

# O enigma do Homem: Entre imagem de Deus e animal

ANTÓNIO MARTINS

Universidade Católica Portuguesa (UCP), Lisboa

À entrada de Tebas, enfrenta Édipo a terrível prova de vida ou de morte colocada pela Esfinge, o monstro que devora os humanos que não saibam decifrar os enigmas: «Existe um animal na terra que pode ter quatro, três ou duas pernas, mas que se chama sempre com o mesmo nome. É a única criatura entre as que se movem na terra, no céu e no mar que muda de natureza. Quando caminha sobre o maior número de pés, a sua velocidade é menor». Édipo decifra o enigma, reconhecendo aí a imagem do Homem. Quando criança caminha com quatro pernas, em adulto com duas e na velhice com três, apoiado na bengala. O enigma da condição humana é decifrado, a razão vence a irracionalidade, o Homem a besta. Esta narrativa mítica é aqui convocada para afirmar a originalidade do animal-Homem, o único capaz de tentar decifrar o enigma da sua origem e do seu destino, sem deixar de se reconhecer animal enquanto tal. O mais indefeso dos animais, permanentemente desprotegido, é ao mesmo tempo capaz de superar as suas carências biológicas e a adversidade do meio ambiente pela invenção da cultura, pelo engenho da sua inteligência, pela sua capacidade de sociabilidade e solidariedade. Ser de fronteira entre a animalidade que o consti-

tui e a consciência que o eleva, o Homem é capaz de se transcender no meio da cadeia evolutiva e contrariar até o sentido da própria evolução.

Na dialéctica Homem-animal apresentam-se diante de nós dois caminhos opostos: homologar o homem ao animal próprio do monismo materialista dos reducionismos biológicos e do evolucionismo materialista, ou, o dualismo que afirma uma clara oposição entre espírito e matéria, entre o Homem e o animal, contrariado pela experiência concreta da condição humana e pelo contributo das ciências naturais. Entre o reducionismo do humano ao animal e a oposição inadmissível entre matéria e espírito, natureza e cultura, evolução e consciência, há lugar para um meio-termo que acolhe com serenidade a colocação do Homem na cadeia evolutiva da vida e particularmente dos primatas, mas não abdica de procurar uma diferença ontológica para assinalar a emergência do especificamente humano. No equilíbrio entre biologia e ontologia decide-se o específico do animal racional (ou relacional, preferimos dizer) que é a pessoa humana. Esta via de meio, no respeito pela metodologia e especificidade própria dos diferentes saberes, tenta ensaiar uma compreensão mais aprofundada da condição humana, procurando cruzar o discurso das ciências experimentais com uma exigência metafísica.

## A dialéctica Homem-animal: a revolução darwinista

A publicação em 1859 por C. Darwin do livro *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life (A Origem das Espécies por meio da Selecção Natural)*<sup>1</sup> marca uma revolução científica e antropológica na relação do Homem com o animal. Darwin rompe com o modelo naturalista de espécie enquanto uma essência invariável e introduz, para caracterizar a espécie, a perspectiva da mudança, da adaptação, da selecção natural, da luta pela sobrevivência, da competição entre todos os seres vivos<sup>2</sup>. Nesta perspectiva, a teoria evolutiva coloca o primado na mutabilidade, na progressividade e radicaliza a con-

<sup>1</sup> Cf. C. DARWIN, *A Origem das Espécies*, Lisboa 2005. A edição é da Europa-América com tradução de Dora Batista.

<sup>2</sup> Cf. J.-M. MALDAMÉ, «Enquête de l'Homme. Notes de lecture sur la question de la place de l'humanité dans le monde des vivants», *Revue Thomiste* 109 (2009) 254-257.

tingência da vida. Se a questão de Deus não é estranha ao processo científico de Darwin, este opta, contudo, no livro, por não se pronunciar em matérias metafísicas e de crenças religiosas. O teórico da evolução nunca deixou de ser um filho fiel da Igreja de Inglaterra.

