espanhola em todos estes escritos.).

Skinner compreende que a "tecnologia do comportamento"[800] conduz a uma "engenharia social"[801]. O comportamento humano da sociedade do futuro será determinado por acionamento de controles. "Se o homem é livre, então a tecnologia do comportamento é impossível"[802]. Os membros da sociedade futurista farão o que desejam, ou elegem fazer, "mas nós conseguiremos que queiram fazer precisamente o que é melhor para eles mesmos e para a comunidade. A conduta será determinada e, porém, são livres"[803], ou seja, se sentem (ou crêem) livres. Nesta sociedade, o exercício da liberdade será uma falácia, pois o ser humano viverá sob a ditadura dos comandos eletrônicos[804]. O comportamento humano futurista será passível de manipulação tecnológica, conforme os interesses de quem estiver no comando da sociedade (sociólogos e psicólogos de grupo). Os membros desta idealização social de Skinner deixarão de ser sujeitos e se tornarão objetos que se movem, segundo os mecanismos eletrônicos.

b) O etólogo norte-americano, E. O. Wilson, pai da sociobiologia, afirma que o fator genético determina todo comportamento social. O etólogo faz uma leitura zoológica da vida humana, demonstrando que os princípios biológicos usados para compreender a vida e o comportamento dos animais podem ser utilizados analogamente para compreender a vida e o comportamento do ser humano[805]. A antropologia é reduzida à biologia, o ser humano ao animal. Não existe uma diferença qualitativa entre ambos. Para Wilson, "o comportamento social humano é determinado geneticamente"[806]. A sociedade do futuro será controlada pelo conhecimento biológico. Este modelo social corre o risco de ser geneticamente seletivo, segundo a raça, o sexo, a condição financeira... Se o comportamento social humano é fruto de uma interação entre seu ambiente e seus genes, logo "liberdade é apenas uma ilusão auto-imposta"[807]. A vontade seria produto de uma "evolução mecanismos fisiológicos". Assim, o "paradoxo determinismo-livre-artbítrio" se reduziria a um "problema empírico" de ordem físico-biológico. Mesmo reconhecendo o mecanismo do cérebro, Wilson argumenta que, é

[800] Esta temática pode ser vista em: SKINNER, B. F..*Tecnologia do Ensino*. São Paulo: Herder, 1972.
[801] Cf. *Id., Ciência e comportamento humano*, p.233-252 (cf. *ID,* p.195.).
[802] *Id., Walden II: uma sociedade do futuro,* p.254.
[803] *Ibid.*, p.293 (cf. *ID,* p.195.).
[804] Sobre o mito e a substituição da liberdade por mecanismos que controlam a cultura e a conduta humana: SKINNER, B. F.. *O mito da liberdade*. Rio de Janeiro: Bloch, 1977.
[805] Cf. *ID*, p.195.
[806] WILSON, Edward O.. *Da natureza humana*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1981. p.19. Esta obra, em sua tradução espanhola, é citada em vários escritos de Peña: cf. *ID*, p.196; *NA*, p.100; *id*., *Crisis y apologia de la fe*, p. 215; *id*., Antropología cristiana, *Estudios Trinitarios*, p. 423, etc..
[807] *Ibid.*, p.71 (Ruiz de la Peña traduz da seguinte forma: "nossa liberdade é somente um auto-engano": cf. *ID*, p.196; *CGS*, p.68; *NA*, p.105; *id.*, Antropología cristiana, *Estudios Trinitarios*, p.423; *id., Crisis y apología de la fe*, p.215.).

impossível prever o comportamento humano individual. A previsão de uma decisão humana exigiria uma compreensão do funcionamento mecanicista do cérebro e das variáveis que o influenciam. É neste contexto de imprevisibilidade e de determinismo biológico do comportamento humano, que se deve entender a liberdade e a responsabilidade humanas[808].

c) A antropologia cibernética de Ruiz de Gopegui[809] reduz o ser humano à uma máquina inteligente, questionando a liberdade e a responsabilidade humanas. Não existe um desnível qualitativo entre o homem e a máquina: aquele é um "autómata consciente" e esta um "sujeito artificial"[810]. Aspectos relevantes do pensamento e do comportamento humanos (discurso racional, autoconsciência, subjetividade, personalidade, etc.) não são atributos próprios do ser humano[811].

O homem é um ser determinado. A conduta humana é condicionada pelas leis da natureza (ou da física): A liberdade entendida como a capacidade de eleger, espontânea e incondicionalmente, é um mito. A eleição humana está condicionada por fatores anteriores e incontroláveis a sua decisão, privando o sujeito do exercício de sua liberdade[812]. A satisfação do sujeito em fazer o que deseja é uma falsa liberdade, visto que seu querer está condicionado. "A liberdade é uma miragem"[813]. Na realidade, o sujeito faz o que, necessariamente, tem que fazer. "A liberdade é o conhecimento da necessidade"[814]. Uma liberdade sem determinação viola as leis da natureza. A liberdade não conduz à responsabilidade. O ser humano chega a esta última pela razão. A responsabilidade é um fator a mais dentro do programa operacional que rege a conduta humana. É uma ilusão acreditar na liberdade e autonomia humanas.

A transposição das idéias de Ruiz de Gopegui para o cenário sociopolítico permite concluir que a "negação da liberdade individual acarreta uma negação das liberdades sociais"[815]. As estruturas sociopolíticas que se baseiam na liberdade individual, necessitam ser reavaliadas. O ser humano acaba se tornando refém de uma estruturação social mecanizada,

---

[808] *Ibid.*, p.77 (cf. *ID*, p.196.).
[809] GOPEGUI, Luis Ruiz de. *Cibernética de lo humano*. Madrid: Tcnos, 1983, está, virtualmente, disponível em: http: //www.quadernsdigitals.net, acessado em 18/04/2006. O livro não está paginado. Ruiz de la Peña cita esta obra em: cf. *ID*, p.197; Antropología cristiana, *Estudios Trinitarios*, p.421; "Homo cyberneticus"?,p.97
[810] Peña citando Gopegui na *Cibernética de lo humano* em:"Homo cyberneticus"? Antropología artificial, p.97.
[811] Cf. PEÑA, "Homo cyberneticus"? Antropología e inteligência artificial, p.99.
[812] Cf. *Ibid*., p.100; *ID*, p.197. Em ambos escritos Peña está citando Gopegui na *Cibernética de lo humano*.
[813] Esta frase de Gopegui é citada em vários escritos de Peña: cf. *ID*, p.197; *CGS*, p.68; Antropología cristiana, *Estudios Trinitarios*, p.423; *Crisis e apologia de la fe*, p.215.
[814] Cf. no epílogo do livro, *Cibernética de lo humano*, de Gopegui, acessível no *site* acima.
[815] *CGS*, p.68.

eletrônica, que ele mesmo criou. Cada vez mais os objetos, as máquinas ocupam o centro, enquanto o sujeito é lançado para a periferia. O antropocentrismo está dando lugar ao automatocentrismo. A sociedade do futuro será regida pelas máquinas inteligentes. O ser humano se tornará funcionário destas, mostrando que o criador está a serviço (se submeteu) da criatura. "Se um computador que só sabe contar e que está longe de ser inteligente é capaz de escravizar o homem, imaginemos o que poderia fazer uma máquina inteligente". O ser humano se tornará "um menino de recados dos robôs futuros"[816].

Ruiz de la Peña faz uma síntese das analogias das três perspectivas expostas: a) as três correntes estão implicadas e arrancam a condição de sujeito do ser humano reduzindo-o ao nível físico (Skinner, Ruiz de Gopegui) ou biológico (Wilson); b) negam a subjetividade e a liberdade humanas; c) a negação da liberdade individual conduz a uma negação (Ruiz de Gopegui), ou coloca em questão (Skinner, Wilson), as liberdades sociais; a sociedade humana do futuro "funcionará sob os controles acionados pelo sociólogo (Skinner), pelo biólogo (Wilson) ou pelo computador (Ruiz de Gopegui)"[817].

O posicionamento destas correntes produz conseqüências antropológicas, éticas e sociopolíticas. No que tange às antropológicas, o rechaço de uma idéia de liberdade responsável leva ao rechaço da pessoa, da dialética eu-tu, da alteridade. A pessoa é reduzida a um dispositivo de entrada e saída de resposta, se tornando um mecanismo que funciona bem ou mal, e não uma realidade geradora de diálogo, encontro... Desta forma, a pessoa é tomada por uma crise de sentido da vida (Para que viver? Qual o significado da vida?), se mostrando incapaz de eleger um projeto existencial, de construir sua identidade, de escrever sua história e de compor sua biografia. Sem liberdade, subjetividade, alteridade, etc., a realidade adquire uma textura única, "os seres se fundem em um *continuum* homogêneo"[818]. É a heterogeneidade qualitativa entre os seres que possibilita perceber a diferença axio-ontológica nas dialéticas: sujeito-objeto, homem-máquina e homem-animal. A falta de reconhecimento desta heterogeneidade qualitativa resulta, como conseqüências éticas, na negação de valores humanos (respeito, dignidade, inviolabilidade, etc.), na vigência da lei darwinista do mais forte, no desconhecimento da alteridade[819] (não se vê o outro como irmão, mas adversário), na redução da moral ao sócio-bio-político, no desaparecimento da responsabilidade[820]. Sem

[816] Peña citando Gopegui na *Cibernética de lo humano* em: *ID*, p.198.
[817] *ID*, p.198; cf. *CGS*, p.68; *id.*, Antropología cristiana, *Estudios Trinitarios*, p.423.
[818] *ID*, p.198-199.
[819] Cf. *Ibid.*, p.199.
[820] Cf. *Id.*, "Homo cyberneticus"? Antropología e inteligencia artificial, p. 101.

responsabilidade, como consequência sóciopolítica, as pessoas serão submetidas a um regime político oligárquico, despótico[821]. Diante da precisão racional das decisões matemáticas e físicas, não há possibilidade de se ter opiniões diferentes nem oponentes ao sistema. É uma supressão das liberdades civis, dos direitos democráticos. Este cenário é propício para o surgimento de regimes totalitários, governados por pessoas ou máquinas (Ruiz de Gopegui). Diante destas antropologias anti-personalistas, a fé cristã dá um uníssono "não", demonstrando que a afirmação da liberdade humana é imprescindível para quem crê.

5.4.3. A concepção cristã da liberdade humana

Para a fé cristã, o ser humano é, constitutiva e nativamente, livre. Antes do surgimento do ser humano, a liberdade já se fazia presente na criação devido ao ato criador de Deus. O ser humano é livremente criado em um ambiente no qual a liberdade já reinava. Esta é a "*conditio sine qua non* da aparição do homem"[822]. A liberdade é um dado inabidicável para a fé cristã: uma resposta livre a um chamado livre (cf. Mc1,15). A díade chamado-resposta se inscreve no "marco de uma relação dialógica entre seres pessoais e mutuamente referidos"[823]. Deus e o homem estão frente a frente, não num ringue como dois adversários esperando a luta começar, mas como duas alteridades, duas liberdades que se dialogam[824]. A criação é o cenário em que liberdade divina, fontal, criadora se relaciona com a liberdade humana, criada. A liberdade divina, se relacionando com a humana, não a destrói ou subestima, mas "fundamenta e permite seu exercício"[825].

A compreensão cristã, de uma liberdade "doada, criada, atestada"[826], choca com a antropologia grega. Segundo esta, a liberdade humana "é um luxo escasso, precário e caríssimo"[827]. É um troféu a ser penosamente conquistado, que está constantemente ameaçado pelas forças da natureza ou pelo capricho dos deuses. Não é algo pacificamente adquirido. É fruto de uma transgressão de normas e leis. Contrariamente ao homem bíblico que pode dizer

[821] Cf. *CGS*, p.68.
[822] *Id*., Naturaleza, libertad y sentido. *Igreja e Missão*, Lisboa, v.47, n.167, p.177, jan./jun. 1995.
[823] *ID*, p.200.
[824] Cf. *Ibid.*; *CGS*, p.69; *id*., Antropología cristiana, *Estudios Trinitarios*, p.424; *id*., Naturaleza, libertad y sentido, *Igreja e Missão*, p.177.
[825] TOCQUER, *op. cit.*, p.58. "O homem não é livre porque não tenha que agradecer nada a ninguém: a reinvindicação de Marx que chegou até Sartre, via a liberdade como uma insuportável condenação ao homem!" Para a compreensão bíblica "o homem é livre e pode agradecer sua liberdade" (FAUS, *op. cit.*, p.69.).
[826] GESCHÉ, L'homme créé créateur, *Revue théologique de Louvain*, p.162.
[827] PEÑA, Naturaleza, libertad y sentido, *Igreja e Missão*, p.177.

"não" porque é livre. Para os gregos a liberdade é um bem a ser desfrutado precariamente por pouco tempo[828]. Compreende-se a liberdade como uma conquista, e não um dom.

Na visão cristã, "crer e fazer a experiência da liberdade são uma mesma e única coisa"[829]. Segundo Ruiz de la Peña, a fé cristã compreende a liberdade a partir de três categorias: religação, filiação adotiva e serviço aos irmãos.

a) A liberdade genuína "é uma forma de religação"[830]. Esta intuição está presente nas Escrituras e na tradição cristã. É o ser humano que se experimenta como criatura religada a um fundamento último[831]. Na relação criatura-criador existe uma dependência daquela em relação a este, não escravizante, mas libertadora e personalizante. A dependência da criatura não é uma forma de alienação e nem uma forma de roubar sua autonomia. A criatura é simultaneamente dependente e livre. "A liberdade do homem é uma liberdade participada. Sua capacidade de se realizar não se suprime de modo algum sua dependência de Deus" (*LC* 29,2). Sua dependência não se dá no nível da relação senhor-escravo, mas pai-filho[832]. Na verdade, "o ser humano nunca é mais livre do que quando responde com amor à oferta de amor"[833]. A relação dependência-liberdade se dá no seio de uma relação interpessoal. "Toda experiência amorosa é libertadora"[834]. Quem ama, de fato, deixa o outro ser livre. Respeita a autonomia e a liberdade do outro. O eu que ama dependente do tu amado, não de forma obsessiva, sufocante, alienante, mas personalizante, edificante, libertadora.

b) Uma compreensão cristã da liberdade humana alcança sua realização na forma de filiação adotiva[835]. Paulo e João contrapõem escravidão a filiação, e não a liberdade (Rm 8,15.21; Gl 4,3-7; Jo 8,32-36). A liberdade é entregue ao ser humano a fim de que possa atingir o seu fim: ser imagem de Deus em Cristo[836]. Quanto mais próximo de seu objetivo está o cristão, mais livre vai se tornando. Sua liberdade se consumará mediante uma plena identificação como filho de Deus no Filho[837]. Quem evoca a Deus como Pai tem que ver no outro não só um

---

[828] Cf. *Ibid.*, p.177-178; *id*., Sobre el problema mente-cerebro, *Diálogo Filosófico*, p.34; *id., Crisis y apología de la fe*, p.300.
[829] *CGS*, p.70.
[830] *Ibid*., p.71; *ID,* p.201; *id*., Antropología cristiana, *Estudios Trinitarios,* p.424; LUCAS, El sujeto de la muerte. En memoria de J. L. Ruiz de la Peña, *Sal Terrae*, p.111. Faus concebe a religação como uma "teonomia"(*op. cit.*, p.69.).
[831] Cf. *CGS*, p.71.
[832] Cf. *DD*, p.359.
[833] *Id.,* Graça, *In: DCFC*. São Paulo: Paulus, 1999. p.325.
[834] *ID*., p.201.
[835] Cf. *Ibid.*, p.202; *CGS*, p.71; *id.*, Antropología cristiana, *Estudios Trinitarios*, p.425.
[836] Cf. *CGS*, p. 71-72.
[837] Cf. *Id.*, Antropología cristiana, *Estudios Trinitarios*, p.425.

semelhante, mas um irmão. "A liberdade supõe uma alteridade" entendida não só como proximidade, mas também fraternidade. O reconhecimento de uma paternidade comum deve conduzir a formação de uma fraternidade universal[838]. As pessoas serão livres quanto mais fraterna for a sociedade. "A teologia da liberdade conduz a uma teologia da libertação"[839].

c) Outro traço específico da compreensão cristã da liberdade humana é o amor serviçal aos irmãos (Gl 5,13-15)[840]. A liberdade se presentifica quando o amor reconhece e promove o outro. "O amor é o sacramento da liberdade"[841]. Quanto mais a pessoa dispõe de si, entregando-se para os outros, mais livre e disponível se torna. Um cristão não se realiza se auto-afirmando egocentricamente, mas ofertando-se. É reconhecendo sua vida como oferta gratuita, que a criatura é chamada a se desprender de si, doando-se no serviço aos irmãos. Para a fé cristã, "Jesus é o arquétipo da liberdade"[842]. Jesus não retém sua vida para si, mas se desinstala de si, entregando-se, por amor aos outros (cf. Jo 10,18). A liberdade humana, do ponto de vista cristão, é chamada a se conformar à liberdade de Cristo.

5.5. A pessoa como ser social

O ser humano como pessoa se realiza enquanto se entrega aos outros. É abrindo-se para o tu humano que a pessoa encontra-se a si mesma. O centro da pessoa, seu eu, se encontra fora de si. É doando-se que a pessoa se acha. O conceito de "pessoa" supõe uma sociabilidade. Pessoa é abertura, diálogo, encontro...

5.5.1. A sociabilidade humana

O ser humano, por sua corporalidade, comporta uma dimensão social. Não é autosuficente, mas depende, física e relacionalmente, dos outros. A sociabilidade é um fato registrável fenomenologicamente. O ser humano quando nasce encontra-se lançado à impotência, à carência, ao desamparo, à privação, etc., mostrando-se dependente dos pais e da

838 *ID*, p.202.
839 *CGS*, p.72.
840 Cf. *Ibid.*,; *ID*, p.203; *id.*, Antropología cristiana, *Estudios Trinitarios,* p.425.
841 GEVAERT, Joseph. *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*. Torino: Elle Di Ci, 1974. p.168 (cf. *ID*, p.203, tradução espanhola.).
842 *ID*, p.203. Cf. Jesus, fundamento da liberdade humana:LADARIA, *Introdução à antropologia teológica*,p.74.

sociedade[843]. Depois de ser gerado no ventre da mãe (sinalizando sua herança genética) será gerado no ventre da sociedade (apontando sua herança cultural, histórica)[844]. O processo de gestação da vida humana no ventre da sociedade denota que sem a comunidade não é possível uma realização humana. A realização pessoal passa pela dimensão comunitária. Assim, quando o ser humano se insere em um grupo social, está fazendo jus à sua vocação sociável. Uma vez situado em um grupo e contexto sociais, começa a desenhar sua identidade, história, biografia, a partir da influência dos demais. A identidade do sujeito passa pela mediação social. O sujeito, não apenas vive, mas con-vive, está necessariamente conectado com os outros. Não existe uma evolução racional de forma que o sujeito possa se desvincular das pessoas e chegar a uma pureza ostracista. Desde o ventre materno até o ventre da terra, o ser humano está exposto à necessidade física e social.

