

O homem entre a esperança e a angústia

Antropologia e Escatologia no Vaticano II

A Constituição *Gaudium et Spes*, ao aprofundar o tema da missão da Igreja no mundo, situa-se numa perspectiva predominantemente antropológica: iluminar o mistério do homem à luz do mistério de Cristo. Toda a Constituição se situa, assim, na perspectiva do homem e da sua condição no mundo. «O homem na unidade e totalidade de corpo e alma, coração e consciência, inteligência e vontade, será o centro de toda a nossa exposição»¹.

A *Gaudium et Spes* procura uma compreensão do homem concreto na sua unidade e na sua totalidade, e por isso mesmo uma compreensão histórico-concreta do homem imerso no mundo e na história, que em cada geração vive de um modo novo e diverso a sua questão última: a interrogação sobre o sentido da vida presente e futura, que está incluída na questão sobre a sua identidade histórica, na sua autocompreensão². Esta interrogação, que é o homem, é inseparável de uma outra: qual o sentido e a significação da sua existência no mundo? A questão última emerge da existência concreta e incarnada do homem na sua pluridimensionalidade. Ainda que não se debruce sobre esta questão a nível de reflexão profunda, encontra-se com ela na sua vida no mundo e na história, embora por vezes em estado latente, sob a forma de aspiração, tensão, busca, progresso, possibilidade, expectativa, anseio, esperança, divisão, contradições, desequilíbrios, interrogação, ansiedade, incerteza, dúvida, angústia, desespero, morte... Nada disto é algo exterior ao homem, pois faz parte da sua experiência, da sua condição no mundo, é expressão de si próprio, que o leva a descobrir-se no mais profundo de si mesmo. O homem vive esta interrogação em forma dialéctica e para-

¹ GS 3,1.

² GS 3,1; 4,1-2.5; 10,1.

doxal: na sua grandeza e na sua miséria, no seu poder e na sua impotência, na sua liberdade e na sua escravidão, na revolta e na resignação, na sua transcendência e na sua imanência, nas interrogações sobre a vida presente e a vida futura, oscilante entre a esperança e a angústia: aquela fundada nas imensas virtualidades, progressos e possibilidades, esta provocada pelas contradições, pelos desequilíbrios e conflitos, de que o homem é causa e vítima³.

A *Gaudium et Spes* empreendeu assim um método novo. Toma como ponto de partida o homem histórico, o homem cultural, tal como se expressa na sua actividade e cultura, para aí descobrir as suas aspirações e interrogações mais profundas. É o homem «fenoménico», no dizer de Paulo VI, «revestido dos seus inúmeros estados de ânimo, com os quais se revelou e apresentou diante dos padres conciliares, que são também homens, todos pastores e irmãos, e por isso atentos e cheios de amor; o homem que lamenta os seus próprios dramas; o homem que não só no passado mas também agora julga os outros inferiores, e, por isso, frágil e falso, egoísta e feroz; o homem insatisfeito consigo, que ri e que chora; o homem versátil sempre pronto a representar; o homem rígido que cultiva apenas a realidade científica; o homem que como tal pensa, ama, trabalha, espera sempre alguma coisa à semelhança do 'filius accrescens' (Gen. 49, 22); o homem sagrado pela inocência da sua infância, pelo mistério da sua pobreza, pela piedade da sua dor; o homem individualista de um lado, e o homem social do outro; o homem 'laudator temporis acti' e ao mesmo tempo voltado para o futuro, sonhando-o mais feliz do que o passado; o homem pecador e o homem santo; e assim por diante»⁴.

É este homem «fenoménico», «cultural», do Vaticano II que vamos procurar conhecer: como é que ele vive e exprime na cultura contemporânea e através dela a questão última. Este homem que vive no mundo, no espaço e no tempo, imerso na matéria e no agir, que procura dar realização concreta às suas aspirações com os novos instrumentos da ciência e da técnica, o homem que volta o seu olhar preocupado para o futuro da humanidade e do universo, que experimenta de um modo novo e próprio a interrogação perene sobre o sentido da sua vida presente e futura: na sua vivência, na sua formulação, na exigência de resposta.

³ GS 3,1; 8,4; 9,3; 56.

⁴ *Homília Summi Pont. Pauli VI*, AAS 58 (1966) 55.

É interessante notar como a Constituição formula este problema não já de um modo ético-individual, mas a nível antropológico, histórico e cosmológico, inserindo-o na realidade do mundo em evolução. A humanidade vive problemas novos e vive problemas de sempre, mas de uma maneira nova que exigem novas análises e novas sínteses⁵. Daí a necessidade de conhecer a condição do homem no mundo hodierno, na sua expressão histórico-cultural, para perscrutar as pulsações e as instâncias escatológicas que palpitam no coração do homem no seu mundo e na sua história, e para colher as solicitações de esperança, de libertação, de novidade e de plenitude.

Depois de ter referido a missão da Igreja de continuar a obra salvífica de Cristo, guiada pelo Espírito Santo, a Constituição afirma: «Para levar a cabo esta missão, incumbe à Igreja, a todo o momento, perscrutar os sinais dos tempos e interpretá-los à luz do Evangelho, para que assim possa responder, de modo adequado a cada geração, às interrogações perenes sobre o sentido da vida presente e futura e sobre a sua relação mútua. É por isso necessário conhecer e compreender o mundo em que vivemos bem como as suas expectativas, os seus anseios e o seu carácter tantas vezes dramático»⁶.