As reacções intempestivas nos meios religiosos ingleses a Darwin pela simplificação da sua teoria evolutiva na afirmação de que «o homem veio do macaco», levou-o a publicar em 1871 *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex (A Descendência do Homem e a Selecção Sexual)*, onde estuda a origem da humanidade com todo o rigor científico, sem nunca recorrer ao argumento de uma intervenção divina<sup>3</sup>. Será nesta obra que mais especificamente Darwin elabora a sua visão de Homem, contextualizada no optimismo reinante da revolução industrial e da expansão do colonialismo ingleses. Contudo, o cientista não hesita em afirmar que a originalidade do Homem situa-se na cultura e na sua capacidade de decidir moralmente (estávamos na luta contra a escravatura), inserindo-se assim, claramente, na tradição humanista cristã ocidental. A questão que, enquanto crente, Darwin se confronta é a do mal e do papel da morte na selecção natural. Para isso não foi irrelevante a morte da sua filha. A sinceridade da sua afirmação, que é expressão do seu *pathos* pessoal, «o sofrimento de uma criança é um mal infinito», pode ser dita por qualquer homem, crente ou não crente, pela sua irrenunciável verdade existencial.

O evolucionismo darwinista, ao situar o Homem na cadeia evolutiva das espécies, contribuiu decisivamente para a passagem de um paradigma antropológico dualista a um outro monista. A tese de que o homem provinha do animal foi, recentemente, desenvolvida pela biologia numa outra, de incidência ontológica, a de redução do Homem ao animal (o Homem é só animal). E se as doutrinas evolucionistas popularizaram a afinidade do homem com o animal, as recentes teorias genéticas põem em relevo as semelhanças do Homem com os grandes monos, seus parentes, que têm em comum o mesmo património genético. Com a identificação do Homem ao animal fica posta em causa a singularidade ontológica do próprio homem; este era, no fundo, o temor que palpitava na oposição teológica às teorias evolucionistas<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Cf. os estudos de J. ARNOULD, *La théologie après Darwin. Eléments pour une théologie de la création dans une perspective évolutionniste*, Paris 1998; ID., *Requiem pour Darwin*, Paris 2009.

<sup>4</sup> Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander 1988, 267-268.

Na sequência da radicalização de uma leitura materialista da evolução, o reducionismo biológico transporta para o plano científico os pressupostos do estruturalismo neopositivista francês dos anos 70, ou seja, a recusa da ideia de sujeito e a dissolução do humano numa pura objectividade. Este debate foi, particularmente, protagonizado pelo biólogo J. Monod e pelo antropólogo E. Morin no campo da etologia<sup>5</sup> e por E. O. Wilson no campo da genética comparada, a chamada sociobiologia<sup>6</sup>, assimilando o homem ao animal e reduzindo as ciências humanas às ciências da natureza.

Recentemente, a obra de Jean-Marie Schaeffer, *O fim da excepção humana*<sup>7</sup>, cujo título é desde logo um programa metafísico, apresenta-se como uma «desconstrução» da ideia de Homem assente na sua diferença em relação ao animal (a subjectividade, a sociabilidade, a capacidade de construção cultural). Defende a tese de que a espécie humana integra-se na continuidade dos vivos, no *phylum* da vida, numa unidade histórica fundamental<sup>8</sup>. Não há qualquer «essência» da humanidade que é um produto da evolução do vivo, como igualmente a cultura é um modo de ser da natureza. Apesar do consenso actual sobre o processo evolutivo, esta tese é bem a expressão, no pensamento contemporâneo, da dificuldade em reconhecer a originalidade do humano a partir da construção da teoria evolutiva<sup>9</sup>. A homologação do Homem ao animal está longe de ser consensual e não faltam, nos diversos campos do saber, vozes contrárias a este reducionismo<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> J. MONOD publica em 1970 a sua obra *Le hasard et la nécessité*. Três anos depois E. MORIN publica *Le paradigme perdu*.

<sup>6</sup> Cf. E. O. WILSON, *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge 1975; Id., *On Human Nature*, Cambridge 1978.

<sup>7</sup> J.-M. SCHAEFFER, *La fin de l'exception humaine*, Paris 2007.

<sup>8</sup> J.-M. SCHAEFFER, *La fin de l'exception humaine*, 154: «Tout l'ordre du vivant tel que nous le connaissons sur Terre repose sur les mêmes "matériaux", utilise les mêmes mécanismes moléculaires et cellulaires, se développe selon les mêmes processus fondamentaux».

<sup>9</sup> Cf. J.-M. MALDAMÉ, «Enquête de l'Homme», 273.