É necessário ao ser humano estar incardinado num contexto cultural, numa tradição, que o compõe e da qual um grupo é depositário. Sem a inserção num grupo, "a pessoa se encontra desguarnecida, desarraigada e sem memória"[845]. Todavia, considerando-se que a pessoa é um ser relacional, sua tendência natural é inserir-se num contexto social, cultural, para realizar-se pessoalmente. A pessoa é, por definição, sociável. A saciedade não é produto de uma somatória de indivíduos, mas um nicho natural do qual a pessoa faz parte. A sociedade é posterior e surge em virtude da vocação social da pessoa. A sociedade é um meio que está a serviço de um fim que é a pessoa: "centro para qual tudo converge" e "parte"[846].

A sociedade é um "fator ineliminável de humanização e personalização do indivíduo; está na origem, no desenvolvimento e na consolidação de seu ser"[847]. A evolução humana do sujeito é testemunhada pela sociedade. Existe uma relação simbiótica entre o sujeito e a sociedade. Aquele é um braço estendido desta. A sociabilidade humana deve ser "receptiva (centrípeta)" e "oblativa (centrífuga)"[848]. O sujeito deve ser capaz de receber e oferecer algo à sociedade. A falta de uma inserção na comunidade, dando e recebendo, provocará um atrofiamento da pessoa. "A sociedade é mediadora da personalidade"[849].

---

[843] Cf. LADARIA, *Antropologia Teológica*, p.126.
[844] Cf. *ID*, p.204.
[845] *Ibid*, p.205.
[846] TOCQUER, *op. cit.*, p.53.
[847] *ID*, p.205.
[848] FLICK, M.; ALSZEGHY, Z.. *Fondamenti di una antropologia teologica*. Roma: Libreria editrice Fiorentina, 1969. p.104 (cf. *ID*, p. 205, tradução espanhola.).
[849] *ID*, p.206.

A sociedade é um organismo vivo, dinâmico, interativo, mutante. A saúde da sociedade está diretamente ligada à saúde do sujeito. O fluxo de vitalidade que percorre nas veias de um percorre nas do outro. Uma sociedade verdadeiramente humana não será possível quando o todo anular as partes, o comunitário fagocitar o pessoal, mas quando "as vontades pessoais de solidariedade e comunicação compreenderem que o homem se logra como pessoa dando-se, não recusando-se"[850]. Como um ser social, a pessoa modela e é modelada pela sociedade, mediante sua participação ativa nesta. Este caráter dinâmico da sociabilidade humana está presente nas Escrituras.

5.5.2. A sociabilidade humana na Bíblia

Deus não cria apenas um indivíduo, mas uma comunidade humana[851], interlocutora e imagem de Deus. Esta comunidade não é constituída por um contrato social, nem pela arbitrariedade humana e nem é fruto de uma imposição irrestrita de Deus, mas pelo caráter pessoal, livre e social do ser humano. Os relatos da criação, como já foram expostos, acenam para a dimensão social do ser humano. O próprio termo corporativo, Adão (gênero humano), aponta para a índole social do ser humano. Este, vivendo isoladamente, não é capaz de expressar "a riqueza da idéia divina a respeito do homem"[852]. Por isso, Adão percebe sua incompletude sem a complementariedade de um tu humano, Eva. Ambos formam uma "unidade corporativa"[853], uma comunhão humana, uma "célula primária da sociedade que é família"[854]. Embora o teólogo espanhol utilize a categoria "família" para referir-se à relação entre Adão e Eva, não se trata de uma institucionalização do matrimônio[855], mas em reconhecer a necessidade da reciprocidade humana. É através da unidade da bissexualidade que o gênero humano pode cumprir as recomendações divinas: "multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a" (Gn 1,28).

Na compreensão bíblica, não se concebe nem se compreende o ser humano descolado da comunidade. Esta é modeladora da identidade e definidora do destino daquele. O ser humano é uma figura representativa da totalidade da comunidade. Esta se faz presente onde

[850] *Ibid*., p.211-212.
[851] Cf. FLICK-ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*, p.133; *id. L'uomo nella teologia*, p.67.
[852] HOLZHERR, Georg. O homem e as comunidades. *In:* FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. *MS*. Petrópolis: Vozes, 1972. v.II/3, p.187.
[853] *Ibid.*
[854] *ID*, p.206.
[855] Cf. RAD, Gerhard von. *El libro del Genesis*. Salamanca: Sígueme, 1982. p.103.

aquele está. O ser humano não é definido a partir de si, mas da comunidade[856]. Na percepção veterotestamentária, o aspecto social, a relação mútua, indivíduo-comunidade, é concebida como uma "personalidade corporativa"[857]. Neste sentido, deve-se compreender as alianças em uma perspectiva coletiva. Abraão, Noé e Moisés são símbolos corporativos, interlocutores representativos de Israel com quem Deus faz aliança. Esta contempla todos os israelitas nas figuras daqueles. Da mesma forma, a eleição divina de Israel encontra sua concretude em cada israelita. Não é uma eleição com indivíduos isolados, mas com o conjunto do povo israelita (Dt 7,6; 9,26-29; 30,15-20) que se efetiva e visibiliza em cada indivíduo. A comunidade israelita, em cada um de seus membros, é um corpo vivo, "depositário das promessas", "mediador da salvação", portador da aliança, aberto ao diálogo com Deus. As promessas feitas a Abraão ou Davi (cf. Gn 12,2-3; 2Sm 7,12-16) contemplam toda a comunidade israelita[858].

A antropologia corporativa veterotestamentária se faz presente no Novo Testamento. A comunidade cristã, que é a Igreja, assim como o antigo Israel, é mediadora da salvção[859]. A Igreja é o novo Israel, a esposa e o corpo de Cristo, em que se é inserido pelo batismo e se vive a existência cristã[860] (cf. Rm 12,4-6; 1Cor 12,7-30; Ef 1,22-23; 4,3-6.11-16). A Igreja é o espaço do encontro, da experiência do Ressuscitado, da vivência comunitária da fé. Esta Igreja se faz presente em cada um de seus membros, de modo que onde está o cristão aí está a Igreja.

O Novo Testamento possui uma revelação transcendental: o homem é um ser social por analogia com o ser de Deus[861]. A vocação social humana não é apenas fruto de sua corporalidade, necessidade física e humana, mas também é expressão da sociabilidade interna de Deus[862]. "O ser social do homem é um novo aspecto de seu ser imagem de Deus"[863]. A necessidade humana do diálogo, do encontro e da formação de grupos e comunidades tem um fundamento na comunhão trinitária das pessoas divinas. Deus não é um monólogo divino, um

---

[856] Cf. *ID,* p.206-207. Exemplos veterotestamentários nos quais se visibiliza a relação simbiótica indivíduo-comunidade, podem ser vistos em: *ibid*., p.207.
[857] *Ibid*., p.206. Ruiz de la Peña citando J. Fraine, *Adam et son lignage*. Conferir também: HOLZHERR, O homem e as comunidades, *in*: *MS*, p.188, citando do alemão.
[858] *ID*, p.207. Além de Abraão, Moisés, Davi, também os profetas, os sacerdotes, são mediadores da comunidade (cf. FLICK-ALSZEGHY, *L'uomo nella teologia*, p.70.).
[859] Cf. *ID*, p.207.
[860] Cf. LADARIA, *Antropología Teológica*, p.128.
[861] Cf. *ID*, p.207. Pode-se conferir também: FLICK-ALSZEGHY, *Fundamenti di una antropologia teologica*, p.113; MOLTMANN, Jürgen. *Deus na criação.Uma doutrina ecológica da criação.* Petrópolis: Vozes, 1992. p.322.
[862] Cf. HOLZHERR, O homem e as comunidades, *in: MS*, p.187.
[863] *ID*, p.207.

ser hermético, ostracista, mas uma comunidade dialogante, uma unidade essencial na diversidade das pessoas divinas, uma comunhão dinâmica, uma solidariedade divina, que funda a solidariedade, a comunhão, a unidade e a diversidade das pessoas e comunidades humanas. "O *nós* trinitário é o sujeito prévio do *nós* inter-humano"[864]. O fundamento da comunidade humana está na comunidade divina. O conceito trinitário de comunhão rompe com o "eu-solidão" narcisista, com a díade hermética varão-mulher[865], com "o personalismo dialógico" (não permite um confinamento na relação eu-tu), com "o solipsismo cartesiano"[866] e abre para uma comunhão de vida na diversidade das pessoas humanas.

A partir destas premissas, compreende-se o fato das Escrituras conceberem o pecado e a salvação como "acontecimentos sociais"[867] que açambarcam todos os seres humanos. Em Adão se dá uma dimensão comunitária e solidária no pecado. Já em Cristo, a redenção tem um caráter comunitário e cósmico[868]. Adão e Cristo polarizam o gênero humano[869]. A humanidade decaída em Adão é redimida em Cristo. Biblicamente, não é possível conceber o pecado e a redenção como acontecimentos subjetivos, pontuais, posto que não se compreende o ser humano isoladamente. A redenção não é um evento isolado[870], "desencarnado", "privatizado", "desmundanizado"[871], porque o ser humano não é uma realidade idealizada, abstrata, mas mundana, social, concreta, histórica, etc.. A Igreja, como meio, é uma comunidade salvífica e expressão do Reino de Deus, que não possui o monopólio da salvação, mas é uma instância que faz com que este acontecimento teológico chegue até seus membros.

As Escrituras atestam que o fundamento da sociabilidade do ser humano está em sua relação com Deus. Assim, o rompimento na comunhão com Deus acarreta numa "ruptura da solidariedade inter-humana"[872]. O pecado desconfigura as relações, fratura a unidade, desarmoniza a comunhão nos âmbitos pessoal, social e divino. No pecado subjaz uma "dinâmica centrífuga"[873], provocando desconexão, desvinculamento, divórcio nas relações. O pecado é auto-afirmação, fechamento, egoísmo, rejeição de comunhão com Deus e sua

---

[864] *Ibid*., p.208.
[865] MOLTMANN, *Deus na criação*, p.322.
[866] *ID,* p.207-208.
[867] *Ibid.*, p.208. Conferir também: LADARIA, *Antropología Teológica*, p.128.
[868] Cf. *PC*, p.157.
[869] Cf. *ID*, p.208.
[870] Cf. *Ibid*. Conferir também: FLICK-ALSZEGHY, *L'uomo nella teologia,* p.67*;* HOLZHERR*,* O homem e as comunidades*, in: MS*, p.192.
[871] *PC*, p.157.
[872] *ID*, p.208. Conferir também: HOLZHERR, O homem e as comunidades, *in: MS*, p.194; LADARIA, *Introdução à antropologia teológica*, p.75.
[873] *ID*, p.209.

imagem. Contrariamente, a graça[874] busca reatar os laços, recompor a unidade e restaurar a comunhão com Deus e o próximo. Na graça subjaz a dinâmica centrípeta, relacional, dialogal, unitiva. A verticalidade do amor a Deus se autentifica na horizontalidade do amor ao próximo[875] (1Jo 3,15-17; 4,7-8.19-21). Em ambas direções "se dá a integração do eu no nós da comunhão interpessoal"[876].

O caráter social do homem revela a dinamicidade da criação[877]. Esta não foi feita estática e pontualmente, mas aberta e sujeita à continuidade. É a sociabilidade, a interatividade e a co-criatividade humanas, juntamente com a ação contínua de Deus, que vão modelando a criação. A comunhão criacional entre as pessoas, as comunidades, a natureza, etc., é uma prefiguração da comunhão escatológica. O registro bíblico da sociabilidade humana se faz presente no Vaticano II.

5.5.3. A sociabilidade humana no Vaticano II

O concílio Vaticano II, assumindo uma postura personalista, oferece uma visão harmônica entre os valores pessoais e sociais[878]. Não existe um conflito entre o pessoal e o social. Este não suprime o valor daquele, mas contribui para sua personalização. A sociedade é uma mediação necessária para a vida pessoal[879]. No plano espiritual, a Igreja é uma mediação soteriológica da comunidade humana. O Vaticano II retoma sinteticamente a percepção bíblica da sociabilidade humana. A Constituição Dogmática *Lumen Gentium* salienta que "aprouve a Deus santificar e salvar os homens não singularmente, sem nenhuma conexão uns com os outros, mas constituí-los num povo", o povo de Israel (*LG* 9,1)[880]. A Igreja, o novo Israel, "é salva e por isso mesmo pode tornar-se sinal de salvação para a humanidade"[881].

---

[874] *Id.*, Graça, *in*: *DCFC*, p.319-325.
[875] Cf. *ID*, p.209. Conferir também: FLICK-ALSZEGHY, *L'uomo nella teologia*, p.74; *id*., *Fundamenti di una antropologia teologica*, p.108.
[876] *ID*, p.209.
[877] Cf. LADARIA, *Antropología Teológica*, p.129.
[878] Para FLICK-ALSZEGHY além do personalismo, outros dois "princípios teoréticos" encontram-se no Vaticano II:"solidariedade" (*GS* 25) e "subsidiariedade" (*GS* 86) (*Fundamenti di una antropologia teológica*, p.112.).
[879] Cf. *ID*, p.211.
[880] *Ibid.,* p.209. Este texto da *LG* é citado pela *GS* (n.32). Ruiz de la Peña cita este último em: *ibid.,* p.210.
[881] LIBANIO, João Batista. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005. p.112.

O segundo capítulo da *Gaudium et Spes*, dedicado à comunidade humana, que reflete sobre a doutrina cristã da sociabilidade humana[882], está em conexão com o primeiro, sobre "a dignidade da pessoa humana", o qual já aludia ao aspecto social do ser humano (cf. *GS* 12,4). O segundo capítulo salienta o desejo de Deus: "que todos os homens formassem uma só família e se tratassem mutuamente com espírito fraterno". "Todos são chamados" a buscar um "único fim, Deus". A busca pela unidade entre os "filhos de Deus na verdade e na caridade" tem como modelo a "união das pessoas divinas": "que todos sejam um... como nós somos um" (Jo 17,21-22) (*GS* 24)[883]. A sociabilidade e a personalidade humanas estão mutuamente relacionadas: "a índole social do homem evidencia que o aperfeiçoamento da pessoa humana e o desenvolvimento da própria sociedade dependem um do outro. A pessoa humana é e deve ser o princípio, sujeito e fim de todas a instituições sociais" (*GS* 25,1)[884]. A vida social é uma necessidade, e não um apêndice, na vida humana. O homem realiza sua vocação social mediante "a comunicação com os outros", "no cumprimento das obrigações sociais", "no diálogo com os irmãos" (*GS* 25,1). Existe um primado da dimensão pessoal sobre as organizações e estruturas sociais: "a ordem social e o seu progresso devem ordenar-se ao bem das pessoas, pois a organização das coisas deve subordinar-se à ordem das pessoas e não ao contrário" (*GS* 26,3)[885].

A Constituição Pastoral pontua a necessidade de se formar uma família humana na qual exista "uma condição de vida mais humana e eqüitativa". As desigualdades sócio-econômicas são contrárias à justiça e a paz sociais, a dignidade da pessoa humana e a equidade (*GS* 29,3). A união das pessoas, constituindo uma família humana, possibilita a superação de "grupos particulares" e a construção de uma "humanidade nova" (*GS* 30,2). "O homem se fortalece quando compreende as inevitáveis necessidades da vida social, assume as exigências multiformes da solidariedade humana e se responsabiliza pelo serviço à comunidade humana" (*GS* 31,2). O ser humano deve exercer sua vocação social nas diversas instâncias (família, política, associações, etc.).

Deus, ao se encarnar, participa da sociabilidade humana. O Cristo "aperfeiçoa e consuma" a índole social do ser humano (*GS* 32,2). No capítulo sobre a pessoa humana, enfatizava-se que o mistério desta se esclarecia à luz do mistério de Cristo, neste capítulo, a

[882] Uma visão histórica do pensamento eclesial sobre a sociabilidade humana, desde a patrística até o Vaticano II, pode ser vista em: FLICK-ALSZEGHY, *Fundamenti di una antropologia teologica*, p.109-112.
[883] *ID*, p.210.
[884] *Ibid.*
[885] *Ibid.*

comunidade humana pela mediação cristológica se torna "a nova comunidade fraternal", fundada na solidariedade. Esta comunidade constituída por Cristo, que é a Igreja, se consumará escatologicamente (*GS* 32,4-5)[886]. A fé cristã incentiva que se viva no presente o que se vivenciará na vida eterna. Esta será a "realização da solidariedade humana sem fronteiras raciais, temporais ou espaciais", na qual "se experimentará a verdade de que somos" todos irmãos[887]. "A vida eterna confirmará que viver em plenitude é con-viver, comunhão", "realização fraterna"[888]. A dimensão social da vida eterna se coloca como "instância crítica" das múltiplas formas de falta de solidariedade reinantes na vida espaço-temporal e como proposta estimulante ou provocante de superá-las[889]. A vida eterna, compreendida na perspectiva da comunhão dos santos, rejeita o dogma laico do *homo homini lupus*, de uma humanidade conflitiva, predadora[890]. Todos são chamados a comunhão na vida presente e futura.

5.6. Conclusão

"O homem é o ser de quem Deus se lembra". A tarefa de uma visão cristã do homem consiste em "proclamar que não pode haver memória de Deus sem memória do homem"[891]. Este está na memória daquele, porque Deus criou o homem à sua imagem. A encarnação é o acontecimento no qual a memória divina se registra definitivamente na memória humana e vice-versa. É na encarnação que a imagem de Deus atinge o grau máximo de dignidade, de liberdade, de esplendor. Quem venera e respeita a Deus deve venerar e respeitar sua imagem, a pessoa humana. Um atentado contra a imagem de Deus em qualquer uma de suas dimensões: pessoal, livre, social, é atentado contra o próprio Deus e os demais seres humanos. "Ninguém pode lembrar-se de si mesmo sem se lembrar de seu irmão"[892].

[886] *Ibid.*, p. 210.211.
[887] *Id.*, Vida Eterna. *In: DTDC.* São Paulo: Paulus, 1998. p.934.
[888] *PC*, p.218.
[889] *Id.*, Vida Eterna, *in: DTDC*, p.935.
[890] Cf. *Ibid*.; *PC*, p.218; *ID*, p.212.
[891] *CGS*, p.74.
[892] *Ibid.*

Capítulo 6 – A criatividade e a criaturidade do homem

Seguindo os passos e a orientação metodológica de Ruiz de la Peña, analisaremos, primeiramente, a criatividade, e, depois, a criaturidade humanas. A primeira trata da atividade humana no mundo: o homem como ser criativo. Segundo o teólogo espanhol, a mundanidade, ao lado da personalidade e sociabilidade, é um componente essencial da condição humana. A mundanidade não se restringe a um mero "estar aí", passivo, ocioso, mas é uma presença criativa, atuante. O ser humano transforma e é transformado, criativamente, pelo mundo. O ser humano se projeta criativamente sobre o mundo, demonstrando sua superioridade e sua condição de imagem de Deus. A ação humana é uma extensão da ação divina. Em sua ação, o homem se realiza, se dignifica. É um ser co-criador, um co-laborador, porque é criado à imagem que Deus tem de si mesmo.