Aqui encontramos enunciado o cerne da questão escatológica do homem e o método para enfrentá-la, método que é mais especificado em outros números. A *Gaudium et Spes* parte duma descrição fenoménica, sociológica e indutiva da condição do homem no mundo contemporâneo, da situação do mundo em plena e contínua transformação para melhor descobrir e descrever a vocação do homem no mundo e na história. A partir daí chega às aspirações e interrogações fundamentais que se põem ao homem. Do «fenoménico» passa, por assim dizer, ao estrutural; à infra-estrutura antropológica racional que aprofunda e insere numa antropologia cristã formulada nos três primeiros capítulos. A relação sobre o n.º 10 explícita este itinerário: «A intenção do texto é que, para além da descrição sociológica, chegue ao íntimo do coração do homem, onde se

⁵ GS 5.3.

⁶ GS 4,1; 3,2. A relação sobre o n.º 4 explica como, tendo em atenção a intervenção do Cardeal König, pretende sublinhar as novas formas sob as quais se apresentam as questões últimas: cf. *Schema Constitutionis Pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis. Textus recognitus et -relationes pars I*, AS, IV/VI, p. 430. Este esquema passará a ser citado simplesmente como *Textus recognitus et relationes I*.

situa o problema fundamental. Com efeito, o homem, embora criatura limitada, é chamado à vida eterna»⁷.

A situação existencial, em que se encontra a humanidade, é vista em termos de tensão, busca, espera, aspiração, chamada, provocação, apelo, interpelação, reivindicação, exigência, instância. São instâncias de natureza ética e cultural que contêm, revelam e provocam a questão da dimensão escatológica do homem e a sua problemática religiosa⁸.

O critério para descrever esta nova situação histórica da humanidade foi escolhido sob o signo da «mudança» social e cultural, que permite tomar consciência dos principais fenómenos actuais que marcam o curso da humanidade, da sua perspectiva histórica, da sua faceta de novidade, do seu carácter dialéctico, paradoxal, ambí e polivalente. Tais fenómenos permitem descobrir o homem na sua grandeza e dramaticidade, nas suas interrogações e tensões. Procuraremos seguir esta linha da exposição introdutória procurando completá-la e integrá-la num quadro antropológico estruturado com dados dos três primeiros capítulos e de outros documentos, considerando o homem nas dimensões fundamentais da sua existência: ser-no-mundo, ser-em-comunidade, ser-na-história e ser-pessoa-humana na singularidade da sua vocação. A dimensão escatológica na *Gaudium et Spes* é estudada a partir da vocação integral do homem vivida experiencialmente na sua actividade intramundana, no conjunto das suas relações comunitárias, no meio das tensões, aspirações e conflitos da sua história, na sua dimensão transcendente e religiosa. O homem, enquanto sujeito pessoal e incarnado, toma consciência de si no encontro-desencontro com o mundo, com os outros, com a história.

1. O homem e vocação cósmica

A dimensão intramundana do homem é posta em relevo pelo Concílio na *Gaudium et Spes*, ao começar por esclarecer o que entende por «mundo», na acepção polivalente da palavra. Aí fica bem sublinhado o aspecto antropológico: — trata-se do «mundo dos homens»,

⁷ *Textus recognitus et relationes I*, AS, IV/VI, p. 432; cf. J. Mouroux, *Situation et signification du chapitre I: sur la dignité de la personne humaine*, in: *L'Église dans le monde de ce temps II* (dir. Y. M. J. Congar et M. Peuchmaurd), Paris, 1967, p. 230.

⁸ GS 9; 10.

especificado depois nas suas múltiplas dimensões. Na presente reflexão, o mundo entende-se na sua conotação predominantemente cosmológica, como «a totalidade das realidades entre as quais o homem vive» — realidades portanto materiais, exteriores ao homem e distintas dele⁹.

Esta dimensão intramundana do homem não é apenas um dado de facto, puramente constatável; é sobretudo algo de constitutivo e de estrutural no homem, faz parte da sua estrutura corpóreo-espiritual. Pela sua corporeidade o homem faz parte do mundo. A condição corporal constitui e revela a estrutura «mundana» do homem. Pela sua dimensão corpórea concentra em si o mundo material, como que o sintetiza e recapitula: «Na sua unidade de corpo e alma, o homem pela sua própria condição corporal reúne em si os elementos do mundo material de tal modo que estes, por meio dele, atingem o seu ponto culminante (*fastigium*)»¹⁰. A condição corporal torna-o imanente ao mundo, torna-o parte do universo; o homem encontra-se vinculado a este e dele depende constitutivamente.

Ao referir-se ao homem como síntese do mundo material, o Concílio apropria-se da visão clássica do homem como micro-cosmos. O mundo existe no próprio homem. Através da corporeidade, o homem adquire uma dimensão cósmica.

Nesta relação homem-mundo, o Concílio parece ir mais longe. Em razão desta relação, o mundo não é apenas o lugar ou ambiente em que o homem vive, não é apenas algo de contraposto ao homem; mais do que isso, é uma componente intrínseca da existência humana, um modo concreto e próprio do seu ser e existir. O homem existe como ser-no-mundo; este é a configuração terrestre da sua existência.