<sup>10</sup> J. L. RUIZ DE LA PEÑA, «La antropología y la tentación biológica», 513: «La homologación del hombre con el animal [...] ha provocado – y sigue haciéndolo – una ola de rechazos: biólogos (Jacob, Ruffié), filósofos de la biología (Gehlen, Portmann, Ruse), etólogos (Thorpe, Eibl-Eibesfeldt), genetistas y teóricos de la evolución (Dobzhansky, Ayala), por no hablar de filósofos, teólogos y psicólogos, señalan en el hombre una originalidad estructural, funcional y ontológica que, sin derogar su insoslayable dimensión biológica, lo hace irreductible a la animalidad químicamente pura».

## A posição do Magistério Contemporâneo

Perante a incompatibilidade reinante da tese evolucionista com a fé na criação, houve logo tentativas de conciliação. Em 1877, o biólogo católico inglês G. Mivart defende que o corpo humano procederia de pais não humanos, enquanto a alma seria criada directamente por Deus. A tendência dominante das Igrejas é de recusa das teses evolucionistas pelo radicalismo materialista de colocar o Homem ao nível do animal, comprometendo, assim, a perspectiva revelada da diferença e da singularidade do Homem criado à imagem de Deus. Os campos são extremados, a uma leitura literalista da Escritura opõe-se a cientificidade da evolução. Os escritos do jesuíta paleontólogo Pierre Teilhard de Chardin, particularmente a sua obra de síntese *Le Fénomène Humain (O Fenómeno Humano)*, irão influenciar, decisivamente, a aceitação da cosmovisão evolutiva no mundo.

Em 1955, o Papa Pio XII, na sua Encíclica *Humani Generis*, aceita, finalmente, um evolucionismo moderado. Admite-se aí a origem do corpo humano de uma matéria já existente, mas rejeita-se a aplicação da tese evolucionista à alma. Esta é «criação imediata» de Deus (*a Deo immediate creari*)<sup>11</sup>. O grande mérito da Encíclica é o de dar cidadania ao evolucionismo mitigado, tão antigo no pensamento católico quanto as próprias teses de Darwin, dando, assim, um passo significativo no diálogo da fé com a ciência. A Encíclica revela, contudo, grandes limitações: assenta numa concepção dualista de alma-corpo. Como se poderá sustentar uma evolução para o corpo e não para a alma? Poderá haver uma evolução dualista, apenas de uma parte do homem?<sup>12</sup> Uma correcta colocação da questão deve partir de um dos dados básicos da antropologia bíblica: o homem é uma unidade substancial de corpo e alma, de matéria e espírito.

O Concílio Vaticano II não se referiu directamente à questão antropológica da evolução. Na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, de todos os documentos conciliares aquele em que a reflexão antropológica é mais determinante e teologicamente mais rica<sup>13</sup>, são apresentados os parâmetros

<sup>11</sup> DH, 3896.

<sup>12</sup> Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, 255.

<sup>13</sup> Cf. G. COLOMBO, «La teologia della “*Gaudium et spes*” e l’esercizio del magistero ecclesiastico», *Scola Cattolica* 98 (1970) 477-511; L. LADARIA, «L’homme à la lumière du Christ dans Vatican II», in R. LATOURELLE (ed.), *Vatican II: Bilan et perspectives. Vingt cinq ans après (1962-1987)*, Paris 1988, 409-422; A. MARTINS, — «O círculo fé-razão no Vaticano II», in C. REIMÃO (ed.), *O círculo hermenêutico entre a fé e a razão. Colóquio 22 de Maio 2003*, Lisboa 2004, 143-156; F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi è l’uomo perché te ne curi?*, Bolonha 2005, 27-31.