Depois de compreendermos a presença co-criadora do homem no mundo, estudaremos sua dimensão criatural. O homem é, simultaneamente, criação de Deus e filho de seus pais. É resultado de uma causalidade transcendente (criação) e de uma causalidade imanente (geração). A antropologia biologicista tratará o ser humano, apenas, do ponto de vista imanente. O ser humano será reduzido à sua materialidade biológica. Partindo de uma visão evolutiva se concluirá, que entre o homem e o animal existe, apenas, uma diferença gradual. Esta corrente antropológica despertará a reação de muitos pensadores (filósofos da biologia, etólogos, geneticistas...) os quais enfatizarão que a diferença entre o homem e o animal não é gradual, mas ontológica, essencial, qualitativa.

6.1. O homem como ser criativo

No capítulo anterior refletimos sobre duas das três dimensões, que segundo a Escritura, constituem o ser humano: ser pessoal (livre) e ser social. A terceira dimensão, sobre a qual refletiremos, agora, é a mundanidade (ou atividade humana no mundo), instância constituinte da condição humana. A mundanidade humana não se reduz à uma presença física no mundo, mas interativa, criativa. A criatividade humana significa: presença ativa, dinâmica e superior, em relação ao mundo. A atividade humana é autorealizadora. Na relação homem-

mundo, o primado é do primeiro[893]: "enquanto o ser do mundo se esgota em sua relação com o homem, o ser do homem não se esgota em sua relação com o mundo"[894].

A atividade humana no mundo, seguindo o norteamento de Ruiz de la Peña, será abordada em sua fundamentação bíblica, na leitura feita pela *Gaudium et Spes* e em seu significado antropológico, analisando a categoria do "trabalho".

6.1.1. A atividade humana na Bíblia

Os relatos de criação do homem acenavam para a dinamicidade da atividade humana nas Escrituras. O homem não se posiciona diante da criação como um estático observador e contemplador. A criação é um espaço de interatividade, de exercício da criatividade humana. A instalação do ser humano na criação não é passiva, como um mero "estar aí", mas transformante, ativa, geradora de trabalho. Não é uma presença, puramente, física, material, ocupando lugar na criação, mas atuante. O trabalho humano não é uma pena a ser cumprida em decorrência de uma culpa, mas um "encargo divino e reconhecimento da conatural afinidade do homem e a terra"[895]. O trabalho humano não é um castigo, um fardo a ser carregado, mas um exercício de cultivo e cuidado com a criação da qual o homem extrai os bens para sua subsistência. Contudo, depois do pecado, de querer "ser como deus" (Gn 3,5), haverá uma desconfiguração na relação entre o homem e seu meio (Gn 3,17-19). "O trabalho humano é afetado por um coeficiente penal". Porém, não há uma condenação do trabalho, "mas do trabalhador que pecou", produzindo uma desarmonia na relação com sua atividade e o mundo[896].

Para os gregos, o trabalho manual era sinal de escravidão. Um homem livre não exercia trabalhos manuais. O que subsiste, nesta visão grega da atividade humana, é um "motivo teológico": o mundo não é uma criação divina, porque "Deus não pode rebaixar-se

---

[893] Cf. *ID*, p.213-214.
[894] ALFARO, Juan. *Hacia una teologia del progreso humano*. Barcelona: Herder, 1969.45; *id*., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1988. p.201-217. Ambas as obras são citadas por Ruiz de la Peña em *ID*, p.214.
[895] *ID*, p.214.
[896] *Ibid*., p.215. O pecado não provoca um desequilíbrio só na relação homem-mundo, "mas seu núcleo é a perturbação da relação com o Criador". A desarmonia na relação com Deus produz, como conseqüência, a perda da "relação harmoniosa e soberana para com a realidade visível, limitada, contingente" (DAVID, Jakob. A força criadora do homem: teologia do trabalho e da técnica. *In: MS*. FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. Petrópolis: Vozes, 1972. v.II/3, p.213-214. Esta obra é citada por Ruiz de la Peña na bibliografia do capítulo sobre a criaturidade humana: *ID*, p.213.

até a matéria", mas é fruto de uma manipulação demiúrgica[897]. No mundo mesopotâmico, os homens são criados pelos deuses a fim de executar os trabalhos destes, poupando-os do cansaço e da fatiga e "permitindo-lhes desfrutar do ócio"[898]. O pano de fundo desta perspectiva é criar o homem com o intuito de escravizá-lo, possibilitando a ociosidade divina. Ambas perspectivas, grega e mesopotâmica, não são compatíveis com uma visão teológica da criação e do homem. A atividade humana não é uma forma de escravidão, mas de realização, de dignificação. A atividade divina não é substituída pela atividade humana, pois ambas estão em comunhão.

A atividade humana é um prolongamento da divina[899]. A criação não é uma obra pronta, acabada, mas uma realidade em processo. Caso fosse criada concluída, o ser humano deveria, apenas, passivamente, se ajustar-lhe. Mas, Deus a criou deixando espaço para o ser humano exercer sua atividade livre e criadora. O ser humano é co-criador. A criação é co-criação. Esta não é apenas uma atividade divina, mas também humana[900]. É uma obra contínua, progressiva. A perfeição da criação não está no início, mas no fim[901]. O ser humano, "criado criador"[902], é um contribuidor para conduzir a criação à consumação escatológica. Sem a co-criatividade humana, a criação seria um projeto cerrado, confinado às suas origens. Mas, um Deus criador, só pode criar uma criatura criativa. O surgimento do ser humano pode ser comparado a uma "segunda criação do mundo", na medida em que imprime um dinamismo, uma atividade, uma novidade na criação[903].

A atividade humana foi compreendida, por Israel, a partir dos relatos da criação, como execução de uma sentença divina. Porém, o "preceito do trabalho" se localiza na perspectiva do "repouso sabático". Atividade e descanso são duas realidades que estão mutuamente relacionadas[904]. Em Dt 5,12-15, o repouso sabático evoca a libertação da escravidão egípcia. O trabalho não é uma camuflada forma de escravidão, mas um livre exercício da atividade humana que contribui para dignificação do homem e transformação da criação. A libertação conferida por Deus aos israelitas fez com estes conferissem à "sua atividade o ritmo preciso

[897] *ID*, p.219.
[898] *Ibid.*
[899] Cf. *Ibid*., p.216.
[900] Cf. *PC*, p.45. Ver também: GESCHÉ, Adolphe. L'homme créé créateur. *Revue théologique de Louvain*. v.22, 1991. p.179.
[901] Cf. *ID*, p.216.
[902] GESCHÉ, L'homme créé créateur, *Revue théologique de Louvain*, p.184.
[903] ALFARO, *Hacia una teologia del progreso humano*, p.41.
[904] *ID*, p.216-217.

na sucessão do trabalho e descanso"[905]. Outra leitura do mandato trabalho-descanso se localiza no "contexto da teologia da criação" (Ex 20,8-11)[906]. O ser humano é chamado a fazer o mesmo percurso de Deus: trabalhar nos seis dias da semana e descansar no sétimo dia. A organização semanal do trabalho e do descanso humanos deve ter como modelo o que sucedeu com Deus na semana criadora. A atividade humana, como extensão da atividade divina, deve portar a mesma criatividade desta. Uma terceira versão do binômio trabalho-descanso está em Ex 23,12, cujo texto paralelo é Dt 5,14[907]. Trata-se de garantir o descanso sabático aos animais e aos desprotegidos (estrangeiro, escravo, etc.). O descanso sabático não se direciona a um grupo privilegiado, mas a toda a criação.

As três versões do mandato trabalho-descanso apontam na direção de um exercício livre e criativo da atividade humana que encontra-se orientada para a celebração do sábado, enquanto "salvação escatológica e plenitude da criação"[908]. O sábado impede que o ser humano seja reduzido à produtividade, à uma visão capitalista, mecanicista, e lhe permite celebrar e reconhecer os frutos de sua atividade. O sábado atua também como "corretivo a todo intento humano de confundir os meios (a atividade) com os fins (a consumação salvífica)"[909]. O repouso sabático, enquanto "festa da criação"[910], recorda que as atividades divina e humana se orientam para a consumação da criação. A atividade humana por si não é capaz de conduzir a criação à plenitude, mas necessita da co-laboração divina.

A pregação profética enfatiza a consumação da criação como dom escatológico. A natureza também participará da plenitude escatológica (cf. Is 35,1-10). "A paz de Deus reestabelecerá o equilíbrio ecológico, a convivência familiar dos animais entre si e com o homem" (Is 11,6-9; 65,25)[911]. As descrições proféticas do *éscaton*[912] não salientam um senhorio absoluto do ser humano sobre a criação. Como imagem de Deus, o ser humano preside a criação no sentido vicário, e não próprio. Por isto, a consumação criacional não é uma conquista humana, embora exista participação humana, mas uma dádiva divina. O ser humano possui um ofício representativo "com vistas à economia da história". Uma vez

[905] *Ibid.*, p.217.
[906] *Ibid.*
[907] Cf. *Ibid.*, p.217-218.
[908] *Ibid.*, p.218.
[909] *Ibid.*
[910] MOLTMANN, Jürgen. *Deus na criação. Doutrina ecológica da criação*. Petrópolis: Vozes, 1993. p.394-421 (cf. *ID*, p.218, do alemão.).
[911] *ID*, p.218.
[912] *PC*, p.48-51.

consumada a história, a vicariedade do ser humano desaparece, pois o domínio absoluto e permanente da história e da criação, é de Deus[913].

Na literatura sapiencial, o trabalho, na sua diversidade de formas, "é valorizado positivamente" (cf. Pr 31,10-31; Eclo 38,25-34), enquanto que a preguiça é condenada (cf. Pr 6,6-11; 12,24; 24,30-34)[914].

O Novo Testamento possui poucas referências sobre o trabalho humano (Mc 6,3; Mt 13,55; 1Cor 4,12; 2Ts 3,6-15), mas é, qualitativamente, decisivo sobre a mundanidade assumida em Cristo[915]. Na encarnação divina, a humanidade do Verbo assume a história e o mundo. A encarnação é o ponto de confluência da criação e da salvação, do protológico e do escatológico, do tempo e da eternidade. Cristo é o mediador da criação e da salvação[916]. "A realidade é cristiforme e cristocêntrica": Cristo perpassa seu início, meio e fim[917]. O mundo não é simplesmente o espaço no qual se dá a história da salvação, mas uma realidade cristificada. A história e o mundo possuem uma dimensão teológica. Ambas realidades progridem para a consumação na qual Deus será "tudo em todos" (1Cor 15,28). Não existem duas histórias, humana e divina, ou sagrada e profana, que caminham paralelamente, mas uma única história direcionada para um único fim[918], "sua plenitude cabal no *éscaton*"[919]. Esta perspectiva unitária e escatológica da história está presente na *Gaudium et Spes*.

---

[913] *ID*, p.218.
[914] *Ibid*., p.218-219.
[915] *Ibid*., p.219.
[916] Cf. *Id*., Criação. *In: DCFC*. São Paulo: Paulus, 1999. p.154-155.
[917] *ID*, p.219. "A escatologia é o esclarecimento cristão do último sentido", e sendo "Cristo esse último sentido", logo "o estado definitivo da realidade será cristiforme: o homem, a humanidade, o mundo, são chamados a assumir a forma de ser própria de Cristo ressuscitado, a reproduzir sua imagem, como diria Paulo" (*id*., La esperanza cristiana respeusta al problema del sentido de la vida. *Sal Terrae*, Santander, v.66, n.786, p.770, nov. 1978.). Sobre a perspectiva crística da criação: *TC*, p.67-83; ALFARO, *Hacia una teologia del progreso humano*, p.17-25. Ambas as obras são citadas por Ruiz de la Peña em *ID*, p.219.
[918] Cf. *ID*, p.219-220.
[919] *Id*., Contenidos fundamentales de la salvación cristiana. *Sal Terrae*, Santander, v.69, n.814, p.209, mar.1981.

6.1.2. A atividade humana na *Gaudium et Spes*[920]

O terceiro capítulo da *Gaudium et Spes*[921], dedicado à atividade humana no mundo, se inicia (*GS* 33) detectando um problema: servindo-se do progresso técnico-científico, o ser humano tem estendido seu "domínio sobre quase toda a natureza" (*GS* 33,1). Isto tem possibilitado uma guinada na perspectiva da atividade humana, a qual não tem sido utilizada apenas para prover os meios necessários para a subsistência, mas também para dilatar o domínio humano sobre a criação. Este apetite pela dimensão objetiva da atividade humana, gera algumas indagações a respeito do "sentido", do "valor", do objetivo, deste "esforço imenso" do homem (*GS* 33,2). A Igreja não tem resposta para as questões delineadas, mas acredita que iluminada pela revelação divina e com a colaboração de todos (*GS* 33,2), "pode contribuir para o esclarecimento do caminho empreendido pela humanidade"[922].

Depois de colocar o problema, a Constituição Pastoral anuncia que a atividade humana, "considerada em si mesma, corresponde ao plano de Deus" (*GS* 34,1). Isto se aplica a todo labor humano, incluindo as atividades "cotidianas" (*GS* 34,2)[923]. A atividade humana possui uma dimensão "objetiva", um "valor ontológico" e uma dimensão "subjetiva", "moral"[924]. O trabalho não se reduz ao seu aspecto financeiro, enquanto mão-de-obra vendida, mas possui um aspecto realizador, dignificante. O labor humano, independentemente do valor, do tipo, etc., "é uma cooperação na criação de Deus"[925]. Através do trabalho, o ser humano prolonga a ação divina na criação: "os homens e as mulheres desenvolvem com seu trabalho a obra do Criador, ocupam-se dos interesses de seus irmãos e contribuem com sua ação pessoal para a execução do plano divino na história" (*GS* 34,2)[926].

---

[920] *ID*, p.222-227; FLICK, Maurizio. L'attività umana nell'universo. *In: La costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporâneo*. Torino: Elle Di Ci, 1966. p.581-631; SMULDERS, P.. La actividad humana en el mundo. *In*: BARAUNA, Guilhermo (Dir.). *La Iglesia en el mundo de hoy*. Madrid: Studium, 1967. p.351-377. Ambas as obras são citadas por Ruiz de la Peña em: *ID*, p.222.

[921] Anteriormente ao Vaticano II, o magistério eclesiástico não havia tratado "explicitamente" a despeito da atividade humana no mundo. Implicitamente, a temática se insere em duas teses defendidas pela tradição cristã: "a bondade da matéria e do tempo" e "a doutrina da glória de Deus como fim da criação" (*ID*, p.220-221.).

[922] *ID*, p.222.

[923] *Ibid.*

[924] *Ibid*., p.221. A encíclica *Laborem Exercens*, em sua abordagem teológica do trabalho, pontua a primazia do ser humano sobre o trabalho e a proeminência da dimensão subjetiva sobre a objetiva (JOÃO PAULO II, papa. *"Laborem Exercens"*. São Paulo: Paulinas, 1981. p.18-24.32-35.).

[925] *PC*, p.191.

[926] *ID*, p.233.

O progresso da atividade co-criadora do ser humano, não atenta contra a "soberania de Deus", mas constitui "um sinal da magnitude de Deus" (*GS* 34,3)[927]. Deus e o homem não são rivais, mas parceiros. O poder criador daquele é o fundamento da atividade co-criadora deste. As vitórias humanas são celebradas e brindadas por Deus. O ser humano não foi criado para ser um passivo contemplar da criação, mas para ativamente transformá-la, ajudando na construção da realidade. Disto conclui-se que: "a mensagem cristã não desvia os homens da construção do mundo nem os leva a negligenciar o bem de seus semelhantes, mas antes os obriga mais estritamente o dever de realizar tais coisas" (*GS* 34,3) [928] . A esperança escatológica de participar da cidade celeste não desresponsabiliza o ser humano de construir a cidade terrestre. O marxismo é responsável pela popularização do argumento segundo o qual "a religião, por sua natureza, é um obstáculo à libertação sócio-econômica, na medida que estimulando a esperança do homem numa quimérica vida futura, o afastaria da construção da cidade terrestre" (*GS* 20,2)[929].

A atividade humana possui uma perspectiva antropocêntrica[930]: "procede" e "se ordena ao homem" (*GS* 35,1). O objetivo da atividade humana "é o progresso do homem como homem"[931]. Através do trabalho o ser humano se torna um agente transformador de si mesmo, da sociedade e da criação. O ser humano, pelo labor, "se aperfeiçoa", "se supera e se realiza" (*GS* 35,1). O labor é uma fonte dignificante da pessoa humana. É *perfectio operis* e *perfectio operantis*[932]. A autorelização e a dignificação, proporcionadas pelo trabalho, têm "um valor maior do que as riquezas externas as quais se podem ajuntar" (GS 35,1). A riqueza interna, qualitativa, possui uma primazia sobre a dimensão quantitativa, financeira do trabalho. "O homem vale mais pelo que é do que pelo que tem" (*GS* 35,1)[933]. Este número se conclui cunhando a perspectiva antropocêntrica da "ação criadora de Deus"[934]: "esta é a norma da atividade humana, que, de acordo com o plano e a vontade de Deus, convêm ao bem autêntico da humanidade e permite ao homem"... "a realização de sua vocação integral" (*GS* 35,2).

---

[927] *Ibid*. Este pensamento foi tratado em outros lugares: *GS* 21,3; 39,2; 43,1;57,1 (*Ibid.*).
[928] *Ibid.*
[929] *Ibid*.
[930] Cf. FLICK, L'attività umana nell'universo, *in: La costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo*, p.601-606.
[931] ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, p.205.
[932] *ID*, p.224. Esta concepção também se faz presente em *GS* 57,2 (*Ibid.*).
[933] Ruiz de la Peña salienta que esta formulação recorda G. Marcel (*Ibid.*).
[934] GANOCZY, A.. *Homme créateur, Dieu créateur*. Paris: Cerf, 1979. p.136-140. Citado por Ruiz de la Peña na bibliografia sobre a criatividade humana em: *ID*, p.213.

A Constituição Pastoral reafirma sua posição personalista demonstrando que o fim da atividade humana é a pessoa. O trabalho não impõe ao ser humano uma "norma exterior e heterogênea", mas manifesta sua dinamicidade, sua capacidade de autogestão, de "autogênese". Mediatizar o ser humano em vista do progresso científico, do acúmulo financeiro ou de uma "suposta libertação do homem genérico" (como pleiteiam, respectivamente, o capitalismo e o socialismo) é um atentado "contra a essência e o reto sentido da ação humana"[935]. Fazer do ser humano meio, e não fim, é uma subversão dos valores e um atentado contra a autonomia humana.