Mas o homem encontra-se vinculado ao mundo não só pelo seu ser, como também pelo seu agir. «É próprio da pessoa humana atingir uma humanidade verdadeira e plena, somente através da cultura, isto é, cultivando os bens e os valores da natureza»¹¹. Aqui está expressa a vocação do homem a submeter o universo e consequentemente, estão entrelaçados os aspectos antropológico e cósmico da cultura. Quer dizer, a relação do homem com o mundo não

⁹ GS 2; cf. *Textus recognitus et relationes I*, pp. 432-434; J. Ratzinger, *Angesichts der Welt von heute. Überlegungen zur Konfrontation mit der Kirche im Schema XIII, Wort und Wahrheit* 20 (1965) 496.

¹⁰ GS 14.

¹¹ GS 53; cf. GS, 57,2; *Textus recognitus et relationes II*, p. 501.

é só de natureza mas também de cultura. A sua acção no mundo não é algo de acessório como apêndice, mas o seu modo próprio de fazer-se, de realizar-se, de superar-se, de ser mais homem. Como sujeito incarnado (*corpore et anima unus*), realiza-se e aperfeiçoa-se, enquanto e na medida em que actua no mundo, o modifica e se exterioriza através da sua acção. Desenvolve as suas capacidades e o seu génio criador objectivando-o na acção sobre o mundo e na sua transformação¹². O homem «hominiza-se» e humaniza-se na medida em que trabalha o mundo humanizando-o, pondo-o ao seu serviço. Assim o mundo apresenta-se ao homem como uma tarefa e missão. Pelo conhecimento e trabalho, esforça-se por descobrir e ordenar as leis do cosmos, de o submeter ao seu domínio, de o tornar mais habitável. Torna-se senhor do universo e plasma-o deixando nele o seu cunho pessoal. O mundo torna-se como que sua extensão, veículo de expressão e comunicação das suas grandes experiências espirituais e das suas aspirações, sinal da sua grandeza¹³. O mundo espiritualiza-se no homem e através do homem, voz e consciência do universo¹⁴.

O Concílio põe assim em relevo os aspectos fundamentais da condição corporal do homem, apresentando-o como centro unificador, finalizador e racapitulador do universo: para ele «estão ordenadas todas as realidades terrestres como para o seu centro e culmen»¹⁵. Ele dá unidade à pluralidade dos elementos dispersos, que nele atingem o seu ponto alto de referência e perfeição e ainda, nele e por ele, atingem e realizam o seu fim. É tão íntima a ligação homem-mundo que este fica incluído no destino daquele. O destino do mundo é o do homem¹⁶.

¹² GS 35, 34,3; cf. J. Alfaro, *Hacia una teología del progreso humano*, Barcelona p. 28; *Id.*, *Cristología y Antropología*, Madrid 1973, p. 502; A. Auer, *Kommentar zum III. Kapitel des ersten Teils der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute*, in: *LThK Vat. II/III*, pp. 396-397.

¹³ GS 36,1; 53,2; 57,2; 67,2.

¹⁴ GS 12,1; 14,1.

¹⁵ GS 12,1.

¹⁶ LG 48,1; cf. L. Armendariz, *Sentido cristiano de lo temporal y de la acción humana*, in: *Estudios sobre la Constitución «Gaudium et Spes»*, Bilbao 1967, p. 140.

* * *

A relação homem-mundo é vista de um modo dinâmico. A transformação cultural, que caracteriza o mundo de hoje, repercute-se na relação do homem com o universo, e transforma-a forçosamente¹⁷.

Pelo progresso da ciência e da técnica, o homem vai estendendo cada vez mais o seu domínio a quase toda a natureza, aprende a descobrir os seus segredos e a dominar as suas forças, a usar e ordenar as suas leis, transforma a face da terra e lança-se até na nova empresa de conquistar e submeter o espaço ultra-planetário¹⁸. Este domínio sobre o cosmos, marca a passagem da experiência, que o homem fazia do mundo como natureza numinosa, religiosa ou magicamente concebida, à experiência da natureza como material e campo da sua acção criadora e transformadora¹⁹. Emancipa-se da natureza, liberta-se da sua tutela, dessacralizando-a: já não é a mãe-natureza de cujo seio fecundante espera receber passivamente os bens de que necessita, mas ele próprio os produz com o seu génio e trabalho. Quebra a relação de dependência para passar à de domínio; adquire o sentido do poder e da auto-suficiência. Este domínio crescente sobre a natureza é particularmente visível, por exemplo, no campo da economia, que regista um notável progresso nas técnicas e métodos de produção, de organização e distribuição de bens e serviços, de tal modo que a economia se encontra hoje em melhores condições e com melhores capacidades para satisfazer as necessidades da humanidade. O homem de hoje sente-se como que o demiurgo do seu mundo²⁰.

A par desta experiência exaltante e grandiosa e do progresso científico-técnico com todas as possibilidades que liberta e oferece. o

¹⁷ GS 4,2.

¹⁸ GS 4,1; 15,1; 33,1; 36,1.

¹⁹ GS 33,1. «Admittenda videtur substitutio 'a viribus supernis' pro 'a natura'. Pro religiositate primitiva enim characteristicum erat, non tam quod a natura, sed quod a viribus superhumanis sive a natura plus minusve magice vel religiose concepta haec bona imprimis expectabat. Exempla allata sententiam magis aggravant» (*Schema Constitutionis Pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis. Textus et correctiones admissae necnon expansio modorum partis primae*, AS, IV/VII, p. 421). Este esquema passará a ser citado simplesmente *Expansio modorum I*. cf. GS, 7,3.

²⁰ GS 4; 5; 20,1; 33,1; 54; 55; 57,2,5; 63.