para uma correcta colocação da especificidade e da singularidade da condição humana. A unidade dual antropológica é afirmada sem quaisquer equívocos, demarcando os limites irrenunciáveis da antropologia cristã, que se distancia, ao mesmo tempo, quer do monismo materialista quer do dualismo: «O homem, uno em corpo e alma (*corpore et anima unus*), sintetiza em si mesmo, pela sua natureza corporal, os elementos do mundo material, os quais, por meio dele, atingem a sua máxima elevação e louvam livremente o Criador». Por isso não pode desprezar a via corporal, devendo, pelo contrário, «considerar o seu corpo como bom e digno de respeito, pois foi criado por Deus e há-de ressuscitar no último dia». Não se engana, pois, o Homem «quando se reconhece por superior às coisas materiais e se considera como algo mais do que simples parcela da natureza». E conclui o número que estamos a citar: «Ao reconhecer, pois, em si uma alma espiritual e imortal, não se ilude com uma enganosa criação imaginativa, mero resultado das condições físicas e sociais; atinge, pelo contrário, a verdade profunda das coisas» (GS 22). O mesmo é dizer a verdade profunda de si mesmo, irreduzível ao material físico e biológico. Na sequência de toda a tradição cristã, «a alma espiritual e imortal» é a expressão pela qual se expressa a singularidade ontológica da pessoa humana, que se eleva acima da matéria. A reflexão conciliar completa-se com o número 24, onde se afirma a semelhança do Homem a Deus, a analogia entre a pessoa humana e as Pessoas divinas: «Esta semelhança torna manifesto que o Homem, [é] a única criatura sobre a terra a ser querida por Deus por si mesma» (GS 22). Por ser pessoa, o homem está acima da espécie; tem valor por si mesmo. É fim e não meio. O seu valor é absoluto porque querido por Deus como tal.

O pronunciamento positivo mais explícito acerca da teoria da evolução pertence a João Paulo II, na sua mensagem dirigida em 1996 à Academia Pontifícia de Ciências:

«Hoje, quase meio século depois da publicação da encíclica [*Humani Generis*], novos conhecimentos levam a pensar que a teoria da evolução é mais do que uma simples hipótese. De facto, é notável que esta teoria se tenha imposto paulatinamente aos investigadores, por causa de uma série de descobertas feitas em diversas disciplinas do saber. A convergência, de modo nenhum buscada ou provocada, dos resultados de trabalhos realizados independentemente uns dos outros, constituem por si um argumento significativo em favor da teoria».

Constata-se o consenso actual dos saberes sobre a teoria evolutiva. A par desta percepção positiva, o Papa introduz uma precisão de linguagem: «(...) mais do que da teoria da evolução, convém falar das teorias da evolução. Esta pluralidade afecta, por um lado, a diversidade das explicações que se têm proposto em relação ao mecanismo da evolução, e, por outro, as diversas filosofias às quais se refere»<sup>14</sup>.

Na pluralidade das explicações filosóficas e antropológicas para a evolução, e daí o pluralismo de interpretações da mesma, nem todas as antropologias de base se equivalem e têm igual espaço de cidadania na teologia cristã. E num tom mais solene e declarativo, afirma ainda o Papa João Paulo II: «As teorias da evolução que, em função das filosofias nas quais se inspiram, consideram que o espírito surge das forças da matéria viva ou que se trata de um simples epifenómeno desta matéria, são incompatíveis com a verdade do homem» e «incapazes de fundar a dignidade da pessoa humana»<sup>15</sup>. A preocupação é, radicalmente, antropológica, o fundamento ontológico da dignidade da pessoa humana. Esta diferença ontológica, «a passagem ao espiritual», a descontinuidade introduzida na continuidade biológica evolutiva, é preocupação e tarefa irrenunciável da antropologia cristã. A singularidade da pessoa humana, irredutível ao material e ao biológico, é afirmada pelo Papa polaco com recurso à expressão de Pio XII, «a alma espiritual é criada imediatamente por Deus»<sup>16</sup>. Apesar da coloração dualizante da expressão, com a mesma o magistério pontifício contemporâneo afirma a especificidade da antropologia cristã, a capacidade relacional do Homem, a sua abertura transcendente a Deus, a vocação divina que lhe é constitutiva. A mensagem de João Paulo II define o âmbito da recepção cristã às teorias evolutivas, a possibilidade ou não de salvaguardarem a especificidade teologal do homem enquanto imagem de Deus.

A mesma exigência é reafirmada pelo actual Papa, Bento XVI, no discurso à mesma Academia Pontifícia de Ciências, em 31 de Outubro de 2008: «A distinção entre um ser vivo e um ser espiritual, que é *capax Dei*, indica a existência da alma intelectual de um sujeito livre e transcendente. Por isso, o magistério da Igreja tem constantemente afirmado que “cada

<sup>14</sup> JUAN PABLO II, *Mensaje a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias*, 4, in [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/messages/pont\\_messages/1996/documents/hf\\_jpii\\_mes\\_19961022\\_evoluzione\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/pont_messages/1996/documents/hf_jpii_mes_19961022_evoluzione_sp.html) (29.03.2011: 00.29).