"Muitos contemporâneos" (*GS* 36,1) temem que a religião gerencie a atividade humana, maculando sua autonomia. A Constituição Pastoral faz dois apontamentos no que tange à "autonomia das realidades terrestres" (*GS* 36). A Constituição, primeiramente, pontua uma "reta compreensão da autonomia temporal": "as coisas criadas" e "as sociedades gozam de leis e valores próprios" que estão em consonância com uma necessidade humana e com a "vontade do Criador" (*GS* 36,2)[936]. A criação possui uma autonomia: "todas as coisas são dotadas de fundamento próprio, verdade, bondade, leis e ordens específicas" (*GS* 36,2)[937]. As realidades terrestres não podem ser controladas por interesses religiosos, mas quando guiadas por "leis morais" (*GS* 36,2) e por um reto procedimento científico expressam o desígnio divino. Aquele que busca "perscrutar" as realidades terrestres em vista do desenvolvimento humano, ainda que não tenha consciência disto, é guiado "pela mão de Deus" (*GS* 36,2). Deus e o mundo, o tempo e a eternidade, a criação e a salvação, não são esferas oponentes, mas implicadas. A afirmação de uma esfera não significa a negação da outra. Ambas esferas se afirmam mutuamente. A autonomia temporal "se funda na vontade criadora divina"[938].

O segundo apontamento é uma compreensão falaciosa da autonomia temporal. "Aquele que admite Deus" (*GS* 36,3) não pode concordar com um deletério postulamento da "independência ontológica" da criação e do ser humano, em relação a Deus. "Sem o Criador, a criatura esvai-se" (*GS* 36,3)[939]. Defender uma autosuficiência e independência ontológica da criação é negar ou obscurecer sua consistência teológica. Ou, como quer o teólogo asturiano, concordando com Bonhoeffer, a autonomia temporal, assim compreendida, desemboca numa

[935] *ID*, p.224.
[936] *Ibid.*
[937] *Ibid.* Para ver outros textos conciliares que abordam o princípio da autonomia das realidades terrestres: *GS* 59,3 e *Apostolicam Actuositatem* 7,2 *(*cf. *ibid.*, p.224-225.).
[938] *Ibid.*, p.225.
[939] *Ibid.*

sacralização e diluição da secularidade do mundo. “Secularizar o mundo é purgá-lo de um suposto caráter sacro” do qual é desprovido[940]. O mundo não é absoluto, não tem constistência própria, nem é fruto de uma autoprodução, mas uma realidade relativa, dependente de Deus. O mundo não é uma emanação nem um prolongamento divinos, mas um espaço “secular”, “profano”[941]. Deus é o princípio e o fim, o criador e redentor do mundo. A consistência teológica do ser humano e do mundo não suprime a autonomia de ambos, mas os possibilita a reconhecerem o seu fundamento, Deus. Não há uma incompatibilidade entre dependência e autonomia, do homem e do mundo, em relação a Deus, mas uma reciprocidade. Conclui-se que os dois apontamentos da Constituição Pastoral se complementam. A partir do que foi exposto: Deus pode intervir abruptamente no curso do mundo? Deus é, simultaneamente, imanente e transcendente ao mundo?

Depois de delinear as duas fases da resposta referente à autonomia temporal, a Constituição Pastoral situa a atividade humana no mundo no contexto da história da salvação (*GS* 37-39)[942]. O progresso é um “bem para o homem”, mas, quando corrompido pelo pecado desconfigura a “hierarquia dos valores, misturando o bem com o mal” (*GS* 37,1). O pecado subverte os valores semeando o joio do egoísmo e da destruição no gênero humano. A mutação dos valores proporciona o desenvolvimento de uma mentalidade com uma forte ênfase acumulativa, lucrativa, competitiva da atividade humana[943]. O trabalho se torna mais uma busca pelo enriquecimento do que uma atividade que visa o “desenvolvimento integral do homem”[944]. Assim, o progresso se torna portador de um caráter “ambivalente”: “pode ajudar a felicidade verdadeira dos homens” ou pode se transformar “em instrumento de pecado” (*GS* 37,3)[945]. É a forma como progresso será utilizado que determinará o caminho a seguir: felicidade ou destruição. Uma absolutização do progresso, pode relativizar o ser humano, transformando-o em meio para atingir o fim daquele. O ser humano é reduzido à força de trabalho, à mão-de-obra, que está a serviço do lucro. O progresso técnico tem que estar a serviço do progresso humano, e não sufocá-lo ou dirimi-lo. Os bens finitos, “as coisas criadas por Deus” (*GS* 37,4), devem ser utilizados, não para escravizar, coisificar, relativizar, mediatizar, o ser humano, mas para aperfeiçoá-lo, realizá-lo... Quem desejar fazer do ser

[940] *Ibid.*
[941] *Ibid.*, p.226.
[942] Cf. FLICK, L’attività umana nell’universo, *in: La costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemoraneo*, p.610-631.
[943] Sobre a ameaça de percepções, puramente, “materialista e economicista” do trabalho: JOÃO PAULO II, *“Laborem Exercens”*, p.25-27.
[944] ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, p.205.
[945] *ID*, p.226.

humano um instrumento a serviço do progresso técnico, deve ouvir a recomendação paulina: "Tudo é vosso, mas vós sois de Cristo, e Cristo é de Deus" (1Cor 3,22-23). Deus é o fim último de toda realidade.

A atividade humana possui uma "dimensão cristológica" (*GS* 38). Cristo, mediador da criação, a assume e a recapitula em si mesmo. Como aquele que eleva a atividade humana à sua plenitude, Cristo estabelece que a "perfeição humana" consiste na vivência do "mandamento novo do amor" (*GS* 38,1)[946]. O exercício do amor humanizante é capaz de instaurar uma "fraternidade universal" (*GS* 38,1). A "família humana" deve se esmerar para "tornar mais humana a sua própria "existência" (*GS* 38,1). A prática do amor fraterno, gratuito, cujo *telos* é a humanização das relações, possui uma dimensão propedêutica: preparar a criação para participar do reino celeste. O reino temporal, na medida em que experimenta uma evolução humanizante, vive, antecipadamente, a participação no reino eterno. O progresso humanizante não é fruto somente do esforço humano, horizontal, imanente, mas também da ação divina, da graça transcendente. A ação do Espírito de Cristo na história, "estimulando e sustentando as atitudes que humanizam a vida"[947], transformará a humanidade em uma "oferta agradável a Deus" (*GS* 38,1).

A atividade humana está orientada escatologicamente (*GS* 39). Existe uma "continuidade" entre o mundo presente e o futuro[948]. Estes não se confundem, mas se implicam: o primeiro progride, consumadoramente, para o segundo. O mundo futuro não é o mundo presente eternizado, mas transformado. "A atividade humana não significa, sem mais, edificação do reino de Deus", mas está a serviço deste[949] e lhe é de "garante interesse" (*GS* 39,2). A esperança escatológica cristã não atenua nem prega o descompromisso em construir a realidade presente, mas apregoa o impulso em aperfeiçoá-la. A "esperança de uma nova terra" (*GS* 39,2) não é alienante, mas edificante. O cristão deve conferir à atividade humana uma finalidade escatológica, como indicava o ordenamento bíblico do trabalho-descanso[950]. Além de uma dimensão teológica, a atividade humana possui uma dimensão antropológica, sobre a qual discorreremos, agora, analisando a categoria do "trabalho".

---

[946] *Ibid.*
[947] *PC*, p.192.
[948] Uma abordagem escatológica de *GS* 39 pode ser vista em *PC*, p.186-187. Aqui, p.187.
[949] SMULDERS, La actividad humana en el mundo, *in:* BARAUNA, *op. cit*., p.374.
[950] Cf. *ID*, p.227.

6.1.3. O significado antropológico do trabalho

O trabalho é uma forma de realizar a condição humana de imagem de Deus. Através do labor, o ser humano exerce um "domínio" sobre a matéria, realizando sua vocação de imagem de Deus[951]. "O homem é um ser criado para criar"[952] e transformar a realidade. O labor humano está em co-laboração e continuação com a ação divina. A relação homem-natureza se expressa pela mediação do trabalho. Este é uma forma de realização e certificação da mundanidade humana. A atividade humana, segundo o teólogo asturiano, possui quatro dimensões: "natural, pessoal, social e configuradora do real"[953].

a) *A dimensão natural-biológica*. "O inacabamento orgânico e a inadaptação biológica" (ausência de instintos, de um meio especializado) fazem parte de condição humana[954]. Do ponto de vista biológico, poderia-se afirmar que o ser humano "é um animal inviável e sua sobrevivência é um milagre improvável". Contudo, a ação é uma forma de suprir os limites da condição humana. Como um ser de carências e necessidades, o ser humano tem que se fazer, se elaborar. O trabalho preenche a lacuna originária do homem e o especifica na criação[955]."O homem é um ser carencial"[956] que necessita se completar pela mediação de sua práxis mundana. É capaz de transformar as carências, às quais encontra-se exposto, em "necessidades vitais" a fim de se realizar enquanto pessoa e natureza[957].

A completude possibilitada pela ação faz com que o ser humano interfira, transforme, modifique o seu meio. O ser humano transforma o em torno de si mesmo. Devido à sua limitação crônica de origem, o ser humano não consegue sobreviver em um ambiente puramente nativo. É necessário transformá-lo e ajustá-lo às necessidades humanas. A práxis humana é capaz de transformar o ambiente natural, gerando cultura. Na medida em que o homem busca transcender às suas carências, transformando a natureza, produz cultura. O homem é um gerador de cultura, "segunda natureza"[958]. A cultura é imprescindível na

---

[951] Cf. DAVID, A força criadora do homem: teologia do trabalho e da técnica, *in: MS*, p.218.
[952] GESCHÉ, L'homme créé créateur, *Revue théologique de Louvain*, p.171.
[953] *ID*, p.230.
[954] *Ibid.*, p.231.
[955] *Ibid.*, p.230-231.
[956] *Ibid*., p.231; cf. *PC*, p.219, nota 71.
[957] *PC*, p.219.
[958] *ID*, p.231. Uma aproximação inicial sobre a cultura pode ser vista em : *Id*., Cultura y fe cristiana: consideraciones informales. *In*: DÍAZ, Carlos (Ed.). *J. l. Ruiz de la Peña: Una fe que crea cultura*. Madrid: Caparrós, 1997. p.20-33; PANNENBERG, Wolfhart. *Antropologia en perspectiva teológica: implicaciones religiosas de la teoria antropológica.* Salamanca: Sígueme, 1993. p. 395-403 (cf. *ID*, p.231, do alemão.).

formação da identidade, da personalidade, etc., do ser humano. Para o Vaticano II, "é próprio da pessoa humana não atingir a humanidade verdadeira e plena senão pela cultura". "Quando se trata da vida humana, a natureza e a cultura se entrelaçam de um modo muito íntimo" (*GS* 53,1)[959]

b) *A dimensão pessoal*. O trabalho é um modo do homem imprimir seu registro de imagem de Deus no mundo[960] e de se realizar pessoalmente. Uma visão personalista do trabalho cujo enfoque é sua dimensão subjetiva, pessoal, realizacional, refuta uma ótica funcional, economicista, que visa reduzir o trabalho à sua dimensão material. O valor do trabalho humano não está no tipo de trabalho que se executa, mas no fato de ser realizado por uma pessoa. "O trabalho é para o homem e não o homem para o trabalho"[961]. Não é possível reduzir o trabalho à sua objetividade, porque o ser humano não é uma máquina produtiva, um executor de função, mas uma pessoa que busca se realizar na sua ação. A dimensão pessoal da atividade humana deve se sobrepor sobre sua excessiva lucratividade[962].

O enfoque preponderante na dimensão financeira do trabalho tônica presente no capitalismo. Este demonstra uma proeminência da dimensão objetiva em relação à subjetiva, subvertendo seu enfoque personalista. A escolha de um trabalho ou uma profissão pautando-se por "critérios exclusivamente lucrativos é a raiz de uma profunda insatisfação" de muitas pessoas. As conseqüências de um olhar objetivista para o trabalho são: "perda de profissionalidade, baixa produtividade, ausência de motivação"[963], etc.. A valorização do ter em detrimento do ser é um passo inicial em direção à insatisfação, à não-realização pessoal, à "frustração psicológica". Assim, a atividade humana se desemboca numa realidade alienante e não-realizacional[964]. O trabalho ideal não é aquele cujo salário é alto, mas o que dignifica e realiza o trabalhador.

Existe alguma atividade que revele, paradigmaticamente, no que deveria consistir todo trabalho? A "criação artística"[965] constitui o sentido ideal do trabalho. Através daquela o artista transcende as raias de uma relação pragmática e estabelece uma relação de cuidado, de modelamento, de gozo com a matéria. A atividade artística "não denota carência, mas

[959] *ID*, p.231.
[960] TOCQUER, R. Le. *Que é o homem? Ensaio de antropologia cristã*. São Paulo: Flamboyant, 1960. p.37.
[961] JOÃO PAULO II, *"Laborem Exercens*", p.24.
[962] Cf. *ID*, p.232.
[963] *Ibid*.
[964] *Ibid.*
[965] *PC*, p.219. Ver também: DAVID, A força criadora do homem: teologia do trabalho e da técnica, *in: MS*, p.223-224.

plenitude comunicativa (um fazer que é descansar e um descansar que é fazer) que espiritualiza a matéria e humaniza o mundo"[966]. O ser humano se auto-expressa, criativamente, ultrapassando uma visão utilitária da matéria. Tem-se uma atitude respeitosa com a matéria de reconhecimento de sua dignidade e de refutamento de sua utilização puramente técnica . A atividade técnico-científica quando usada em conformidade com a verdade, com o bem, e com o progresso humano, possui algo de semelhante com a criação artística. A ciência e a técnica se ordenam mutuamente e, quando a serviço da pessoa humana, possuem o mesmo teor criativo que a arte[967]. Um pesquisador "compartilha com o artista a paixão pelo trabalho que tem entre as mãos"[968]. Quando o pesquisador e o artista alcançam a realização pessoal e profissional, atingem a verdadeira finalidade de suas atividades. Todavia, não é necessário que toda pessoa seja um artista ou um cientista para conferir criatividade, expressividade, dignidade, realização, em sua atividade, mas faz-se mister que o trabalho tenha um componente artístico, seguindo "a necessidade humana de criar e criar-se a si mesmo"[969].

c) *A dimensão social*. Além da articulação homem-natureza, vigente na dimensão anterior, o trabalho, também, prima pela relação indivíduo-sociedade. A ação humana tem um alcance social, visto que o homem é um ser pessoal e social[970]. O homem trabalha "para si", "para os outros" e "com os outros"[971]. Através do trabalho, o homem, exercendo sua sociabilidade, cria comunidade: "o labor é co-laboração"[972]. O ambiente de trabalho está susceptível, em muitos casos, de passar de um espaço de cooperação, de colaboração, de companhia, a um cenário de competitividade, de rivalidade. O outro passa a ser visto não como um companheiro, mas um adversário. O ambiente con-vivencial se torna arena de disputa. É mister contrapor a esta tendência em ascensão, influenciada pelo capitalismo, resgatando a dimensão comunitária do trabalho. A atividade humana deve estar orientada para a solidariedade, a fraternidade e o bem-estar de todos. Deve-se evitar que a competitividade das transações econômicas se transfira para o ambiente de trabalho, contaminando os trabalhadores. É preciso refutar uma capitalização das realizações interpessoais.

---

[966] *PC*, p.219.
[967] Cf. *ID,* p.233.
[968] *Ibid.*
[969] *Id*., *Muerte y marxismo humanista: aproximación teológica*. Salamanca: Sígueme, 1978. p,94-95.
[970] Cf. *ID*, p.234.
[971] DAVID, A força criadora do homem: teologia do trabalho e da técnica, *in: MS*, p.218.
[972] *ID*, p.234.

A dimensão social do trabalho é afetada pelo desemprego. Uma sociedade incapaz de assegurar a seus membros o acesso a um direito básico, um trabalho digno, é, politicamente, injusta. Uma sociedade democrática deve zelar para que os seus membros tenham acesso a oportunidades de trabalho. O desemprego é uma injustiça social. "A realidade dramática do desemprego e a crescente precariedade do emprego" denunciam "um déficit de solidariedade e moralidade comunitária"[973]. O desemprego desintegra e desestabiliza a sociedade, propiciando o crescimento da violência, da marginalidade, etc.. O desempregado está abortado de uma forma de comunhão social, sendo excluído da participação produtiva no âmbito econômico, cultural. As conseqüências do desemprego são: desestruturação pessoal, queda na auto-estima, vazio existencial, insegurança e inutilidade pessoais[974], etc.. O teólogo espanhol não cita um fator importante que colabora com o crescimento do desemprego: a mecanização do trabalho.

O capitalismo tecnocrático que anunciou o advento da "civilização do ócio", assistiu a chegada de "civilização do desemprego"[975]. Sendo o trabalho uma forma de realização pessoal e de comunhão social, o desemprego atinge o ser pessoal e social do homem. O trabalho poderá se tornar um luxo acessível a alguns privilegiados e qualificados com o desemprego? A mecanização do campo contribui com o êxodo rural propiciando um inchaço populacional: a sociedade está preparada para acolher os desempregados do campo que se somam aos desempregados urbanos? A sociedade está equipada para lidar com o aumento populacional de desempregados? Um tecido social fragmentado pelo desemprego, não se torna um ambiente propício para o surgimento de messianismo político? O desemprego não poderia gerar uma revolta social?

Não é função da fé cristã elaborar um plano sócio-econômico para resolver ou minimizar a problemática do desemprego, mas "denunciar o egoísmo dos indivíduos, dos grupos, dos estados mais favorecidos", que é o fator desencadeante da crise[976]. A fé cristã deve defender que a cultura capitalista do acumulo e do lucro excessivos, se convertam, ou pelo menos, não esmagem, a cultura da cooperatividade, da solidariedade. Destarte, se apregoará um retorno aos propósitos originais do trabalho nos âmbitos pessoal e social. O trabalho deve ser fonte de realização, e não de frustração, de coesão, e não de desagregamento

[973] *Id., Crisis y apología de la fé. Evangelio y nuevo milenio*. Santander: Sal Terrae, 1995. p.211.
[974] Cf. *ID*, p.234-235.
[975] *Ibid*., p.235.
[976] *Ibid*.

entre as pessoas. O "trabalho une as vontades, aproxima os espíritos e funde os corações" propiciando aos homens descobrirem "que são irmãos"[977].

d) *A dimensão configuradora do mundo*. Esta dimensão descortina de forma mais nítida a criatividade humana. O ser humano é capaz de interagir com a realidade configurando-a às suas necessidades. Esta capacidade é possível de se realizar porque o homem é um ser mundano que transcende sua mundanidade, um ser pessoal que transcende sua natureza. O homem "é mais que o mundo, a pessoa é mais que sua natureza"[978]. A superioridade humana, em relação ao mundo, não habilita o homem a nutrir uma relação tirânica, agressiva com o mundo, mas é preciso humanizá-lo[979]. O mundo não é uma presa do homem, mas o espaço do exercício de sua criatividade, a manjedoura que o acolhe desde o seu nascimento. Em Adão, a matéria-prima, da qual o mundo é constituído, está presente na origem do ser humano, a criatura de Deus.