Concílio tem em conta simultaneamente uma outra experiência dolorosa e angustiante, que resulta da ambivalência e da ameaça do próprio progresso. Efectivamente, o homem vai dilatando o seu poder e libertando forças que depois nem sempre consegue dominar e pôr ao seu serviço mas que, pelo contrário, por vezes se voltam contra ele, como instrumento de opressão ou destruição²¹. Consegue dominar o mundo, mas sempre imperfeitamente, deixando marcados nele o esforço do seu trabalho e mesmo os seus fracassos²². O progresso técnico melhora as condições de vida e torna o mundo mais habitável, mas prepara também as armas nucleares que tornam a potencialidade bélica mais ameaçadora. Progresso técnico não significa pois necessariamente humanização do mundo, serviço do homem; este pode tornar-se vítima e escravo do progresso²³. Esta ambivalência foi também formulada pelo Concílio em termos expressivos:

«Jamais o género humano possuiu tantas riquezas, possibilidades e poder económico, e todavia uma grande parte dos homens sofre ainda o tormento da fome e da miséria, e multitudes inteiras são completamente analfabetas»²⁴.

O homem sente-se pois ameaçado. No seu triunfo sobre o mundo, esconde-se o risco do aniquilamento da humanidade. Possuído pelo entusiasmo do seu domínio e das suas invenções, toma todavia consciência dos limites do seu saber e poder sobre o universo, dos riscos e desequilíbrios latentes. Embora com a confiança e a esperança de o dominar sempre mais²⁵, não deixa de se interrogar com inquietação e ansiedade:

«Nos nossos dias a humanidade, movida de admiração pelas próprias descobertas e pelo próprio poder, agita todavia com frequência e ansiedade as questões relativas à evolução actual do mundo, ao lugar e missão do homem no universo, ao sentido do seu esforço individual e colectivo, e, finalmente, relativas ao fim último das coisas e dos homens»²⁶.

²¹ GS 4,2; 9,4.

²² GS 33; 15,1; 2; «Eo ipso quod illum dominium continuo dilatari dicitur, significatur illud esse imperfectum» (*Expensio modorum I, Relatio ad n.º 33, p. 421*).

²³ GS 35; 57,1; 79; 80,1; AA 7,3.

²⁴ GS 4,3.

²⁵ GS 9,1.

²⁶ GS 3,1.

2. O homem e a sua vocação comunitária

O homem ser-no-mundo é também ser-com-os-outros. Esta dimensão social impregna e caracteriza a pessoa humana no seu ser, existir e operar. «O homem é, por sua natureza íntima, um ser social». A socialidade é-lhe algo de constitutivo, essencial, estrutural. O homem não é só, nem pode conceber-se isolado. É intersubjectividade, ser-em-relação, ser-em-comunidade. A sua existência só se compreende como co-existência, con-vivência, cooperação. Encontra-se imerso num conjunto de relações de que não pode prescindir, sob pena de negar a sua identidade²⁷.

A relação ao outro está inserida também no agir do homem no mundo. Pela sua actividade, isto é, pelo seu trabalho cria relações de solidariedade, «une-se com os seus irmãos e serve-os»²⁸. O trabalho cria relação, comunicação, fraternidade.

A relação ao outro é imprescindível para a sua auto-realização. Daí a exigência intrínseca do viver em sociedade ou melhor em comunidade, enquanto promana da estrutura social e dialógica como dado originário da pessoa humana, no seu ser e agir. Não se trata de algo de suplementar, de contingente, de adventício. «Por sua própria natureza necessita absolutamente da vida social». A pessoa humana só se desenvolve em forma social: realiza-se com os outros no mundo, nas suas relações múltiplas e através delas, na reciprocidade do dar e do receber. «Dado que a vida social não é algo de adventício ao homem, o homem desenvolve todos os seus dotes e pode responder à sua vocação através da relação com os outros, da reciprocidade de serviços e do diálogo com os irmãos»²⁹.

A vida social do homem adquire também uma dimensão política: ultrapassa aquilo que o Concílio chama a «comunidade civil», formada por indivíduos, famílias e grupos. A sua união e/na conjugação de esforços configura-se numa comunidade mais vasta — a comunidade política — e, portanto, mais rica e enriquecedora, cuja meta ultrapassa os interesses particulares para se fixar no bem comum, isto é, suprimindo a insuficiência de cada um torna possível aos indi-

²⁷ GS 12,4; 25; AA 18,1; DH 3; 4.

²⁸ GS 67,2; cf. também 53,2; 33,1; 34,2; 35,1.

²⁹ GS 25,1.

víduos e grupos a realização sua própria perfeição e de uma vida humana mais plena³⁰.

A relação homem sociedade é apresentada sob um aspecto dinâmico-dialéctico, na sua reciprocidade. É uma relação de interdependência. O homem está ordenado à sociedade enquanto ser social. Mas a sociedade está ordenada ao homem como «princípio, sujeito e fim de todas as instituições sociais»³¹. A pessoa humana é a finalidade imanente da sociedade, e, por outro lado, é na sociedade que ela realiza a sua vocação. Justifica-se assim que a sociedade deva ser construída e ordenada à medida do homem³².

* * *

O Concílio revela também a nova consciência e a nova vivência da dimensão social no mundo de hoje e, conseqüentemente, a nova relação do homem com a comunidade. A dimensão social do homem atinge e conhece hoje horizontes novos e sem limites. Vai assumindo proporções planetárias.