<sup>15</sup> JUAN PABLO II, *Mensaje a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias*, 5.

<sup>16</sup> JUAN PABLO II, *Mensaje a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias*, 5.

alma espiritual é directamente criada por Deus – não é “produzida” pelos pais – e é imortal”. Isto põe em evidência a peculiaridade da antropologia e convida o pensamento moderno a explorá-la»<sup>17</sup>. Tal posição não pretende sustentar por parte dos cristãos posições criacionistas que excluam a humanidade da evolução dos viventes. O magistério pontifício apela, pois, à questão da especificidade do Homem no âmbito metafísico da acção de Deus sem deixar de inscrever a humanidade no processo evolutivo. Com isto estamos no núcleo duro da reflexão que aqui nos congrega, a relação de continuidade e de descontinuidade entre o Homem e o animal. Como compatibilizar «continuidade física» com «descontinuidade ontológica» é tarefa que o Magistério deixa à teologia em sua liberdade de investigação. Define-lhe, contudo, os limites irrenunciáveis.

## O Homem, imagem divina e animal

Verifica-se actualmente, no interior da Igreja, um consenso geral sobre a evolução; esta impõe-se como a melhor hipótese explicativa das descobertas científicas<sup>18</sup>. Esse é, por ventura, o aspecto mais significativo do debate contemporâneo entre fé e ciência. Podem-se discutir interpretações e teorias diversas, até contraditórias nos seus pressupostos metafísicos e em suas metodologias interpretativas, o facto da evolução apresenta-se hoje como uma realidade aceite. Nos debates académicos actuais não se põem em causa o evento da evolução e, em concreto, da hominização. O que não significa que tudo esteja explicado do ponto de vista científico. De facto, há hiatos obscuros, sem provas científicas seguras, na construção da teoria de evolução, onde a verificação dá lugar à probabilidade. O processo evolutivo não é uma absoluta evidência científica. Por exemplo, a especiação (ou seja, o aparecimento biológico e morfológico de uma espécie) permanece mistério por explicar para as ciências. As ciências que estudam o evento da evolução (biologia genética, antropologia molecular, paleontologia...) deixam por explicar a diferença e a originalidade radical do fenómeno humano (do

<sup>17</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso a la asemblea plenaria de la Academia Pontifica de Ciencias*, in [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2008/october/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20081031\\_academy-sciences\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081031_academy-sciences_sp.html) (02.04.2011: 23.20). A citação entre aspas no texto papal é tirada do *Catecismo da Igreja Católica*, nº 366.

<sup>18</sup> Cf. G. MARTELET, *Évolution et création I*, Paris 1998, 80-81; M. T. LA VECCHIA, *L'evoluzione della psiche*, Roma 1995, 203-208.



*Homo sapiens*). «Com a introdução de factores unicamente humanos, tais como a consciência, a intencionalidade, a liberdade e a criatividade, a evolução biológica assumiu a nova veste de uma evolução de tipo social e cultural»<sup>19</sup>. A passagem do animal ao Homem implica uma ruptura no horizonte biológico, mas que não exige, de modo nenhum, a negação das continuidades biológicas, anatómicas e até físicas entre os dois<sup>20</sup>. A hominização e o aparecimento da mente apelam a uma antropologia com densidade metafísica que dê razão da especificidade do humano, salvaguardando a continuidade evolutiva e a novidade ontológica.

Na continuidade da história evolutiva dos viventes, é tarefa da antropologia teológica assinalar e explicar, na indigência da linguagem, a especificidade da condição humana em seu acontecer pessoal. Na sequência da revelação bíblica, a antropologia afirma que o Homem é criado à imagem e semelhança da Trindade. Deus em sua comunhão de Pessoas é fundamento de toda a realidade e da pessoalidade do próprio Homem, «pois nele vivemos, nos movemos e existimos» (Act 17,28). Afirma a Comissão Teológica Internacional, no documento *Comunhão e serviço*: «É, precisamente, sobre esta semelhança radical a Deus uno e trino que se funda a possibilidade de comunhão dos seres criados com as pessoas incriadas da Trindade. Criados à imagem de Deus, os seres humanos são por natureza corpóreos e espirituais, homens e mulheres feitos uns para os outros, pessoas orientadas para a comunhão com Deus e recíproca»<sup>21</sup>. Por essa razão, e porque a lógica da fé em sua radicalidade não se pode opor à lógica intrínseca da realidade que progride, «os cristãos têm a responsabilidade de colocar os modernos conhecimentos do universo no âmbito de uma teologia da criação»<sup>22</sup>.