6.2. O homem como ser criado

Depois de analisarmos uma das dimensões constitutivas do ser humano, sua mundanidade (ou atividade no mundo), investigaremos, seguindo as pegadas de Ruiz de la Peña, a origem humana. A antropologia bíblica afirma que o ser humano é uma criação de Deus. O senso comum sustenta que o ser humano é filho de seus pais. Afinal, origem humana se dá por criação (causalidade divina) ou por geração (causalidade imanente)? Existe uma compatibilidade de ambas causalidades, formando uma resposta unitária.

Em seguida, averiguaremos como a causalidade divina foi deixada de lado e se reduziu o ser humano à causalidade imanente. O reducionismo biologicista suprimriu o ser humano a um produto exclusivamente biológico. A antropologia é achatada à biologia, eliminando o desnível qualitativo entre o homem e o animal. Logo, assegura o reducionismo biologicista, o que existe entre ambos é uma diferença gradual, e não essencial.

Vários pensadores (biólogos, filósofos da biologia, etólogos, geneticistas e teóricos da evolução) reagirão e demonstrarão que existe uma singularidade humana, do ponto de vista

[977] PAULO VI, papa. *Populorum progressio.* São Paulo: Paulinas, 1990. p.25 (cf. *ID*, p.235.).
[978] *ID*, p.236.
[979] Sobre a humanização do mundo: FAUS, Jose I. González. *Proyeto de hermano: Visión creyente del hombre*. Santander: Sal Terrae, 1991. p.74; DAVID, A força criadora do homem: teologia do trabalho e da técnica, *in: MS*, p.217.

ontológico, biológico... Não é possível reduzir a antropologia à uma zoologia, aniquilando o desnível qualitativo entre ambas.

6.2.1. A origem do homem[980]

A antropologia bíblica afirma, categoricamente, que o homem é uma criatura divina. O ser humano recebe sua criaturidade como um dom divino. O Deus criador concede, livre e gratuitamente, a existência ao homem como criação. Esta atitude criativa de Deus não sucedeu somente nos inícios, mas é atualizada no nascimento de cada ser humano. O poder criador de Deus não se esgotou, mas se presentifica no milagre de cada vida humana que surge. A gênese humana é fruto de uma "causalidade transcendente". Esta perspectiva bíblica, referente à origem humana, se contrasta com a perspectiva científica que concebe a origem humana como produto de "causalidade imanente" (evolução, geração). Ambas perspectivas são compatíveis ou oponentes?[981] A encíclica *Humani Generis* (1950), do papa Pio XII, aposta na compatibilidade e na concessão de responsabilidades: a origem do corpo, a partir de uma matéria existente e vivente, está reservada à perspectiva científica, enquanto que a origem da alma destina-se à perspectiva espiritual. Ou seja, a parte material é de competência científica e a parte espiritual de competência religiosa[982].

A solução proposta por Pio XII na encíclica *Humani Generis*, a respeito da origem humana, possui algumas limitações e carece de reparos[983]. A resposta eclesiástica, tentando compatibilizar geração e criação (ou ciência e fé), escamoteia a pergunta sobre a origem humana, não respondendo e desvirtuando-a para a origem do corpo ("ação dos pais: geração") e da alma ("ação de Deus: criação"). O ser humano, como corpo e alma, seria o resultado de duas ações independentes: divina e humana[984]. Contudo, a antropologia bíblica afirma que o ser humano na sua totalidade, e não uma parte, é criação divina. O saber científico pontua que

---

[980] *ID*, p.254-259. Para ver outros autores: FEINER Johannes. A origem do homem. *In: MS*. Petrópolis: Vozes, 1973, v. II/3, p.7-26; ZUBIRI, Xavier. *Sobre el hombre* Madrid: Alianza, 1986. p.455-476; LADARIA, Luis F.. *Antropología teológica*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1983. p.129-139.
[981] *ID*, p.254-255.
[982] Cf. *Ibid*, p.255. A encíclica *Humani Generis* é citada por vários autores quando o assunto é a origem humana: cf. LADARIA*, op. cit*., p.130-132.135-136; FEINER, origem do homem, *in: MS*, p.11; RUBIO, Alfonso Garcia. *Unidade na pluralidade*. São Paulo: Paulus, 2001. p. 375-377. Uma aproximação sobre a origem humana ao longo da tradição cristã pode ser vista em: FLICK, M.; ALSZEGHY, Z.. *Fondamenti di una antropologia teologica*. Roma: Libreria editrice Fiorentina, 1969, p.118-120.
[983] Cf. *ID*, p.255.
[984] *Id.*, Visión cristiana del hombre: unidad sicosomática y ser personal. *Sal Terrae*, Santander, v.63, n.4, p.305, abr. 1975.

o ser humano todo, e não somente o corpo, é fruto da geração biológica ou resultado do evolutivo processo de hominização[985]. A posição papal goza de um latente dualismo antropológico[986] que "não dá razão nem à afirmação bíblica nem à afirmação científica"[987].

Segundo o teólogo asturiano, a encíclica deveria partir da "antropologia bíblico-teológica", afirmando a constitutiva unidade psicossomática do homem. Os princípios, espírito e matéria, estão reciprocamente implicados, determinados e referidos, de modo que a referência a um implica, necessariamente, a referência ao outro. Corpo e alma não são princípios autosuficientes, autônomos, mas mutuamente ordenados. Assim, dizer que o "corpo procede de uma causa intramundana, se está dizendo o mesmo do homem". Dizer que "a alma é criada por Deus, se está dizendo que o homem é criado por Deus"[988]. Desta forma, haveria uma reta compatibilidade entre as causalidades imanente (geração, evolução) e transcendente (criação).

Rahner[989] foi o responsável por oferecer uma contribuição teológica consistente sobre a origem do homem que ganhou a adesão de vários teólogos[990]. Para o teólogo alemão, a questão referente à origem humana traz em seu bojo a pergunta pelo modo de agir divino no mundo. Deus age de forma direta? Sua ação passa por mediações? O mundo não é uma extensão nem o corpo de Deus. O mundo não se confunde nem se identifica com Deus. Este não é um elo na cadeia dos acontecimentos e dos processos intramundanos. O agir divino não é captável, fenomenológica e categorialmente. Não é uma ação verificável, empiricamente, pela observação científica. Todavia, Deus age no mundo "como fundamento real e transcendental do processo evolutivo mundano"[991]. Deus atua no interior do mundo

---

[985] Cf. *ID*. p.255. Sobre a resposta deficiente da encíclica, Feiner, diferente do teólogo espanhol, assinala que o "equivoco" seria a possibilidade de "falar do corpo humano, abstraindo da alma e vive-versa" (A origem do homem, *in*: *MS*, p.12.).

[986] Cf. *Id*., Visión cristiana del hombre: unidad sicosomática y ser personal, *Sal Terrae*, p.305. Pode-se conferir também em: LADARIA, *op.cit.*, p.132.

[987] *ID*, p.256.

[988] *Ibid.*

[989] RAHNER, Karl. *A antropologia: problema teológico*. São Paulo: Herder, 1968. Trata do problema da hominização (Ruiz de la Peña cita do original alemão: *ID*, p.256.). Cf. *Id*., La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo. *In*: _____. *Escritos de Teología*. Madrid: Taurus, 1964. v.5, p.181-220; *id.*, La unidad de espiritu y materia en la compreensión de la fe cristiana. *In:*_____. *Escritos de Teología*. Madrid: Taurus, 1969. v. 6, p.181-209. (cf. *ID*, p.256, nota 14.).

[990] Sobre o posicionamento de Rahner: *ID*, p.256; *DD*, p.358, nota 43; *id*., Visión cristiana del hombre: unidad sicosomática y ser personal, *Sal Terrae*, p.305. Os dois últimos de forma abreviada. Ver também: RUBIO, *op. cit.*, p.374-375; FEINER, A origem do homem, *in: MS*, p.14-16. Observações sobre o pensamento de Rahner: LADARIA, *op. cit.*, p.138.

[991] *ID*, p.257.

informando-o, potencializando-o, ativando-o a transcender seus próprios limites[992]. A ação divina se dá pelas causas segundas, intramundanas, "sem substituí-las, sem interrompê-las, sem romper a cadeia" dos processos mundanos[993]. Caso não sucedesse desta forma, Deus agiria diretamente no mundo, se tornando uma "causa intramundana"[994]. Mas, Deus é uma causalidade transcendental que possibilita a "autotranscendência ativa"do mundo impulsionando-o a gerar algo novo, distinto e superior. É a autosuperação possibilitando o progresso ontológico do mundo[995]. O devir permanente contribui para a evolução qualitativa do mundo. Este não é uma realidade estática, enrijecida, acabada, mas aberta, dinâmica, evolutiva[996].

Aplicando o agir divino na gênese do ser humano, pode-se afirmar que "Deus e os pais são a causa do homem"[997]. Uma causalidade não sufoca, anula, nem se sobrepõe ou prescinde, mas está em harmonia com a outra. As causalidades transcendental de Deus e a categorial dos pais se implicam. "A ação criadora de Deus realiza-se no interior da ação procriadora dos pais, de tal maneira que não são dois influxos separados, mas um único influxo que produz o novo ser humano, integralmente considerado"[998]. Deus e os pais são responsáveis pela criação do ser humano inteiro. Assim, não há uma divisão de competências como queria a *Humani Generis*: Deus infunde a alma e os pais geram o corpo, e o produto desta ação extrínseca e acidental é o ser humano. Para a fé cristã, tanto Deus quanto os pais determinam de forma causal o ser humano todo. Uma causalidade não se identifica com a outra de modo que é possível detectar "o que é peculiar de cada qual"[999].

O ser humano que surge da causalidade transcendental-categorial, não é apenas um indivíduo, numericamente, acrescentado à espécie. O indivíduo é mais que um produto biológico exaurido de um ato reprodutor, cujo fim é perpetuar e multiplicar a espécie. O indivíduo não se restringe ao aspecto anônimo, impessoal e quantitativo da espécie, mas possui uma dimensão qualitativa, pessoal. É uma pessoa concreta, singular, única, não-mediatizável, insubstituível, possuidora de um valor supremo. A pessoa não é a repetição de um ato reprodutor, nem um produto biológico feito em série e nem uma reprodução biológica

[992] Cf. *Id*., Criação, *in: DCFC*, p.156.
[993] *ID*, p.257.
[994] *Id*., Criação, *in: DCFC*, p.156.
[995] Cf. *ID*, p.257.
[996] *TC*, p.119-124.
[997] *ID*, p.257.
[998] RUBIO, *op. cit.*, p.337.
[999] *ID*, p.258.

artificial, mas um ser portador de dignidade e irrepetibilidade que transcende sua materialidade biológica. Cada pessoa é original, nomeada, amada e criada por Deus[1000]. O ser humano, como pessoa, "é uma criação única de Deus"... "pessoalmente chamado pela palavra criadora de Deus" e "convidado pela graça de Deus para o encontro vivificante com o Criador e Pai"[1001].

Depois de fazer este percurso, é possível retornar ao posicionamento da encíclica *Humani Generis* e reajustá-lo, a fim de torná-lo teologicamente palatável. Caso o pensamento papal compreenda por "alma" um "co-princípio espiritual", latente no âmago da pessoa humana, e por "criação imediata da alma por Deus", o ser humano que procede inteiramente em sua unidade constitutiva (corpo-alma) pelo ato criador divino, "o único que pode por na existência uma entidade absolutamente nova e definitivamente válida em si mesma"[1002], sua elaboração se torna teologicamente aceitável[1003]. O teólogo asturiano faz um "reparo" na resposta papal, purgando-a de seu ranço dualista, demonstrando que o ser humano é integralmente criado por Deus e gerado pelos pais[1004]. O ser humano possui um *plus* qualitativo (ser pessoal, livre, espiritual) que não o permite ser reduzido à sua materialidade biológica.

[1000] Cf. *Ibid*., p.258-259.

[1001] SMULDERS, Pierre. *La visión de Teilhard de Chardin*. Paris: Descleé de Brouwer, 1964. p,86-89. Aqui p.88. Citado por Ruiz de la Peña em: *ID*, p.258.

[1002] *ID*, p.259.

[1003] A teminologia utilizada por Raphael Schulte (sobre a criação imediata da alma por Deus) o aproxima do ponto de vista da encíclica: "ainda que devemos seguir mantendo que é Deus quem outorga o 'eu' insubstituível e existente como origem de si mesmo (chamado 'alma'), não podemos olvidar que são os pais que conferem a existência ao eu humano que vai vir ao mundo e ser constituído como tal por Deus" (SCHULTE, Raphael; PEÑA, Juan Luis Ruiz de la; GRESHAKE, Gisbert. *Cuerpo y alma. Muerte y resurrección*. Madrid: SM, 1982. p.60.). Outro teólogo que utiliza uma terminologia próxima da encíclica é Schillebeeckx: "o dogma da criação nos ensina que a alma foi criada por Deus de uma maneira particular: como um começo absoluto sem precedentes nem vínculos horizontais". O espírito humano não "deriva de uma estrutura intramundana". "Não que seja falsa a afirmação de que a alma é diretamente infundida por Deus", mas constitui "uma maneira humana de falar de um influxo da alma" (SCHILLBEECKX, E.. *El mundo y la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 1969. p.379-381.) (cf. *ID*, p.259.). A posição dos dois teólogos abriga um ranço dualista e se contrasta com a posição de Ruiz de la Peña para quem a gênese humana se dá de forma integral pela mutualidade causal transcendental-categorial.

[1004] Sobre a hominização: RUBIO, *op. cit.*, p.373-375; FLICK-ALSZEGHY, *op. cit.*, p.121-129; além da citada obra de Rahner: *A antropologia: problema teológico*. A respeito do monogenismo e poligenismo: *ID*, p.261-267; LADARIA, *op. cit.*, p.139-140.

6.2.2. O reducionismo biologicista[1005]

O tópico anterior demonstrou que o ser humano, na sua inteireza, é um produto da causalidade divino-humana. Uma causalidade não se reduz a outra da mesma forma que o ser humano não se reduz à sua animalidade, ao seu aspecto biológico, mas possui uma singularidade, uma diferenciação ontológica. Existem teorias evolucionistas que postulam a nivelação do humano ao animalesco, ao biológico (a etologia, a genética comparada, a sociobiologia), diluindo sua unicidade ontológica.

O intuito de homologar o humano ao animal é antigo: "analogias morfológicas e funcionais entre homens e animais sempre foram refletidas por filósofos e cientistas"[1006]. É possível supor que Linneu, em sua *Systema Naturae* (1735), foi quem elaborou, sistematicamente, as analogias anteriores, oferecendo uma catalogação de espécies viventes conhecidas até então, estabelecendo "critérios de classificação e nomenclatura". Linneu, apoiando-se na tradição aristotélica, recoloca o homem no patamar zoológico, como um brilhante representante dos primatas. Teorias evolucionistas, amparadas pela reintrodução do homem na escala zoológica, certificavam a existência de um "nexo genealógico" na dialética homem-animal. Atualmente, a bioquímica descobriu semelhanças genéticas entre diversos organismos, dentre os quais o homem e o macaco: ambos possuem um "patrimônio genético" comum de 98%[1007].

A partir do exposto, duas correntes investigativas (etologia e genética comparada) postulam uma convergência da dialética homem-animal. A etologia (particularmente, um dos seus braços, a primatologia) constatou a existência de analogias entre a conduta humana e animal. Já a genética comparada percebeu o suporte biológico que dá sustentabilidade às analogias etológicas. Ou seja, esta oferece amparo genético para as percepções daquela[1008].

O antropólogo francês, E. Morin, propõe a superação do antropocentrismo dominante que concebe uma "oposição entre as noções de homem e de animal, de cultura e de natureza". Morin quer aniquilar a centralidade antropocêntrica ("o sonho antropológico" de Foucault; "a ilusão antropocêntrica" de Monod) segundo a qual o homem é o centro em torno do qual os

[1005] *NA*, p.76-106; *ID*, p.267-273; *id*., La antropología y la tentación biologista. *In:* DÍAZ, Carlos (Ed.). *J.L.Ruiz de la Peña: Una fe que crea cultura*. Madrid: Caparrós, 1997. p.246-257.
[1006] *Id*., La antropología y la tentación biologicista, *in*: DÍAZ, *op. cit.*, p.248.
[1007] *ID*, p.268-269.
[1008] Cf. *Ibid*., p.269; *id*., La antropología y la tentación biologista, *in*: DÍAZ, *op. cit.*, p.248.

objetos gravitam[1009]. O antropólogo francês pontua que o ser humano aceita sua descendência zoológica, mas recusa que seja um animal. A "dualidade antitética" ("o homem/animal, cultura/natureza") defendida pelo "mito humanista" colide com a percepção de que o homem não é constituído por dois substratos separados (parte humana e animal), mas por uma "totalidade bio-psico-sociológica"[1010]. A destruição do muro que dividia o reino humano do animal, proporcionando o reagrupamento do primeiro no segundo, é um incentivo para a abolição do divórcio entre biologia e o dado físico-químico, matéria orgânica e inorgânica. É necessário eliminar a oponência entre as díades (homem-cultura, vida-natureza) com o intento de formar uma realidade, ontologicamente, homogênea[1011]. Morin propõe uma articulação entre as diversas áreas do conhecimento e da realidade com o intuito de formar um todo orgânico: é mister "não só articular a esfera antropossocial e a esfera biológica, mas também uma e outra com a esfera física"[1012]. "A identidade humana comporta uma identidade física e biológica"[1013]. A desconexão entre as ciências da natureza e as ciências humanas encobre, simultaneamente, "a realidade física das segundas e a realidade social das primeiras"[1014]. Há uma reciprocidade entre a realidade antropossocial e a física: a primeira "projeta-se e inscreve-se" no cerne da segunda[1015].

Com o objetivo de demonstrar o encurtamento da distância e, conseqüentemente, a proximidade entre o homem e o animal, a primatologia deu origem ao que Morin denominou de "revelação etológica"[1016]. Buscando demonstrar a proximidade do animal em relação ao homem, a etologia modificou a concepção de animal. Contrariamente ao pensamento vigente e ordinário, "os animais não se regem somente por reações automáticas ou pulsões e instintos cegos"[1017], mas percebe-se neles "capacidades, condutas e atitudes" historicamente registradas nos seres humanos[1018]: sociabilidade, capacidade comunicativa, proeminência para a cultura, autoconsciência, criatividade técnica, comportamento simbólico e ritual[1019]. As conseqüências destas descobertas colocam em xeque o antropocentrismo. Assim, deve-se rever a concepção

[1009] MORIN, Edgar. *Le paradigme perdu: la nature humaine*. Paris: Sueil, 1973. p.22 (cf. *NA*, p.89, tradução espanhola.).
[1010] *Ibid.* (cf. *NA*, p.90.).
[1011] Cf. *NA*, p.90.
[1012] MORIN, Edgar. *O método: a natureza da natureza*. Portugal: Europa-América, 1977. v.1, p.14 (cf. *NA*, p.91, tradução espanhola.).
[1013] *Id.*, *O método: a humanidade da humanidade*. Porto Alegre: Sulina, 2003. v.5, p.288.
[1014] *Id., O método: a natureza da natureza*, p.15 (cf. *NA*, p.91.).
[1015] *Ibid.*
[1016] *Id., Le paradigme perdu: la nature humaine*, p.39-50.
[1017] *NA,* p.91.
[1018] *ID,* p.269.
[1019] Estas habilidades são descritas em: MORIN, *Le paradigme perdu: la nature humaine*, p.39-58.

de ser humano e de animal, particularmente, nos primatas mais evoluídos. A fronteira entre a animalidade e a humanidade se torna, quase, imperceptível. O ponto ômega do paulatino processo hominizante seria a inexistência de um salto qualitativo entre o homem e o animal e, por conseguinte, a formação de uma realidade ontológica homogênea[1020]. Desta forma, o alcance teórico deste processo é o vigoramento de uma "soldagem epistemológica entre natureza e cultura, homem e animal"[1021].