As condições do homem, sob o aspecto social, sofreram no mundo actual uma transformação profunda, resultante do progresso das ciências naturais, antropológicas e sociais, do progresso da técnica e do recurso aos meios de comunicação social³³. As formas tradicionais de comunidade (família patriarcal, clans, tribo) são postas em causa pela difusão crescente do tipo de sociedade industrial que modifica toda a visão e estruturação tradicional da sociedade. Paralelamente, aumenta o fenómeno de urbanização. Os novos meios de comunicação social difundem rápida e largamente os acontecimentos e os modos de pensar e sentir. Acresce ainda o fenómeno da emigração que comporta uma mudança no modo de viver³⁴. Surgem assim novas formas de cultura, cujas manifestações (os novos modos de sentir e agir) estão vinculados à vida da sociedade (mass-culture) e novos laços de união entre os homens de ordem social, técnica e cultural³⁵. É toda uma série de fenómenos que marcam um novo tipo

³⁰ GS 25; 57; 74,1; DH, 6; cf. R. Tucci, *La vie de la communauté politique*, in: *L'Église dans le monde de ce temps II*, p. 550.

³¹ GS 25.

³² GS 26,3.

³³ GS 51,1.

³⁴ GS 6.

³⁵ GS 54. Cf. Ch. Moeller, *El desarrollo de la cultura*, in: *La Iglesia en el mundo de hoy* (dir G. Barauna), Madrid 1967, p. 440; LG 1.

de sociedade e que conduzem àquilo que o Concílio classifica «entre os principais aspectos do mundo de hoje» — a multiplicação das relações entre os homens, com as interdependências daí resultantes, com diversas formas de associação³⁶. É o processo de socialização que faz parte do dinamismo social hodierno e que se desenvolve à escala mundial³⁷. A vida sócio-económica do mundo de hoje é caracterizada precisamente pela multiplicação e intensificação de relações e interdependência entre os cidadãos, os grupos e os povos³⁸.

Outra característica do dinamismo social do nosso mundo é a evolução para a unidade³⁹. Trata-se dum processo de unificação que atravessa toda a humanidade. «Pouco a pouco, a humanidade vai-se unificando e tomando, por toda a parte, consciência da sua unidade»⁴⁰. As distâncias físicas e geográficas vão sendo suprimidas, os homens passam a conhecer-se melhor, a sentir-se mais próximos, mais interrelacionados e interdependentes, mais solidários. Torna-se possível o encontro das diversas culturas, assiste-se mesmo ao nascêr de um tipo de cultura mais universal⁴¹. A humanidade sente-se mais unida mesmo na sua história e no seu destino: Experimenta a história como una e universal⁴². O Concílio fala pois da família humana como comunidade. «Com a ajuda sobretudo da multiplicação dos meios de intercâmbio entre as nações, a família humana, pouco a pouco, vai-se reconhecendo e constituindo como uma única comunidade no mundo»⁴³ — a comunidade dos povos, a comunidade internacional. Esta comunidade vai-se configurando e desempenha já actualmente uma válida função em ordem à consecução mais eficaz do bem comum universal através dos organismos internacionais, que «surgem como a primeira tentativa de pôr fundamentos internacionais a toda a comunidade humana para resolver os problemas mais graves do nosso tempo, para promover o progresso em toda a parte e para precaver qualquer espécie de guerra»⁴⁴. Trata-se de uma tomada de consciência colectiva da solidariedade entre os homens,

³⁶ GS 23,1; 25,2.

³⁷ GS 42,3; 26,1.

³⁸ GS 63,2.

³⁹ GS 42,3.

⁴⁰ GS 77, 1.

⁴¹ GS 54.

⁴² GS 5,3; 55.

⁴³ GS 33,1; 84,1-2.

⁴⁴ GS 84,1.

que leva a humanidade a um maior sentido de responsabilidade, a ponto de caracterizar o novo humanismo nascente, «em que o homem é definido antes de mais pela sua *responsabilidade para com os irmãos* e para com a história»⁴⁵.

O Concílio não deixa de apontar como esta transformação da vida social e da condição do homem na comunidade, abre novas possibilidades e fundadas esperanças, mas também como por outro lado faz surgir novos problemas, tensões, desequilíbrios e perigos. Começa por dizer que já a vida social em si apresenta uma perspectiva ambivalente. Se favorece o desenvolvimento da personalidade também constitui obstáculo e fonte de tensões; o egoísmo e a soberba do homem podem torná-la desumana⁴⁶. A própria multiplicação das relações entre os homens não significa automaticamente encontro ou comunhão de pessoas que se processe no diálogo fraterno⁴⁷. A socialização apresenta aspectos positivos em ordem ao desenvolvimento das qualidades da pessoa humana e à salvaguarda dos seus direitos, mas por vezes contribui para a sua despersonalização, manipulação e massificação⁴⁸. Suprimiram-se as distâncias físicas e geográficas, mas as distâncias económicas e sociais continuam ainda a dividir a humanidade numa minoria de ricos e na grande multidão de pobres, em nações opulentas e países subdesenvolvidos⁴⁹. Aumentaram as oportunidades e meios de diálogo e intercâmbio cultural entre os diversos grupos e povos (meios de comunicação cultural e social, tempo livre, turismo, desporto) levando a um melhor conhecimento dos valores das diferentes civilizações; mas o promover um diálogo verdadeiro e fecundo entre as diversas culturas sem as destruir ou prejudicar na riqueza da sua singularidade e diversidade continua a ser um problema e interrogação que suscita ansiedade⁵⁰. Mais ainda: «enquanto a comunicação das ideias aumenta, as próprias palavras, com que se exprimem os conceitos de capital importância, assumem sentido muito diverso segundo a diversidade das ideologias»⁵¹. Aos conflitos de cultura ou de opinião, pode acrescentar-se o conflito de gerações: os padrões tradicionais de valores,

⁴⁵ GS 55. O sublinhado é nosso.