A criação é acontecimento trinitário: o Pai cria no Filho pelo Espírito Santo<sup>23</sup>. A criação aparece, assim, como transbordamento do amor trinitário para fora de si mesmo. A Trindade, em sua dinâmica pessoal de unidade e pluralidade, é o fundamento ontológico de toda a criação. A realidade e nela, particularmente, o Homem surgem da plenitude da comunhão trini-

<sup>19</sup> COMMISSIONE TEOLÓGICA INTERNAZIONALE, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*, 63, in [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040723\\_comunion-stewardship\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_comunion-stewardship_it.html) (04.4.2011: 14.45).

<sup>20</sup> Cf. F. FANCHINI, *Le sfide della evoluzione*, Milão 2008, 135-142.

<sup>21</sup> COMMISSIONE TEOLÓGICA INTERNAZIONALE, *Comunione e servizio*, 25.

<sup>22</sup> COMMISSIONE TEOLÓGICA INTERNAZIONALE, *Comunione e servizio*, 62.

<sup>23</sup> Cf. F.-X. DURRWELL, *Le Père. Dieu en son Mystère*, Paris 1988, 121.

tária. Criando por amor, o Deus uno e trino, torna amável toda a realidade. «O amor é a fonte, o fundo, o sustento e o fim de todo o real»<sup>24</sup>. A proclamação da fé cristã na criação coloca como fundamento de toda a realidade uma ontologia do amor<sup>25</sup>. A realidade é, pois, uma grandeza fundada e digna de crédito. A fundamentação do real a partir de uma ontologia do amor, ou da relação, constitui actualmente um dos aspectos mais promissores da reflexão teológica, sobretudo quando a base dessa concepção ontológica é o ser da comunhão interpessoal da própria Trindade. Antes de ser uma categoria ética, o amor é uma categoria ontológica<sup>26</sup>.

Uma ontologia trinitária da criação, como acabámos de esboçar, abre-se, necessariamente, à cristologia. Cristo é o ponto de convergência e de plena realização: «Por Ele e para Ele todas as coisas foram criadas» (Col 1,18). O *Logos* divino por quem tudo foi feito é o mesmo que se faz carne na história da humanidade e da matéria (cf. Jo 1,5.14). Na encarnação do Filho de Deus não é a apenas a condição humana que é assumida. Em sua humanidade, Cristo encontra-se, ontologicamente com cada Homem em concreto, pessoalizando e filializando, «por um modo só de Deus conhecido» (GS 22). Avançando na nossa reflexão, podemos ainda afirmar que toda a matéria, toda a expressão de vida vegetal, animal e humana, em sua diferenciada complexidade de estruturação, é assumida e integrada na Trindade pela encarnação e conseqüente ressurreição do Filho de Deus feito homem. Se como afirma o Concílio Vaticano II, «o mistério do Homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente» (GS 22), não é forçoso concluir que a complexa e enigmática evolução do universo e do Homem adquirem um maior esclarecimento quando compreendidas à luz de Cristo, «pois nele habita corporalmente toda a plenitude da divindade» (Col 2,9).

Na sua homília da vigília pascal de 2006, o Papa Bento XVI ousa interpretar a ressurreição de Cristo recorrendo à linguagem da evolução: «A ressurreição de Cristo (...) – se nos é permitido utilizar, uma vez, a lingua-

<sup>24</sup> J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Santander 1996<sup>4</sup>, 268.

<sup>25</sup> Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, «Materia, materialismo, creacionismo», *Salmanticensis* 32 (1985) 67; ID., «Creación», in C. FLORISTÁN, J. J. TAMAYO (ed.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid 1996, 268. O conceito de «metafísica da caridade (da *agápe*)» é também formulado pela COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Teologia-cristologia-antropologia», *Civiltà Cattolica* 3181 (1983) 57.