Durante o processo de hominização[1022], a evolução natural do cérebro impulsionou a revolução cultural de seu possuidor, da mesma forma que esta estimulou aquela. A evolução biológica e a revolução cultural não sucedem paralelamente, mas constituem um processo evolutivo único. Existe uma "aptidão natural para a cultura e uma aptidão cultural para desenvolver a natureza humana"[1023]. Portanto, não há uma dicotomia entre biologia e cultura (ou natural e cultural), mas uma reciprocidade e uma harmonização de duas dimensões que convergem para um só processo hominizante. "O homem é um ser cultural por natureza e um ser natural por cultura"[1024].

Depois de realizar a assimilação homem-animal, cultura-natureza, antropologia-biologia, Morin pleiteia assimilar a díade biologia-física. "Os seres vivos podem se definir como seres físicos produtos-de-si dotados de qualidades originais, ditas biológicas". A vida é uma máquina que pertence à "família Mecano", goza de autonomia e de uma "organização super e metamaquinal, super e metacibernética, mas não metafísica"[1025]. "A vida não precisa de um *deus pro machina*"... "para viver"[1026]. O antropólogo francês reduz o biológico ao físico e reconhece que este possui propriedades que eram reservadas àquele: as máquinas artificiais (computador, robô) realizam operações inteligentes (memória, aprendizado, resolução de problemas...) que eram próprias de máquina humana[1027]. Morin derruba a barreira que separava o biológico do físico, o sujeito do objeto, o homem da máquina, demonstrando a existência de fluxo de propriedades entre as duas realidades[1028].

[1020] *NA*, p.93. A habilidade comunicativa, a capacidade simbólica e de ritualização e a índole para viver em sociedade não são exclusivas do homem (cf. MORIN, *Le paradigme perdu: la nature humaine*, p.36-37.).
[1021] MORIN, *Le paradigme perdu: la nature humaine*, p.59 (cf. *NA*, p.94; *ID*, p.270.).
[1022] Para ver dados paleontológicos do processo hominizante animal-homem: *Ibid*., p,64-70.
[1023] *Ibid.*, p.100.
[1024] *Ibid.,* p.101 (cf. *NA*, p.96.).
[1025] *Id*., *O método: a natureza da natureza*, p.258.
[1026] *Ibid*., p.259.
[1027] Cf. *NA*, p.96-97.
[1028] Ruiz de la Peña denuncia a falácia que subsiste no pensamento de Morin, referente à relação homem-animal: "qualquer materialista emergentista admitirá de boa vontade que a passagem do animal para o homem atuou, fenomenologicamente, de forma gradual. Mas, ao mesmo tempo sustentará com firmeza que a hominização da

Uma outra linha de acesso à dialética homem-animal, alude a descobertas etológicas realizadas no campo da genética comparada cujos resultados formam o alicerce de uma nova ciência, a sociobiologia, que tem como figura representativa o etólogo norte-americano E. O. Wilson[1029]. A sociobiologia "é uma disciplina híbrida que incorpora conhecimentos da Etologia, da Ecologia e da Genética, no intuito de deduzir princípios gerais concernentes às propriedades biológicas de sociedade inteiras"[1030]. O intento da nova ciência é demonstrar que o comportamento social de vários tipos de organismo e do homem possui um fundamento biológico[1031]. Este objetivo sociobiológico desembocará num reducionismo biologicista do humano, convertendo a antropologia em biologia e absorvendo as ciências humanas nas ciências naturais. Este feito epistemológico já foi realizado pelo estruturalismo[1032].

Uma percepção zoológica do fenômeno humano possibilitará a Wilson "concluir que o comportamento sociocultural do homem, incluídas as atitudes éticas e religiosas, está determinado geneticamente"[1033]. O comportamento social é fruto de uma interatividade entre a carga genética e o meio no qual se encontra o ser vivo. Assim, a conduta de um ser vivente "é uma resposta biológica às demandas do meio". Em nível individual e social, a conduta é regulada pela capacidade adaptativa e pela transmissão do patrimônio genético[1034].

Wilson, como Morin, refuta o antropocentrismo, justificando que não é possível colocar o homem numa posição de destaque na escala zoológica uma vez que "compartilhamos com os macacos 99,5% de nossa história evolutiva e mais de 95% de nosso equipamento genético"[1035]. É um "vício intelectual"[1036] conceder ao homem um lugar privilegiado na hierarquia zoológica e uma desconsideração com a proximidade genético-evolutiva dos macacos. Diante de propostas que vêem o homem como uma realidade,

---

vida a um ser *qualitativamente* distinto e superior a seus predecessores genealógicos imediatos. Em outras palavras, a equiparação entre a *gradualidade* fenomênica do processo e a *homogeneidade* qualitativa de seus diversos momentos, suposta por Morin em sua 'demonstração paleontológica' da equação homem=animal, é grandemente discutível até mesmo de uma perspectiva rigorosamente materialista" (*NA*, p.98.). Parece que o antropólogo francês previu a denúncia do teólogo espanhol e concluiu, na terceira parte de sua obra *Le paradigme perdu*, que sua tese, relativa à continuidade homem-animal, natureza-cultura, é improvável. Não possível renunciar à singularidade humana diante das demais criaturas. Morin reconhece a impossibilidade de decifrar o enigma humano (cf. *Ibid*., p.98-99.).

[1029] Cf. PEÑA, La antropología y la tentación biologista, *in:* DÍAZ, *op. cit.*, p.249.

[1030] WILSON, Edward O.. *Da natureza humana*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1981. p.16 (cf.*NA*, p.100, tradução espanhola.).

[1031] Cf. *Ibid.*

[1032] Cf. *NA*, p.100.

[1033] *Ibid*; *ID*, p.271; *id.*, La antropología y la tentación biologista, *in:* DÍAZ, *op. cit.*, p.250.

[1034] *ID*, p.271.

[1035] *Id*., La antropología y la tentación biologista, *in*: DÍAZ, *op. cit.*, p.250.

[1036] WILSON, *op. cit.*, p.17.

majoritariamente, cultural, é necessário mostrar sua índole predominantemente genética. Existem "provas decisivas" que demonstram a determinação genética do comportamento social humano[1037]. O etólogo norte-americano, como o antropólogo francês, afirma que a primatologia demoliu o "dogma venerável do caráter único do homem"[1038]. Entre a primatologia e a antropologia existe "semelhanças anatômicas, fisiológicas, bioquímicas", comportamentais e funcionais (sociabilidade, capacidade comunicativa, inteligência, autoconsciência...)[1039]. Estas analogias fazem com que muitos zoólogos duvidem "da existência de um abismo intransponível entre os animais e o homem"[1040].

A inexistência de uma "diferença qualitativa entre o animal e o homem" possibilita afirmar que a conduta de ambos está geneticamente modelada[1041]. Diante desta constatação, Wilson analisará e sustentará a natureza biológica da dimensão ético-religiosa do homem. A respeito da primeira, o etólogo examinará o tabu do incesto. O impedimento do incesto possui um fundamento genético, uma vez seu exercício (união sexual entre consangüíneos) diminui a variabilidade gênica, que é importante para o progresso genético[1042]. Outra questão da dimensão ética é a conduta altruísta[1043]. Esta é interpretada, sociobiologicamente, como uma "forma refinada de egocentrismo". Um sacrifício produtivo, biologicamente, é aquele capaz de salvar da morte pessoas com as quais compartilho a mesma carga genética (irmãos, parentes...)[1044]. O altruísmo escamoteia um egoísmo genético. Um ser humano, que com sua vida, defende, "o bem-estar, a honra, o território etc. de sua raça, de sua família ou de sua nação"[1045], na realidade, "defende a si próprio"[1046]. Isto é, a conservação de sua carga genética. O altruísmo é forma de autopromoção ética, de autoprojeção social e de manutenção do patrimônio genético. A santidade seria a ossificação do altruísmo humano que "está subordinada aos imperativos biológicos acima dos quais espera-se que se eleve"[1047]. A terceira questão é o caráter biológico da ética. Segundo Wilson, a hipótese da existência dos direitos humanos é "porque somos mamíferos"[1048]. No plano mamífero, o ser humano, depois

[1037] Cf. *NA*, p.101.
[1038] WILSON, *op. cit.*, p.25 (cf. *NA*, p.102.).
[1039] *NA*, p.102.
[1040] WILSON, *op. cit.*, p.26 (cf. *NA*, p.102.).
[1041] *NA*, p.102.
[1042] WILSON, *op. cit.*, p.36-39.
[1043] *Ibid.,* p.149-167.
[1044] *ID*, p.272.
[1045] *NA*, p.103.
[1046] WILSON, *op. cit.*, p.159. O etólogo descreve dois tipos de altruísmo: relativo e absoluto (*Ibid*., 155.).
[1047] *Ibid*., p.165 (cf. *NA*, p.104.).
[1048] *Ibid*., p.196 (cf. *NA*, p.104; *ID*., p.272.).

de buscar "êxito reprodutivo", deve lutar pela conservação biológica de seus familiares a fim de assegurar uma "estabilidade social"[1049]. É, biologicamente rentável, a longo prazo, acolher uma instância normativa que possa regular o equilíbrio social[1050].

A religião, como a ética, possui um fundamento genético[1051]. A prática religiosa confere "vantagens biológicas": ajuda na construção da identidade pessoal, "descreve a realidade com imagens e definições facilmente compreensíveis", promove o bem-estar e dá sentido à vida[1052].

Em síntese, "os genes sustentam a cultura, a cultura é função dos genes"[1053]. "O comportamento humano"... "é a técnica indireta pela qual o material genético humano foi e será mantido intacto. Não é possível demonstrar outra função definitiva da moral"[1054] nem da religião[1055]. Ambas dimensões estão inseridas na conduta humana, pois possuem embasamento genético. Com a sociobiologia, o programa reducionista (da cultura na natureza, da antropologia na biologia) alcança seu clímax. A antropologia e a zoologia encontram-se no mesmo patamar e muito próximas[1056].

O empreendimento do reducionismo biologicista[1057] de Morin e Wilson aniquila o primado axio-ontológico do humano, dissolvendo sua diferença qualitativa e seu valor supremo. Ambos abandonam uma visão antropológica humanista, rechaçando a especificidade humana e reduzindo o ser humano à sua animalidade (homem=animal). O ser humano se torna um mecanismo físico ou um organismo biológico, desprovido de liberdade, de dignidade, de singularidade, etc., exposto às leis físicas ou aos condicionamentos biológicos[1058]. O reducionismo biologista será refutado pela perspectiva antropobiológica.

[1049] *NA*, p.104; *ID*, p.272; *id*., La antropología y la tentación biologista, *in*: DÍAZ, *op. cit.*, p.251.
[1050] Cf. *ID*, p.272.
[1051] WILSON, *op. cit.*, p.169-192. Segundo Wilson, a "religião constitui o maior de todos os desafios à Sociobiologia humana, e é sua mais excitante oportunidade de evoluir como disciplina teórica verdadeiramente original" (*Ibid*., p.175.).
[1052] *NA*, p.104-105.
[1053] *ID*, p.273.
[1054] WILSON, *op. cit.*, p.167 (cf. *NA*, p.105.).
[1055] Cf. *NA*, p.105.
[1056] Cf. *Id*., La antropología y la tentación biologista. *in*: DÍAZ, *op. cit.*, p.251; *ID*, p.273. É necessário perguntar se o que a sociobiologia "diz representa hoje a última palavra científica sobre o homem; se os biólogos, etólogos especialistas da evolução e filósofos da biologia endossam unanimemente a tese de uma continuidade animal-homem. A resposta é decididamente negativa" (*NA,* p.106.).
[1057] O prolongamento lógico do reducionismo biologicista é o reducionismo fisicalista. Sobre este último: *NA*, p.131-173, *id*., Materia, materialismo, criacionismo. *In*: DÍAZ, *op. cit.*, p.153-174, etc..
[1058] Cf. *Id.*, Sobre el problema mente-cerebro. *Diálogo Filosófico*, Madrid, v.12, n.34, p.35-36. en./ab. 1996.

6.2.3. O posicionamento antropobiológico[1059]

A homologação animal-homem delineada pelo pensamento reducionista biologicista foi refutada por muitos autores de áreas diversas: biólogos (Jacob, Ruffié), filósofos da biologia (Gehlen, Ruse, Portmann) etólogos (Thorpe, Eibl-Eibesfeldt), geneticistas e teóricos da evolução (Dobzhansky, Ayala, Lewontin), além de filósofos, teólogos e psicólogos. Estes autores asseguram que o ser humano possui uma especificidade "estrutural, funcional e ontológica" que o torna "irredutível à animalidade quimicamente pura", sem deixar de lado sua dimensão biológica[1060].

A perspectiva antropobiológica, rechaçando as teses do reducionismo biologista, investigará a originalidade biológica do fenômeno humano[1061]. Arnold Gehlen, em sua obra *El hombre. Su naturaleza y situación en el mundo*, denota que o homem é um ser carencial, inconcluso e não-especializado. O homem é carente de "adaptação" ao meio, "de especialização, de continuidade evolutiva", "de instintos autênticos". Constatadas estas carências, é possível conjeturar que o ser humano seria biologicamente inviável, uma vez que não se dispõe de recursos vitais e naturais que propiciem sua sobrevivência. As carências são supridas pela dimensão práxica do ser humano que transforma, modela e adapta o meio às suas necessidades[1062], gerando cultura. O animal se realiza em sua inserção no meio, enquanto que o homem precisa transformá-lo e ajustá-lo às suas carências, para realizar-se. A singularidade carencial (não-especializável) da constituição biológica do ser humano remete a singularidade de seu primitivismo. O ser humano possui órgãos (crânio, arcada dentária, mão, etc.) cuja forma é antiga, demonstrando "um caráter estranhamente embrionário (Gehlen, Portmann, Ruiffié)"[1063]. Sendo organicamente primitivo, o homem deve assumir, por sua capacidade práxica e dinâmica, a tarefa de se automodelar e se auto-afirmar, ocupando uma posição singular no mundo, preenchendo a lacuna de sua falta de especialização. A estrutura

[1059] *NA*, p.107-130; *ID*, p.273-279; *id*., La antropología y la tentación biologista, *in*: DÍAZ, *op. cit.*, p.252-256.
[1060] *ID*, p.273; *id.*, La antropología y la tentación biologista, *in*: DÍAZ, *op. cit.*, p.252. Segundo Gehlen, o ser humano é um projeto *sui generis*, portador de uma singularidade irredutível, e deve ser estudado a partir de uma perspectiva "única", denominada de "formulação antropobiológica" (cf. *NA*, p.107-108.).
[1061] Gehlen, em sua obra *El hombre. Su naturaleza y situación en el mundo*, citada abundantemente por Ruiz de la Peña, sobre a especificidade biológica do humano, descarta uma explicação teológica, baseada na existência da alma ou do espírito, e uma explicação sustentada pelo reducionismo biologicista, sobre o gradualismo biologicista, "para o qual o homem seria um animal *gradualmente aperfeiçoado*". Gehlen não nega a existência da alma, mas justifica que a utilização de uma explicação de ordem transcendental é inadequável, metodologicamente, para uma problemática biológica (cf. *NA*, p.108-109.).
[1062] *NA*, p.108-110.
[1063] *ID*, p.274; cf.*NA*, p.110.

orgânica do ser humano é tão singular quanto sua mundanidade. "Enquanto o animal pode viver apenas numa parcela do mundo, o homem está aberto ao mundo como totalidade"[1064].

Diante de tentativas de dirimir o desnível biológico existente entre o homem e o animal, Gehlen diz que "não basta assinalar o que os animais podem fazer; o mais decisivo é estipular o que não podem fazer de forma alguma". As limitações operacionais do animal não decorrem apenas do "nível de sua 'inteligência'ou de seu instinto", mas também de sua "estrutura motriz" e de seu "patrimônio sensomotor". Os animais possuem limites que fazem parte de sua constituição biológica, natural, qualitativa. Assim, não é possível supor que a evolução processual da "'inteligência' ou das aptidões" dos animais se torne humanas. Deste modo, "ação, pensamento e linguagem" são manifestações da singularidade humana[1065].

Na ótica de Gehlen, a continuidade ou descontinuidade entre o animal e o homem não reside, exclusivamente, em '"qualidades transcendentais'" (inteligência, capacidade reflexiva e simbólica, etc.) Anteriormente a estas qualidades, percebe-se diferenças significativas subsistentes nos equipamentos biológicos (anatomia, aparelho sensomotor, fisiologia dos sentidos, mecanismos pulsionais, etc.) dos animais e do homem. A constatação destas diferenças possibilita, segundo Gehlen, "a unidade e a causalidade mútua possível de todas as características humanas, da posição ereta à sensibilidade ética e à capacidade para o discurso abstrato"[1066].

A singularidade humana, inclusive biologicamente, na biosfera, tematizada por Gehlen recebe a adesão de geneticistas como A. Portmann e Francisco J. Ayala. A especificidade biológica do ser humano é patente no processo de hominização. Na compreensão de Portmann, durante este processo transmite-se um patrimônio cultural, social e genético. A "evolução natural" do homem se dá simultaneamente com a "evolução cultural", que acontece pela transmissão do conhecimento. Esta, assegura Portmann, é "mais efetiva e dominante" do que aquela[1067]. Ou seja, existe uma primazia do cultural sobre o natural, do social sobre o biológico. O teórico da evolução, Theodosius Dobzhansky, em sua obra *Evolución*, salienta que a originalidade humana no processo evolutivo tem como distintivo a cultura que é transmitida pelos "sistemas simbólicos". Através da cultura, o homem exerce sua criatividade

[1064] *NA*, p.11-112.
[1065] *Ibid.,* p.114; cf. *ID*, p.274; *id.*, La antropología y la tentación biologista, *in*: DÍAZ, *op. cit.*, p.252-253.
[1066] *NA*, p.116.
[1067] *NA*, p.117-118. Para ver a obras nas quais Portmann fundamenta seu pensamento: *ibid*., p.117, nota 86.

técnica, criando utensílios e modelando a natureza[1068]. Também, Ayala, em sua obra *Origen y evolución del hombre*, vê na cultura uma realidade fronteiriça que segrega o homem dos animais. A cultura tem suas raízes em três características próprias do ser humano: "posição ereta, habilidade manual e desenvolvimento cerebral". Estas características estão co-implicadas e "encontram-se na origem da fabricação e do emprego de utensílios", revelando a faculdade humana de estabelecer um vínculo "entre meios e fins, entre necessidades previstas e objetos capazes de satisfazê-las"[1069].