⁴⁶ GS 25,3.

⁴⁷ GS 23.

⁴⁸ GS 25,2; 6,5.

⁴⁹ GS 63; 66.

⁵⁰ GS 54; 56; 61,3.

⁵¹ GS 4,4.

os modos de pensar, sentir e agir são postos em causa sobretudo pelo inconformismo das novas gerações; vão-se transformando o que provoca perturbações e tensões que também se repercutem na família, agravadas ainda «pelo peso das condições demográficas, económicas e sociais e pelas novas relações sociais entre os homens e mulheres»⁵².

A humanidade procura levar avante o processo de unificação. Vai-se formando uma consciência cada vez mais internacional. «As nações esforçam-se cada vez mais por chegar a uma comunidade universal»⁵³, e por lançar já os primeiros fundamentos para uma sua estruturação e edificação na concórdia, na justiça, na fraternidade e na paz universais. Mas os nacionalismos pululam ainda. Levantam-se conflitos «entre as instituições internacionais nascidas da aspiração dos povos à paz e a ambição de difundir a própria ideologia e também os egoísmos colectivos que existem no seio das nações e de outros grupos»⁵⁴. Um conflito mundial é um risco possível. Esta situação paradoxal da condição humana é sintetizada pelo próprio Concílio:

«Enquanto o mundo está sentindo tão ao vivo a sua unidade e a dependência recíproca dos indivíduos numa solidariedade necessária, está todavia gravemente dividido por forças contrárias que lutam entre si: com efeito, perduram ainda graves contrastes políticos, sociais, económicos, raciais e ideológicos, e nem sequer falta o perigo de uma guerra capaz de destruir tudo»⁵⁵.

Perante este quadro de esperanças e temores, levantam-se interrogações ansiosas no coração dos homens, que vêm formuladas no texto conciliar:

«Que contributo pode dar o homem à sociedade e que pode esperar dela?»⁵⁶

⁵² GS 8; 7,1-2.

⁵³ GS 9,3; «A humanidade vai-se organizando hoje sempre mais numa unidade civil, económica e social» (GS, 44,5; cf. LG, 15).

⁵⁴ GS 8,4.

⁵⁵ GS 4,4.

⁵⁶ GS 10,1.

«Que é que parece dever-se recomendar para construir a sociedade actual?»⁵⁷.

Vai-se delineando a vocação à fraternidade universal, mas sente-se, como instância ética, a necessidade de homens novos, para uma nova humanidade, que realize essa vocação⁵⁸.

3. O homem e a sua vocação histórica

A existência do homem-no-mundo-com-os-outros tem uma dimensão histórica. O Concílio trata desta dimensão da existência humana particularmente dentro da temática do progresso da cultura e da acção do homem no mundo, ou seja, ao falar do homem no seu dinamismo criador e do esforço da humanidade para dominar, desenvolver e transformar o mundo e as suas condições de vida dentro dele⁵⁹.

A antropologia conciliar apresenta o homem não simplesmente em termos de natureza, mas também de cultura, deixando assim expressa a condição histórica da sua existência no mundo. O homem é ser essencialmente cultural: não é uma realidade acabada, completa, já perfeita e portanto estática. É antes projecto, vocação, tarefa para si mesmo. Como sujeito incarnado é chamado a realizar-se através da cultura, isto é, da acção pela qual se desenvolve a si mesmo e o mundo a que está vinculado⁶⁰. Assim se aponta já para a historicidade do homem, mais precisamente para a sua temporalidade, não enquanto fugacidade da existência ou dinâmica do provisório, mas como modo característico e próprio do existir e do fazer-se progressivo do homem no mundo.

Ao definir a cultura em sentido eminentemente antropológico, em função do homem, o Concílio realça o seu aspecto histórico e introduz-nos no âmbito da história. A cultura é vista não só no seu aspecto subjectivo enquanto aperfeiçoamento do sujeito-homem, mas também enquanto realidade objectiva, a própria obra cultural

⁵⁷ GS 11,2.

⁵⁸ GS 3,2; 30,2.

⁵⁹ Cap. III da primeira parte e cap. II da segunda parte da *Gaudium et Spes*.
60. GS 53,1; 35.

⁶⁰ GS 53,1; 35.

do homem, o conjunto de obras pelas quais transforma e humaniza o cosmos e a sociedade (o que em linguagem hegeliana chamaríamos «espírito objectivo»), que se objectivam e são transmitidas através das gerações⁶¹.

O trabalho cultural do homem existencializa-se e incarna nas coordenadas de tempo e espaço, e constitui um «património» dentro da pluralidade das gerações e comunidades. «Assim constitui-se também um meio definido e histórico, em que cada homem, de qualquer estirpe ou época, se insere e do qual recebe os valores para promover a civilização humana»⁶². Nestes termos, se exprime de modo claro a condição histórica do homem. A sua existência encontra-se inserida dentro do caminhar da humanidade no tempo. O homem encontra-se situado entre o passado, realizado e transmitido como património cultural, e o futuro como possibilidade e tarefa (*ad promovendum*). Não se constrói a partir do ponto zero, mas dum determinado nível cultural e num meio historicamente definido. A acção do homem e da humanidade no mundo está pois situada e condicionada por um passado, transmitido e recebido, e um futuro a construir. Um passado que é ponto de partida para um futuro novo. Por consequência, o homem, no seu momento actual, não se compreende sem a referência ao passado e ao futuro. Cabe-lhe assumir a história como uma tarefa, como missão e empenho (*ad humanum civilemque cultum promovendum*).