<sup>26</sup> Cf. J. H. WALGRAVE, «Personalisme et anthropologie chrétienne», *Gregorianum* 65 (1984) 457; D. J. HALL, *Être image de Dieu*, Montréal-Paris 1998, 199; P. CODA, «Trinità e ontologia dell'agape», *Credere Oggi* 21 (2001) 116-125.

gem da doutrina da evolução – é a maior “mutação”, o salto absolutamente decisivo para algo de inteiramente novo, que aconteceu na longa história da vida e dos seus desenvolvimentos (...). É uma brecha na história da “evolução” e da vida em geral para uma nova vida futura; para um mundo novo que, a partir de Cristo, já para sempre imbuíu o nosso mundo, o reconfigura e arrasta»<sup>27</sup>. Cristo é, por um lado, a continuidade culminante de toda a evolução do universo, o ponto de convergência da hominização e da história humana<sup>28</sup>; mas por outro, a sua vinda em nossa carne e o dom da sua vida por nós (morte e ressurreição) é a afirmação do excesso do amor de Deus incondicional que nenhum dinamismo da história poderia prever e exigir<sup>29</sup>. Na continuidade-descontinuidade de Cristo em relação à evolução do cosmos, da vida e do Homem, simultaneamente de progressividade e de novidade, podemos encontrar uma esclarecedora analogia para iluminar a relação de continuidade-descontinuidade do Homem com a evolução da vida animal.

Fiel à ideia bíblica de homem enquanto imagem de Deus, é tarefa irrecusável da antropologia teológica balizar aqueles limites por onde passa uma correcta afirmação da identidade e da singularidade relacional da pessoa. Por essa razão não interessam tanto à antropologia teológica os sistemas filosóficos em si, mas se estes salvaguardam aqueles mínimos antropológicos necessários, fora dos quais se compromete uma cabal compreensão cristã do ser humano em sua unidade psicossomática. Situamos aqui a proposta de diálogo interdisciplinar de J. L. Ruiz de la Peña (1937-1996) que tem como principal intenção contestar o projecto de dissolução do homem no animal, da cultura na natureza, de redução das ciências humanas às ciências naturais. Antes de ser teológica, a sua preocupação primeira é humanista. Pois homologar o homem ao animal, reduzir a ética a um determinismo biológico e genético, é não ter em conta a singularidade e a originalidade ontológica do ser humano, a sua diferença qualitativa em relação ao animal.

<sup>27</sup> BENTO XVI, *Homília da Vigília pascal (15 de Abril de 2006)*, . Cf. CÍRCULO DE DISCÍPULOS DO PAPA BENTO XVI, *Criação e evolução. Uma jornada com o Papa Bento XVI em Castel Gandolfo*, Lisboa 2007, 98.

<sup>28</sup> Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1984, 216-243; A. MARTINS, «A plenitude do Homem em Cristo. A relação entre antropologia e cristologia em Karl Rahner», *Didaskália* 35 (2005) 311-325.

<sup>29</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Córdula ou o momento decisivo*, Lisboa 2009, 40.70; A. MARTINS, «A dimensão confessante da existência cristã: perspectiva antropológica», in M. M. C. D. CARVALHO, M. I. A. CARDOSO (ed.), *Amor, história e eternidade. Actas das jornadas balthasarianas. Outubro de 2008 e 2009*, Lisboa 2010, 73-90.

A questão que, no fundo, mobiliza Ruiz de la Peña é claramente metafísica, a reivindicação do fundamento da diferença ontológica do homem em relação ao animal e que funda a sua singularidade<sup>30</sup>. A reivindicação do valor incondicional da pessoa leva-o a rejeitar, liminarmente, as teses da pura identificação do homem ao animal, ao físico e ao material, o chamado monismo materialista<sup>31</sup>. O valor da pessoa funda-se num *plus* ontológico. O axiológico exige o ontológico, se não se quiser dissolver o humano no animal e no inumano. Por isso (re)propõe a actualidade do problema da alma. Mais do que a questão do conceito, a razão de fundo é a exigência ontológica que com o mesmo se expressa. Considera que o conceito de alma é «o momento ôntico da autotranscendência da matéria face ao novo, o distinto, o qualitativamente mais rico e mais válido»<sup>32</sup>. O conceito de alma diz o modo humano de ser corpo, essa estruturação específica e própria da matéria onde emerge o pessoal<sup>33</sup>. Para a teologia, o conceito de alma tem, portanto, uma valência relacional muito mais do que ontológica. Com a ideia de alma assinala-se a capacidade de relação do homem com Deus. O dialógico tem primazia sobre o ontológico, porque é na sua relação constitutiva com Deus que se funda o valor ontológico de ser pessoa, enquanto imagem de Deus.