A hipótese etológica do reducionismo biologicista, segundo a qual os animais têm "propriedades e comportamentos" que são reservados aos homens, é declarada falsa por muitos naturalistas. Existem qualidades presentes nos homens e nos animais em "níveis essencialmente diversos" como: capacidade comunicativa, reflexiva e criativa. Há qualidades que são próprias dos homens como: "autoconsciência, liberdade, capacidade de construir conceitos abstratos e valores absolutos". Segundo o etólogo, W. H. Thorpe, em sua obra *Naturaleza animal y naturaleza humana*, o animal é desprovido de uma percepção consciente de sua mesmidade (consciência autoreflexiva)[1070]. Esta idéia é compartilhada por Dobzhansky[1071]. Para Thorpe, a autoconsciência possibilita ao homem transcender sua espaço-temporalidade, criar valores estéticos e éticos, refletir sobre si mesmo e sua natureza, ter consciência histórica, se aperceber como um ser mortal[1072]. Este último traço da singularidade humana, também é defendido por Dobzhansky[1073] e Ayala[1074].

A autoconsciência e a cultura são duas qualidades próprias do ser humano que o diferenciam dos animais. Estas qualidades estão ligadas à outras características humanas: linguagem, ética e religião[1075].

A linguagem é uma peculiaridade do ser humano que está vinculada à sua capacidade reflexiva e simbólica. Na compreensão de Thorpe, a linguagem é um patrimônio exclusivo do ser humano que o destoa "qualitativamente de qualquer forma de comunicação animal". Não se encontra registro entre os animais de uma faculdade comunicativa tão excelsa quanto a

[1068] *Ibid*., p.120-121.
[1069] *Ibid*., p.121.
[1070] *Ibid*., p.119-120.
[1071] Cf. *Ibid*., p.121.
[1072] Cf. *Ibid*., p.120.
[1073] Cf. *Ibid.*, p.121.
[1074] cf. *Ibid*., p.127.
[1075] Cf. *Ibid.*, p.122.

humana[1076]. A dimensão simbólica da linguagem humana, também, é afirmada por Dobzhansky. Apenas o homem é capaz de criar símbolos, visto que a cultura humana gira em torno de sistemas simbólicos[1077]. Ayala reitera as posições dos dois autores anteriores, afirmando que a comunicação humana se baseia na utilização de símbolos. Os animais possuem "diversos códigos de sinais comunicativos", mas não é uma realidade que se aproxime do sistema comunicativo humano. Ayala assegura que os animais (como no caso dos chipamzés Washoe e Sarah) podem "aprender" um número escasso de símbolos[1078], "porém não criá-los nem usá-los para se comunicar entre si"[1079].

Dobzhansky se opõe ao posicionamento sóciobiológico que salienta uma determinação genética da ética, afirmando que esta é uma realidade adquirida, e não uma herança biológica. A ética é uma propriedade exclusivamente humana. A tematização do conceito de ética supõe a existência de condições (capacidade de escolher, de refletir, de avaliar...) as quais encontram-se apenas na espécie humana[1080]. Também, Ayala repudia o posicionamento sociobiológico, corroborando que a ética é uma qualidade restrita ao ser humano, portanto, ausente nos animais. Para adquirir a capacidade ética, os animais devem transpor o umbral da evolução biológica desembocando num ser com habilidades conscientes capaz de se comportar moralmente, o que não se constata, zoologicamente. Ayala critíca a fundamentação empírica da sociobiologia que não consegue oferecer uma argumentação persuasiva sobre as vantagens biológicas das "normas éticas mais universais" como, por exemplo, "amarás o teu próximo"[1081]. Esta norma "é a quintessência do altruísmo e não tem eficácia biológica"[1082]. Ayala sustenta que as normas morais se baseiam um princípios culturais e não biológicos[1083]. Um olhar biologizante para a ética é uma consequência ideológica do cientificismo[1084].

Segundo Ayala, outra dimensão, propriamente, humana é a religiosa. A autoconsciência conduz o homem à consciência de sua condição mortal, a qual o predispõe e abre para a dimensão religiosa. "A morte é o ponto de confluência de três características distintas da condição humana: autoconsciência, eticidade e religiosidade". Consciente de si

[1076] *Ibid*., p.122-123; cf. *ID*, p.275, *id*., La antropología y la tentación biologista, *in*: DÍAZ, *op. cit.,* p.253.
[1077] *NA*, p.123.
[1078] *Ibid.*
[1079] *ID*, p.275.
[1080] Cf. *NA*, p.124.
[1081] *Ibid*., p.125-126.
[1082] *ID*, p.278. " A justificação da conduta altruísta é confusa e pouco convincente" (*NA*, p.126.).
[1083] *NA*, p.126.
[1084] Cf. JACOB, François. *Le jeu des possibles. Essai sur la diversité du vivant*. Paris: Fayard, 1981. p.52 (cf. *ID*, p.276.).

mesmo (autoconsciência), o homem percebe o valor (eticidade) de si mesmo, do outro e da realidade, e de sua contingência e limitação (condição mortal). A apreensão de si mesmo, de seu valor, de sua finitude, o conduz a uma abertura transcendental (religiosidade). A consciência da morte é um abismo que separa o homem do animal, o sujeito do objeto, a pessoa da natureza[1085].

Diante do posicionamento reducionista-biologista e da réplica antropobiológica, qual o papel do teólogo? Segundo Ruiz de la Peña, "não compete à teologia pronunciar-se sobre a validade dos argumentos de ordem biológica, paleontológica ou genética que se entrecruzaram" ao longo desta exposição. "No entanto, será lícito que o teólogo, uma vez expostas as opiniões em confronto, constate que o projeto de reduzir o ser humano a uma escala puramente zoológica dista muito de contar com a anuência generalizada dos especialistas. Em contrapartida, a interpretação do fenômeno humano como algo que, enraizado no biológico, o transcende qualitativamente é favorecida pelo concurso de cientistas de indiscutível relevância, que apresentam razões de importância não-desdenhável"[1086].

6.3. Conclusão

A condição de imagem de Deus funda a criatividade humana. Esta condição concede ao ser humano um vicariato divino, em sua relação com o mundo. Deste modo, a atividade humana no mundo se torna um prolongamento da atividade divina. Deus continua agindo no mundo através de sua imagem, o ser humano. Um Deus criador é capaz de criar uma criatura criativa, co-criadora. Através da ação criativa do ser humano, a criação vai progredindo em direção à sua consumação.

O fato do homem ser imagem de Deus revela sua "especificidade" e "centralidade" na criação[1087]. Como imagem de Deus, o ser humano possui um salto qualitativo que o singulariza diante das demais criaturas. Esta ponderação, não permite que o ser humano seja reduzido ao nível animal, nem seja visto como um macaco que obteve êxito, como queria a antropologia biologicista. O ser humano não é um animal otimizado, mas portador de uma

[1085] *NA*, p.127.
[1086] *Ibid*., p.128. O antropobiologista Gehlen, com o intuito de salvaguardar a diversidade essencial entre o homem e animal, acredita que aquele possui um salto entitativo que o possibilita transcender sua condição biológica, fundando, ontologicamente, a distância entre a antropologia e a zoologia (cf. *Ibid*.).
[1087] *NA*, recenseado por: LADARIA, Luis. *Gregorianum*, Roma, v.65, n.4, p.739,1984.

singularidade, de uma unicidade. Está posicionado acima dos animais e abaixo de Deus, de modo que esta fundamenta aquela. Enfim, o ser humano é uma pessoa possuidora de um valor, de uma dignidade, merecedora de respeito... irredutível ao seu aspecto físico, biológico...

CONCLUSÃO

A investigação de uma visão cristã do homem, a partir da categoria "imagem de Deus", à luz da teologia de J. L. Ruiz de la Peña, possibilitou-nos perceber que a existência humana é um dom divino. O ser humano é uma criatura dependente, autônoma e aberta ao criador. Sua abertura a Deus é uma dádiva e não uma conquista pessoal, racional. Criado à imagem de Deus, o homem possui uma posição singular diante das demais criaturas, demonstrando o ordenamento antropológico da criação. O fato de Deus se autocomunicar para fora de si é a condição de possibilidade de criar um ser à sua imagem. O ser humano é a imagem terrena na qual Deus se encontra refletido, se faz ver. É a imagem-cópia que remete a imagem-modelo. A imagem de Deus não se localiza numa parte (corpo ou alma), mas na totalidade da constituição humana. Deus se revela ao criar o ser humano. Através deste é possível ter acesso àquele. Como imagem vicária de Deus, o homem é representante, interlocutor, correspondente, parceiro e criatura ordenada à aliança com Deus. Não é senhor absoluto do mundo, mas recebe a concessão de Deus para cuidar, preservar, cultivar e presidir a criação rumo à consumação. Isto demonstra que criação não feita acabada, mas Deus deixou espaço para o exercício da criatividade humana. Através desta, Deus continua agindo no mundo. A atividade humana é um prolongamento da atividade divina. A condição de imagem de Deus, funda a criatividade humana. O ser humano é criado co-criador. Isto significa que sua presença no mundo não se reduz a um simples "estar-aí", fisicamente, mas é ativa, dinâmica, transformadora, realizadora, humanizadora e colaboradora com a criatividade divina. A imagem de Deus perpetua a ação de Deus na criação. Há uma reciprocidade entre Deus e sua imagem.

A relação mútua entre Deus e o homem chega à sua plenitude em Cristo. O ordenamento teológico da antropologia da imagem se realiza na cristologia. A antropologia veterotestamentária da imagem está orientada para a antropologia neotestamentária da imagem. Adão é uma promessa cuja realização se encontra em Cristo. Aquele está, escatologicamente, apontado para este. A antropologia é uma cristologia a caminho. Esta é o prólogo e o epílogo daquela. A teologia revela sua imagem invisível na cristologia que, por sua vez, descortina a imagem verdadeira da antropologia. É a partir de Cristo que o ser humano se compreende realmente como imagem de Deus. Em Cristo, encontra-se a imagem humanizada da constituição divina. Cristo revela quem é Deus e quem é o homem. É o ponto

de encontro entre Deus e o homem. Em Cristo, se desvela a dignidade e o valor do ser humano. Na encarnação, a memória divina se presentifica, definitivamente, na memória humana e vice-versa. O mesmo respeito que se tem por Deus deve-se ter por sua imagem. Cada ser humano deve ser tratado como Deus, porque este quis ser e deixar-se tratar como aquele. Esta é a resposta da interpelação: "como tenho de tratar o meu próximo e por quê?" Qualquer agressão contra a imagem de Deus se converte em um atentado contra o próprio Deus.

Isto se justifica porque a imagem de Deus não é *algo*, mas *alguém*, uma pessoa. É a relação com Deus que funda o ser pessoal do homem. Este fundamento teológico do ser pessoal do homem precede sua relação com o outro e com o mundo. Deus, também, é o fundamento da interpessoalidade (sociabilidade) e da mundanidade (atividade humana no mundo) humanas. A relação dialógica homem-Deus se realiza na relação com o outro. Este é tão imagem de Deus quanto eu. Esta constatação não permite utilizar o outro como um instrumento para se chegar a um fim. A pessoa é fim e não meio. Possuidora de um primado axio-ontológico, diante das demais criaturas, que a faz um fim não-mediatizável. Desta forma, a pessoa é irredutível ao nível objetal, animal, físico, biológico... A pessoa é portadora de um valor supremo que a impossibilita de ser instrumentalizada. Há uma supremacia do pessoal sobre o real, o social, o econômico... O homem não é somente um indivíduo que pertence a uma espécie (aspecto quantitativo), mas uma pessoa concreta, irrepetível, inviolável, respeitável, enfim, um território sagrado (aspecto qualitativo). A vida humana, como dom divino, se realiza na medida em que se doa, se entrega, se dispõe, livremente. A noção de pessoa supõe a noção de liberdade. Um ser que dispõe de si, em vista de sua realização, se mostra livre. A liberdade decide em vista de uma realização pessoal. Esta liberdade finita, contextualizada, visa o definitivo. Exige uma tomada de postura de diante de Deus: aceitação ou recusa. Um Deus livre cria as criaturas livres. Por isto, o ser humano pode, livremente, rejeitar o seu criador. A liberdade é um patrimônio inviolável para a antropologia cristã. Para esta, Jesus é o fundamento da liberdade humana. Qualquer negação da noção de liberdade constitui uma rejeição da noção de pessoa e vice-versa. A noção de pessoa, também, supõe a noção de sociabilidade. A pessoa se realiza, doando-se aos outros. O ser humano é, vocacionalmente, sociável. É abrindo-se e dispondo-se ao outro que a pessoa se encontra e se realiza. Na corporeidade humana, subjaz uma dimensão social. Esta sinaliza que a pessoa está aberta ao encontro, ao diálogo com o outro, com Deus, com a criação. A antropologia bíblica é sociável, corporativa. O ser humano não é visto a partir de uma ótica individual, isolada,

mas como parte representativa de um corpo, que é a comunidade. O ser humano é um prolongamento da comunidade. Esta é anterior e se constitui devido à índole social daquele. Para a fé cristã, a sociabilidade humana se dá por analogia com a sociabilidade divina. O fato de Deus se autorelacionar internamente consigo mesmo (enquanto Pai, Filho e o Espírito Santo) funda a vocação social humana. O aspecto social do homem é uma forma de demonstrar sua condição de imagem de Deus. Não, apenas, o ser humano, mas também, a comunidade humana é imagem de Deus.

O homem, um ser pessoal, livre, sociável, criativo, é, simultaneamente, fruto de uma causalidade transcendental (criação) e de uma causalidade categorial (geração). Deus e os pais são causa do ser humano inteiro. Uma divisão de competências, Deus concede a alma e os pais são responsáveis pelo corpo, não é teologicamente plausível e camufla um dualismo antropológico. O ser humano, na sua inteireza, em corpo e alma, é criatura de Deus e filho de seus pais. O ser humano é uma unidade dual e uma dualidade una. Sua dimensão corporal acena para sua horizontalidade: ser mundano, temporal, mortal, sexuado e encarnado. Enquanto alma, sua vocação para o infinito, é capaz de transcender as raias de sua mundanidade, temporalidade e mortalidade. A alma revela a verticalidade, a singularidade, a unicidade, o valor absoluto, a dimensão qualitativa, axiológica, ontológica e teológica do ser humano. A corporalidade desvela a finitude e a alma o chamado a infinitude. Corpo e alma não são princípios discordantes, rivais, mas referidos, recíprocos, anelados. O ser humano é uma unidade constituída por estes dois princípios. É corpo animado e alma corporalizada. É nesta totalidade psicoorgânica que se encontra registrada a imagem de Deus.

A antropologia da imagem de Deus de Ruiz de la Peña possui uma lacuna: carece de uma dimensão pneumatológica. O Espírito Santo é a luz que possibilita reconhecer o Filho como imagem do Deus invisível. O Espírito é a luz que ilumina, a imagem da Imagem, o Filho. A iluminação do Filho, a imagem de Deus por antonomásia, conduz à iluminação, e contribui para o reconhecimento, da condição de imagem de Deus do ser humano. A dimensão pneumatológica dialetiza uma visão cristocêntrica e teocêntrica e possibilita uma percepção trinitária da imagem de Deus no ser humano.

BIBLIOGRAFIA

1. BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL

OBRAS DE J.L.RUIZ DE LA PEÑA

PEÑA, Juan Luis Ruiz de la. Creación, Gracia, Salvación. Santander: Sal Terrae, 1993. (Col. Alcance, n.46).

_____. Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio. Santander: Sal Terrae, 1995. (Col. "Presencia Teológica, n.81).

_____. El don de Dios. Antropología teológica especial. 3.ed. Santander: Sal Terrae, 1991. (Col. "Presencia Teológica", n.63) .

_____. Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental. 2.ed. Santander: Sal Terrae, 1988. (Col. "Presencia Teológica",n.49).

_____. La otra dimensión. Escatología cristiana. 2.ed. Madrid: Razon y fe /"Sal Terrae", 1975.

_____. La pascua de la creación. Escatología. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996. (Col. Sapientia Fidei, n.16).

_____. Las Nuevas Antropologías: un reto a la teología. 2.ed. Santander: Sal Terrae, 1983. (Col. Punto Limite, n.17).

_____. Muerte y marxismo humanista: aproximación teológica. Salamanca: Sígueme, 1978.

_____. Teología de la creación. 5.ed. Santander: Sal Terrae, 1988. (Col."Presencia Teológica", n.24).

ARTIGOS DE J.L.RUIZ DE LA PEÑA

PEÑA, Juan Luis Ruiz de la. Antropología cristiana. Estudios Trinitarios, Salamanca, v.22, n.3, p.413-426, en./ab. 1988.

_____. Contenidos fundamentales de la salvación cristiana. Sal Terrae, Santander, v.69, n.814, p. 197-209, mar. 1981.

_____. Cultura y fe cristiana: consideraciones informales. In: DÍAZ, Carlos (Ed.). J. L. Ruiz de la Peña: Una fe que crea cultura. Madrid: Caparrós, 1997. p.20-33.

_____. Dios Padre y el dolor de los hijos. Sal Terrae, Santander, v.82, n. 971, p.621-634, set. 1994.

_____. Eclipse de Dios, crisis del hombre. In: DÍAZ, Carlos (Ed.). J. L. Ruiz de la Peña: Una fe que crea cultura. Madrid: Caparrós, 1997. p.71-84.

_____. El hombre es uno en cuerpo y alma. La versión zubiriana del aserto conciliar. In: DÍAZ, Carlos (Ed.). J. L. Ruiz de la Peña: Una fe que crea cultura. Madrid: Caparrós, 1997.

p.232-245.

_____. Fe cristiana. Pensamiento secular y felicidad. In: DÍAZ, Carlos (Ed.). J. L. Ruiz de la Peña: Una fe que crea cultura. Madrid: Caparrós, 1997. p.55-70.

_____. Fe en la creación y crisis ecológica. Iglesia Viva, Madrid, n.115, p.29-51, en./feb. 1985.

_____. Fe y cultura en la actual sociedad española. In: DÍAZ, Carlos (Ed.). J. L. Ruiz de la Peña: Una fe que crea cultura. Madrid: Caparrós, 1997. p.34-54.

_____. Física, Biología y Trascendencia. Igreja e Missão, Lisboa, v.47, n.167, p., jan./ jun. 1995.

_____. La antropología y la tentación biologista. In: DÍAZ, Carlos (Ed.). J. L. Ruiz de la Peña: Una fe que crea cultura. Madrid: Caparrós, 1997. p.246-257.

_____. La esperanza cristiana respuesta al problema del sentido de la vida. Sal Terrae, Santander, v.66, n.786, p.765-773, nov. 1978.