A visão da história contida, ora explícita ora implicitamente, nas afirmações do Concílio é dinâmica. A história não é vista simplesmente em sentido retrospectivo, segundo uma concepção positivista, como conhecimento e expressão do passado, mas é antes encarada mais como acontecimento, como a marcha (*iter*), o caminhar da

⁶¹ «Com a palavra *cultura* indica-se em sentido geral, tudo aquilo com que o homem aperfeiçoa e desenvolve os seus variados dotes do espírito e do corpo; procura submeter ao seu próprio poder o próprio orbe terrestre pelo conhecimento e trabalho; torna mais humana a vida social, tanto na família como na sociedade civil, pelo progresso dos costumes e das instituições; finalmente, exprime, comunica e conserva nas suas obras, através dos tempos, as grandes experiências espirituais e as grandes aspirações, para que sirvam para o progresso de muitos e inclusive de todo o género humano» (GS, 53,2). «Experiências espirituais e grandes aspirações» devem tomar-se no sentido lato, não só referente à ciência, mas também à filosofia, estética, moral, religião, etc.: cf. A. Dondyene, *L'essor de la culture*, in: *L'Église dans le monde de ce temps II*, p. 463.

⁶² GS 53,3.

humanidade através dos tempos no seu empenho pela transformação e humanização do mundo. É vista como acontecimento social, comunitário — a vida da humanidade em marcha — cujo motor ou factor impulsor é o poder criador e o trabalho do homem⁶³. Esta visão dinâmica da história leva a uma valorização nova do trabalho, da actividade do homem como factor-motor da mesma história; o trabalho é entendido aqui na sua accepção mais ampla e plena, como «a actividade humana individual e colectiva, isto é, aquele esforço gigantesco pelo qual os homens, ao longo dos séculos, procuram melhorar as próprias condições de vida»⁶⁴ — o esforço da humanidade por dominar, transformar e desenvolver o mundo, pondo-o ao serviço do homem⁶⁵.

Pela sua actividade no mundo, o homem insere-o na sua história, faz entrar toda a realidade no seu projecto histórico. O mundo já não é apenas o conjunto das coisas materiais contradistintas do homem ou a sua configuração cósmica, mas é «o teatro da história do género humano marcado pelo seu esforço, pelos seus fracassos e pelas suas vitórias»⁶⁶. Mas não é teatro como «lugar neutro» ou cenário, onde se desenrola a história da humanidade e à qual assistiria passivamente, — como à primeira vista poderia sugerir a palavra teatro⁶⁷. É antes aquele mundo que é construído e transformado pelo homem, o mundo em devir que o mesmo homem associa e faz participante da sua história, o mundo marcado pela acção do homem e implicado na sua actividade. É parte da sua história.

A história da humanidade encontra o seu sentido a partir da

⁶³ GS 33; 15,1; 44,1; 55. É interessante notar como no n.º 44,1 da *Gaudium et Spes*, ao falar do contributo que a Igreja recebe da história e evolução da humanidade, a palavra «evolução» foi propositadamente acrescentada para reforçar «história»: «Inseritur 'evolutione' quia verbum 'historia' non sufficit» (*Textus recognitus et relationes I*, p. 472).

⁶⁴ GS 34,1. A palavra *navitas*, tomada do latim clássico, segundo o uso do texto conciliar (GS 34; 35; 37; 39), designa a actividade humana no mundo, o trabalho humano, mas com a conotação de esforço, empenho no desenvolvimento e progresso do homem e do mundo: cf. L. Armendariz, *o. c.*, p. 113; E. Schillebeeckx, *La mission de l'Église*, Bruxelles 1969, p. 59.

⁶⁵ GS 33; 34; 35; 37; 39.

⁶⁶ GS 2.

⁶⁷ A palavra 'theatrum' foi propositadamente escolhida, para indicar a ligação do mundo ao homem como «actor» e enquanto comporta os aspectos de comédia, caricatura, ilusão que o mundo oferece: cf. Ch. Moeller, *Kommentar zum Vorwort der Pastoralverfassung über die Kirche in der Welt von heute*, in: *LThK Vat. II/III*, p. 288.

actividade do homem no mundo. Atravessa-a um esforço de progresso em ordem a tornar o mundo mais humano. O progresso refere-se aqui não só à ordem cósmica, enquanto significa o progresso técnico pelo qual se transforma o mundo material, mas relaciona-se também com a ordem interpessoal, criando relações mais humanas entre as pessoas e grupos, uma maior justiça e mais ampla fraternidade, uma sociedade mais humana. Este esforço da humanidade por um mundo melhor assume contudo o carácter de tensão dramática, enquanto é caracterizado pelo entrelaçar-se (entremear-se) e suceder-se dos sucessos e fracassos do homem, que marcam a história⁶⁸.