A par da diferença ontológica, a antropologia cristã não esquece que o Homem é também animal. O Homem embora criado à imagem de Deus não deixa de ter um parentesco com os animais: «Deus criou humano à sua imagem (...), macho e fêmea Ele os criou» (Gn 1,27). Em sua especificidade teologal de ser imagem divina, o Homem não deixa de ser animal («macho» e «fêmea» são termos que o Antigo Testamento aplica também aos animais), chamado não apenas a dominar os demais animais (cf. Gn 1,28), mas, ainda mais radicalmente, a sua própria animalidade. A novi-

<sup>30</sup> J. L. RUIZ DE DA PEÑA, *Nuevas antropologías. Un reto a la teología*, Salamanca 1983<sup>2</sup>, 128: Com palavras do Autor «la reivindicación para aquél [el hombre] de un *plus* entitativo que, trascendiendo la mera biología funde real y objetivamente (*ontológicamente*) la distancia estipulada entre lo humano y lo zoológico». Cf. Nosso estudo: A. MARTINS, «A condição corpórea da pessoa em J. L. Ruiz de la Peña», *Didaskalia* 34 (2004) 79-182.

<sup>31</sup> J. L. RUIZ DE DA PEÑA, «Sobre el alma: introdución, cuatro tesis y epílogo», *Estudios Eclesiásticos* 64 (1989) 383.

<sup>32</sup> Cf. J. L. RUIZ DE DA PEÑA, «Sobre el problema mente-cerebro», *Diálogo Filosófico* 12 (1996) 41.

<sup>33</sup> Cf. J. M. MALDAMÉ, «L'émergence de l'homme comme avènement de l'âme», *Revue Thomiste*. 102 (2002) 73-105 que aplica o conceito de emergência à evolução do homem. Não sem ousadia mas no contexto de uma filosofia fenomenológica, M. HENRY, *Incarnation*, Paris 2000, 280, chega mesmo a referir o conceito de «chair vivante» como sinónimo de alma: «L'âme, c'est-à-dire aussi bien notre chair vivante – l'ensemble de nos impressions, des prestations de nos sens et de nos divers pouvoirs – s'aperçoit de l'extérieur sous l'aspect d'un corps objectif».

dade e a continuidade do Homem em relação ao animal, é já intuída pela própria Escritura. O Homem é um ser intermediário entre o divino e o animal, e essa linha de aproximação e de separação passa por dentro de si mesmo. Há no Homem uma dimensão de instintividade, de violência, de agressividade, de luta pela sobrevivência que faz parte da sua condição animal. Tornar-se imagem de Deus é um humanizar-se continuamente, integrar na relação as forças vitais e violentas da sua animalidade<sup>34</sup>. Tanto o Homem como os animais são abençoados por Deus em sua fecundidade biológica, expressão da própria fecundidade divina (cf. Gn 1,22.28)<sup>35</sup>. Mas só o Homem tem capacidade de acolher a vida como dom de Deus e lhe responder, livremente, fazendo da sua própria vida «sincero dom de si mesmo» (GS 24).

Em jeito de uma conclusão aberta: O Homem é a única criatura capaz de dar nome aos demais animais: «O homem deu nome a todos os animais, às aves do céu e a todas as feras selvagens» (Gn 2,20). Essa capacidade é própria de Deus que tudo cria com a sua palavra e chama as coisas a ser (cf. Gn 1,5.8.10). Dar nome significa estabelecer uma relação com sentido, identificar o ser próprio das coisas, ler interiormente (inteligir). Só o Homem tem capacidade para decifrar e interpretar a realidade. A diversidade da vida, das espécies, das criaturas, as suas diferenças próprias, são harmonizadas e integradas numa ordem de sentido pela palavra. O mundo é inteligível, é «lógico», pode chegar à palavra humana porque têm na Palavra de Deus (no *Lógos* que é o Filho) o seu fundamento e a sua finalização. E com a palavra, o riso e as lágrimas o Homem renasce para si mesmo e faz (re)nascer continuamente o mundo diante de si. «Que é o Homem?». Animal enigmático, sem dúvida, a tentar decifrar o enigma da origem da vida e da sua própria origem.

<sup>34</sup> A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain*, Paris 2007, 43-45; P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament II. Accomplir les Écritures*, Paris 1990, 124.

<sup>35</sup> F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 316.