_____. La fe ante el tribunal de la razón científica. Sal Terrae, Santander, v.72, n.9, p.627-643, set.1984.

_____. La muerte, fracaso y plenitud. Selecciones de Teología, Barcelona, v.36, n.144, p.289-296, oct./dic. 1997.

_____. Lo proprio e irrenunciable de la esperanza cristiana. Sal Terrae, Santander, v.75, n.11, p.793-806, nov. 1987.

_____. Materia, materialismo, criacionismo. In: DÍAZ, Carlos (Ed.). J. L. Ruiz de la Peña: Una fe que crea cultura. Madrid: Caparrós, 1997. p.153-174.

_____. Muerte e increencia. Inventario de actitudes y ensayo de compreensión teológica. Sal Terrae, Santander, v.65, n.10, p.675-686, oct. 1977.

_____. Naturaleza, Libertad y Sentido. Igreja e Missão, Lisboa, v.47, n.167, p.167-179, jan./jun. 1995.

_____. Perspectiva cristiana de la muerte. Iglesia Viva, Madrid, n. 62, p.137-151, mar/abril 1976.

_____. "Realidad Velada": cuando la física deviene metafísica. Razón y Fe, Madrid, v.208, n.1020, p.27-39, jul./ag. 1983.

_____. Ressurreição ou Reencarnação?. Communio, Rio de Janeiro, n.2, v.1, p.113-125, mar./ab.1982.

_____. Sobre el alma: Introducción, cuatro tesis y epílogo. In: DÍAZ, Carlos (Ed.). J. L. Ruiz de la Peña: Una fe que crea cultura. Madrid: Caparrós, 1997. p.209-231.

_____. Sobre el problema mente-cerebro. Diálogo Filosófico, Madrid, v.12, n.34, p.33-42, en./ab.1996.

_____. Salvación: una existencia agraciada. In: DÍAZ, Carlos (Ed.). J. L. Ruiz de la Peña: Una fe que crea cultura. Madrid: Caparrós, 1997. p.330-346.

_____. Visión cristiana del hombre: unidad sicosomática y ser personal. Sal Terrae, Santander, v. 63, n.4, p.302-312, ab.1975.

VERBETES DE DICIONÁRIO DE J.L.RUIZ DE LA PEÑA

PEÑA, Juan Luis Ruiz de la. Alma. In: Dicionário de Pensamento Contemporâneo. São Paulo: Paulus, 2000.p.22-24.

_____. Criação. In: Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo. São Paulo: Paulus, 1999. p.153-161.

_____. Dualismo. In: Dicionário Teológico o Deus Cristão. São Paulo: Paulus, 1998. p. 231-235.

_____. Graça. In: Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo. São Paulo: Paulus, 1999. p.319-325.

_____. Muerte. In: Dicionário de Pensamento Contemporâneo. São Paulo: Paulus, 2000.p.496-500.

_____. Vida Eterna. In: Dicionário Teológico o Deus Cristão. São Paulo: Paulus, 1998. p.932-35.

OBRAS COM A COLABORAÇÃO DE J.L.RUIZ DE LA PEÑA

PEÑA, Juan Luis Ruiz de la. “Homo cyberneticus”? Antropología e inteligência artificial. In: LUCAS, Juan de Sahagún (Dir.). Nuevas antropologías del siglo XX. Salamanca: Sígueme, 1994. p.79-112.

SCHULTE, Raphael; PEÑA, Juan Luis Ruiz de la; GRESHAKE, Gisbert. Cuerpo y alma. Muerte y resurrección. Madrid: S.M., 1985. (Col. Fe cristiana y sociedad moderna, n.5)

ESCRITOS SOBRE J.L.RUIZ DE LA PEÑA

CARDEDAL, Olegario González de; SANGRADOR, Jorge Juan Fernández (Eds.). Coram Deo. Memorial Prof. Dr. Juan Luis Ruiz de la Peña. Salamanca: Universidade de Salamanca, 1997.

LÓPEZ-PUIGGERVER, Enrique Porta. Concepto de creación en las obras de J.L.Ruiz de la Peña. Belo Horizonte: ISI-CES, 1999. Dissertação de mestrado não-publicada.

LUCAS, Juan de Sahagún. El sujeto de la muerte. En memoria de J. L. Ruiz de la Peña. Sal Terrae, Santander, v.85, n.998, p.105-112, fev. 1997.

RECENSÕES DAS OBRAS DE J.L.RUIZ DE LA PEÑA

Creación, Gracia, Salvación, recenseado por: MIRANDA, Mário França. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, v.55, n..220 , p.970-971, dez.1995.

Crisis y apología de la fe, recenseado por: LIBANIO, João Batista. Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, v. 30, n..81, p. 298-301, maio/ag.1998.

Crisis y apología de la fe, recenseado por: ESCOL, R.. Nouvelle Revue Theologique, Paris, v.117, n. 6, p. 915-916, nov./dec. 1995.

Crisis y apología de la fe, recenseado por: LADARIA, Luis F.. Gregorianum, Roma, v. 77, n.1, p.162-163, 1996.

Crisis y apología de la fe, recenseado por: GARCÍA, Albino. Sal Terrae, Santander, v. 83, n. 982, p. 655-656, set. 1995.

Imagen de Dios, recenseado por: LADARIA, Luis F.,Gregorianum, Roma, v.70, n.2, p. 353-354, 1989.

Imagen de Dios, recenseado por: GARCÍA, José A.. Sal Terrae, Santander, v. 76, n. 11, p. 817-818, nov. 1988.

La pascua de la creación, recenseado por: LIBANIO, João Batista. Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, v. 30, n. 80, p. 132-136, jan./ab.1998.

Las nuevas antropologías, recenseado por: LADARIA, Luis. Gregorianum, Roma, v.65, n.4, p.739-740, 1984.

Teología de la creación, recenseado por: LADARIA, Luis F.,Gregorianum, Roma, v. 67, n.4, p. 777-778, 1986.

Teología de la creación, recenseado por: GARCÍA, José A.. Sal Terrae, Santander, v. 74, n. 5, p. 413-414, may. 1986.

2. BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

OBRAS

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. São Paulo: Das Américas, 1964. v.2.

_____. *A Trindade*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1995. (Col. Patrística, n.7).

ALFARO, Juan. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1988. (Col. Verdad e Imagen, n.103).

_____. *Hacia una teología del progreso humano*. Barcelona: Herder, 1969.

ALTHUSSER, Louis. Resposta a John Lewis. *In: Posições - I*. Rio de Janeiro: Graal, 1978. p.15-71.

BARTH, Karl. *Dogmatique. La doctrine de la création*. Genève: Labor et Fides, 1960. v.III/1.

_____. *Dogmatique. La doctrine de la creation*. Genève: Labor et Fides, 1961. v.III/2.

BASÍLIO DE CESARÉIA. *Tratado sobre o Espírito Santo*. São Paulo: Paulus, 1998. (Col. Patrística, n.14).

BOASSO, Fernando. *El rosto descubierto del misterio del hombre*. Buenos Aires: Guadalupe, 1989.

BOAVENTURA. *Breviloquio*. 2.ed. Madrid: Catolica, 1955. tomo 1. (BAC, v.6).

BRAVO, Bernardo. *Angustia y gozo en el hombre: aportación al estudio de la antropología agustiniana*. Madrid: Razón y fe, 1957.

BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro, 2001.

_____. *¿Qué es el hombre?.* Madrid: F. C. E. España, 1986.

BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004.

CARDEDAL, O. González de. *Ética y religión. La conciencia española entre el dogmatismo y la desmoralización*. Madrid: Cristiandad, 1977.

CLÉMENT, Olivier. *Questions sur l'homme*. Paris: Stock, 1972.

CONZELMANN, Hans. *Théologie du Nouveau Testament*. Genève: Labor et Fides, 1967.

CROUZEL, Henri. *Théologie de l'image de Deiu chez Origène*. Paris: Montaigne, 1956.

DAVID, Jakob. A força criadora do homem: teologia do trabalho e da técnica. *In*: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. *Mysterium Salutis*. Petrópolis: Vozes, 1972.v.II/3, p.212-227.

FAUS, José I. González. *Proyecto de Hermano. Visión creyente del hombre*. Santander: Sal Terrae, 1991.(Col. "Presencia Teológica", n.40).

FEINER Johannes. A origem do homem. *In*: _____; LOEHRER, Magnus. *Mysterium Salutis*. Petrópolis: Vozes, 1973. v.II/3, p.7-26.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. 2.ed. Campinas: Papirus, 1997.

FIORENZA, Francis P.; METZ, Johann B.. O homem como união de corpo e alma. *In*: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. *Mysterium Salutis*. Petrópolis: Vozes, 1973. v.II/3, p.27-72.

FLICK, Maurizio. L'attività umana nell'universo. *In*: *La costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporâneo*. Torino: Elle Di Ci, 1966. p.581-631.

FLICK, M. ; ALSZEGHY, Z.. *Fondamenti di una antropologia teologica*. Roma: Libreria editrice Fiorentina, 1969. (Col. "Nuova collana di teologia cattolica", n.10).

_____ . *L'uomo nella teologia*. Modena: Paoline, 1971. (Col."Punti Scottanti di teologia", n.54).

FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.

GANOCZY, A.. *Homme créateur, Dieu créateur*. Paris: Cerf, 1979. (Col. Cogitatio fidei, n.98).

GARAUDY, Roger. *Perspectives de l'homme: Existentialisme, Pensée catholique, Marxisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.

GEVAERT, Joseph. *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*. Torino: Elle Di Ci, 1974.

GILSON, Étienne. *La Filosofía en la Edad Media*. 2.ed. Madrid: Gredos, 1976. (Biblioteca Hispánica de Filosofía, v.12).

GUARDINI, Romano. *O mundo e a pessoa*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1963.

HAMMAN, A.G.. *L'homme image de Dieu*. Paris: Desclée, 1983.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1988. v.1. (Col. Pensamento humano, n.20).

HOLZHERR, Georg. O homem e as comunidades. *In*: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. *Mysterium Salutis*. Petrópolis: Vozes, 1972. v.II/3, p.180-211.

JACOB, François. *Le jeu des possibles. Essai sur la diversité du vivant*. Paris: Fayard, 1981.

JOÃO PAULO II, Papa. *Evangelium Vitae*. São Paulo: Paulinas, 1995.

_____. *"Laborem Exercens"*. São Paulo: Paulinas, 1981.

JUNGES, José Roque. *Ecologia e criação*. São Paulo: Loyola, 2001. (Col. CES, n.9).

LADARIA, Luis F.. *Antropología Teológica*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1983.

_____. *Introdução à antropologia teológica*. São Paulo: Loyola, 1998.

LARCHER, C.. *Études sur le livre de la sagesse*. Paris: Livrairie Lecoffre, 1969.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Libraire Plon, 1962.

_____. *Mythologiques: le cru et le cuit*. Paris: Libraire Plon, 1964. v.1.

LIBANIO, João Batista. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005. (Col. Teologica, n.14).

LUBAC, Henri de. *Le drame de l'humanisme athée*. Paris: Spes, 1950.

MARQUES, Valdir. *"Eikon" em Paulo: uma investigação teológica e bíblica à luz da LXX*. Roma: Pontifícia Universitas Gregoriana, 1986. pt.2. Tese de doutorado não publicada.

MARX-ENGELS. *El manifiesto comunista. Once tesis sobre Feuerbach*. Madrid: Alhambra, 1986. (Col. Clásicos del pensamiento, n.4).

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

METZ, Johann Baptiste. *Antropocentrismo cristiano. Sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino*. Salamanca: Sígueme, 1972.

MOLTMANN, Jürgen. *Deus na criação. Doutrina ecológica da criação*. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *El hombre: antropología cristiana en los conflictos del presente*. 3. ed. Salamanca: Sígueme, 1980.

MORIN, Edgar. *Le paradigme perdu: la nature humaine*. Paris: Sueil, 1973.

_____. *O método: a humanidade da humanidade*. Porto Alegre: Sulina, 2003. v.5.

_____. *O método: a natureza da natureza*. Portugal: Europa-América, 1977. v.1.

MOUNIER, Emmauel. *Le personnalisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.

ORBE, Antonio. *Antropología de San Ireneo*. Madrid: Catolica, 1969. (BAC, v.286).

ORIGÈNE. *Homélies sur la Genèse*. Paris: Cerf, 1943. (Sources Chrétiennes, n.7).

PANNENBERG, Wolfhart. *Antropologia en perspectiva teológica: implicaciones religiosas de la teoria antropológica*. Salamanca: Sígueme, 1993. (Col. Verdad e Imagen, n.127).

_____. *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*. Salamanca: Sígueme, 1976.

_____. *Teologia y Reino de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1974.

PAULO VI, Papa. *Populorum progressio*. São Paulo: Paulinas, 1990.

PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (Orgs.). *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.

PEREIRA, Ney Brasil. *Livro da Sabedoria: Aos governantes, sobre a justiça*. Petrópolis: Vozes, 1999.

RAD, Gerhard von. *El libro del Genesis*. Salamanca: Sígueme, 1982.

_____. *Théologie de l'Ancien Testament: théologie des traditions prophetiques d'Israel*. Genève: Labor et Fides, 1965. v.1. (Col. "Nouvelle serie theologique", n.19).

RAHNER, Karl. *A antropologia: problema teológico*. São Paulo: Herder, 1968.

_____. Dignidad y liberdad del hombre. *In*: _____.*Escritos de Teología*. Madrid: Taurus, 1963. v.2, p.245-274.

_____. Fundamentação geral da protologia e da antropologia teológica. *In*: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. *Mysterium Salutis*. Petrópolis: Vozes, 1972. v.II/2, p.5-19.

_____. La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo. *In*: _____. *Escritos de Teología*. Madrid: Taurus, 1964. v.5, p.181-220.

_____. La unidad de espiritu y materia en la compreensión de la fe cristiana. *In*: _____. *Escritos de Teología*. Madrid: Taurus, 1969. v.6, p.181-209.

_____. O conceito de mistério na teologia católica. *In*: _____.*O dogma repensado*. São Paulo: Paulinas, 1970. p.153-216.

_____. Para una teología del simbolo. *In*: _____.*Escritos de Teología*. Madrid: Taurus, 1964. v. 4, p.283-321.

_____. Teología de la liberdad. *In*: _____. *Escritos de Teología*. Madrid: Taurus, 1967. v.6, p. 210-232.

RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2005.

ROBINSON, John A. T.. *El cuerpo. Estudio de teología paulina*. Barcelona: Ariel, 1968.

RUBIO, Afonso Garcia. *Unidade na pluralidade*. São Paulo: Paulinas, 1989.

SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*. Paris: Librairie Gallimard, 1943.

_____. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel, 1966.

SCHEFFZYK, Leo. *O homem moderno e a imagem bíblica do homem*. São Paulo: Paulinas, 1976. (Col."A Palavra Viva", n.9).

SCHELER, Max. *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina, 1948. v.1.

SCHILLEBEECKX, Edward. *El mundo y la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 1969.

SCHÜTZ, Christian; SARACH, Rupert. O homem como pessoa. *In*: FEINER, Johannes;

LOEHRER, Magnus. *Mysterium Salutis*. Petrópolis: Vozes, 1973. v.II/3, p.73-89.

SEIBEL, Wolfgang. O homem como imagem de Deus. *In*: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. *Mysterium Salutis*. Petrópolis: Vozes, 1973. v.II/3, p.230-240.

SESBOÜÉ, Bernard (Dir.). *História dos dogmas. O homem e sua salvação: séc. V-XVII*. São Paulo: Loyola, 2003. tomo 2.

SKINNER, B. F.. *Ciência e comportamento humano*. Brasília: Universidade de Brasília, 1970.

_____. *O mito da liberdade*. Rio de Janeiro: Bloch, 1977.

_____. *Tecnologia do Ensino*. São Paulo: Herder, 1972.

_____. *Walden II: uma sociedade do futuro*. São Paulo: Pedagógica e Universitária, 1978.

SMULDERS, P.. La actividad humana en el mundo. *In*: BARAUNA, Guilhermo (Dir.). *La Iglesia en el mundo de hoy*. Madrid: Studium, 1967. p.351-377.

_____. *La visión de Teilhard de Chardin*. Paris: Descleé de Brouwer, 1964.

SPICQ, C.. *Dieu et l'homme selon le Nouveau testament*. Paris: Cerf, 1961. (Col. Lectio Divina, n.29).

TOCQUER, R. Le. *Que é o homem?. Ensaio de antropologia cristã*. São Paulo: Flamboyant, 1960.

TOMÁS DE AQUINO. O fim ou o termo da produção do homem. *In*: _____.*Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2002. I, q.93, a.1.

_____. Si este término "persona" significa la relación. *In*: _____. *Suma Teológica*. Madrid: Católica, 1959. II-III, q.29, a.4.

_____. Si la persona es lo mismo que la hipóstasis, la subsistencia y la esencia. *In*: _____. q.29, a.2.

_____. Si las personas se distinguem por las relaciones. *In*: _____. q.40, a.2.

_____. Si podemos emplear el nombre de "persona" aplicado a Dios. *In*: _____. q.29, a.3.

WESTERMANN, Claus. *Creazione*. Brescia: Queriniana, 1974. (Col."Temi de Teologia", n.6).

_____. *Genesi*. Casale Monferrato: Piemme, 1989.

VIER, Frederico (Coord.). *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações*. 27.ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

ZUBIRI, Xavier. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza, 1984.

_____. *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza, 1986.

WILSON, Edward O.. *Da natureza humana*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1981.

ARTIGOS

GESCHÉ, Adolphe. L'homme créé créateur. *Revue théologique de Louvain*, n.22, p. 153-184, 1991.

MORO, Ulpiano Vázquez. Teologia e antropologia: aliança ou conflito?. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v.23, n.61, p.163-174, maio/ag. 1991.

RATZINGER, Joseph. Entre muerte y resurrección. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v.21, n.81, p. 37-46, en./mar. 1982.

VERBETES DE DICIONÁRIO

GRAMONT, Jérôme de. Antropologia. *In*: *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas / Loyola, 2004. p.150-151.

MCPARTLAN, Paul. Pessoa. *In*:*Dicionário Crítico de Teologia.* São Paulo: Loyola/Paulinas, 2004. p.1393-1399.

METZ, Johann Baptiste. Corporeidade. *In*: *Dicionário de Teologia: conceitos fundamentais da teologia atual*. São Paulo: Loyola, 1970. v.1, p.323-328.

Pessoa. *In*: MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Loyola, 2001. v.3, p. 2262-2265.

INTERNET

GOPEGUI, Luis Ruiz de. Cibernética de lo humano. Madrid: Tcnos, 1983. Disponível em: <http//www.quadernsdigitals.net>. Acessado em: 18/04/2006.

Libertatis Conscientia – Instrucción sobre liberdad cristiana y liberación. Congregación para la doctrina de la fe, 1986. Disponível em: <http//www.corazones.org/doc/libertatis_conscientia.htm>. Acessado em: 12/04/2006.