* * *

No texto conciliar está presente também a nova consciência histórica do homem contemporâneo e a sua nova relação com a história⁶⁹, na base da qual estão sobretudo o progresso crescente da ciência e da técnica e o movimento de unificação do mundo, a que já nos referimos. Aquele possibilita ao homem um maior domínio do mundo, de modo a experimentá-lo na sua factibilidade e calculabilidade⁷⁰; este, faz com que o homem sinta hoje mais vivamente, pela primeira vez, a visão de história universal unificada, porque a experimenta nas suas causas e consequências. Uma história única, unificada num só destino e não mais dividida em histórias dispersas, uma história comum na vitória e no fracasso, na esperança e no risco, no empenho por um mundo melhor, mais humano, que depende de todos⁷¹. Esta sincronização das diversas histórias numa só, provém, sem dúvida, do processo de socialização, da interdependência criada pela acção do homem no mundo. Isto significa que os homens vão tomando cada vez mais consciência de que são «autores e artífices da sua cultura», o mesmo é dizer, do seu destino, da sua história. O homem actual, em oposição com o antigo e medieval, já não se sente tanto prisioneiro da natureza, nem objecto da história que aceita resignada e passivamente, mas antes tem consciência de ser construtor da história, seu autor e actor responsável. Sente-a como dimensão da sua realidade concreta. Ao aumento de poder sobre o

⁶⁸ GS 35,2; cf. M. Flick, *L'attività umana nell'universo*, in: *La Chiesa nel mondo contemporaneo* (dir. A. Favale), Torino-Leumann 1968, p. 604.

⁶⁹ GS 4,5; 54; 55.

⁷⁰ GS 33,1; cf. E. Schillebeeckx, *o. c.*, p. 51.

⁷¹ GS 5,3; 9,2; 55; 77,1.

mundo, à tarefa de o humanizar, à unificação do destino da humanidade, corresponde naturalmente um maior sentido de autonomia do homem e de (co)responsabilidade individual e colectiva perante os homens e perante a história. Este sentido crescente de responsabilidade histórica reveste tal importância e significado para a maturidade espiritual e moral da humanidade, que o Concílio o aponta como característica que define o novo humanismo: «Somos testemunhas do nascer de um novo humanismo, em que o homem se define, antes de mais, pela sua responsabilidade para com os seus irmãos e *para com a história*»⁷². A consciência da dimensão e da responsabilidade histórica penetra, caracteriza e define o *ethos*, a sensibilidade e a mundividência do homem de hoje. O humanismo histórico compreende o homem enquanto empenhado na construção da sua existência no mundo com os outros, enquanto *homo faber*.

Justamente, o Concílio fala de uma «nova idade da história humana» — verdadeira viragem histórica — caracterizada por uma profunda transformação socio-cultural, às dimensões do mundo, que abre possibilidades, caminhos e horizontes novos ao progresso da humanidade⁷³.

A ciência e a técnica depuseram nas mãos do homem o poder de construir o próprio mundo e mesmo de estender o seu domínio sobre o tempo, proporcionando-lhe uma maior capacidade de retrospectão, de prospectiva e de planificação. O homem de hoje já não está perante a história em atitude passiva, mas constrói-a e, de certo modo, procura dirigi-la. O acento e a atenção recaem sobre o papel activo do homem. Ele procura prever, planificar, dominar o futuro; vive voltado para o futuro. Resulta assim que o curso da história sofre uma aceleração no seu ritmo, a ponto de dificilmente ser controlável pelo indivíduo⁷⁴. O homem de hoje passa de uma visão estática a uma visão evolutiva e dinâmica da história, que caracteriza a cultura e o humanismo hodiernos, olha para as coisas no seu aspecto de mutabilidade e evolução⁷⁵. As certezas, os valores e instituições tradicionais são contestados pela impaciência das novas gerações, à procura dum modo de viver com os outros e consigo, de novos critérios e valores, dum mundo novo e mais perfeito⁷⁶.

Este novo caminho, que a humanidade empreendeu, é marcado por um esforço imenso em ordem ao seu progresso. À medida que cresce o domínio do homem sobre o mundo, cresce cada vez mais a aspiração a uma nova ordem sócio-política e económica mais humana, ao serviço de todos e cada um dos homens e da sua dignidade. Pela primeira vez na história, todos os povos desejam participar nos benefícios da cultura e, pela primeira vez, essa esperança se tornou possível. Os países subdesenvolvidos aspiram a uma participação total no progresso da civilização moderna e reivindicam justiça e igualdade na distribuição dos bens⁷⁷.

«Sob todas estas exigências está latente uma aspiração mais profunda e universal: as pessoas e os grupos sociais estão sedentos de uma vida plena e livre, digna do homem pondo ao seu serviço tudo quanto o mundo moderno lhes pode oferecer tão abundantemente. Além disso, as nações esforçam-se cada vez mais por formar (*assequantur*) uma comunidade universal»⁷⁸.

Todavia, a história da humanidade, não obstante todos os sucessos e realizações já conquistados, não segue numa direcção rectilínea ascensional e harmónica como nem sempre caminha no sentido de libertação e da humanização do homem e do mundo. O progresso representa simultaneamente uma promessa e uma ameaça: o homem pode tornar-se vítima das próprias conquistas. Nem todo o progresso se resolve em libertação. Por vezes, acumula novos condicionamentos opressivos. O Concílio classifica esta fase de transformação da história como «crise de crescimento» que comporta uma série de antinomias, paradoxos, desequilíbrios e interrogações⁷⁹.

O homem por um lado, nutre grandes esperanças ao assumir nas suas mãos o progresso cultural e ao tornar-se seu artífice; ao mesmo tempo, porém, não deixa de se sentir angustiado perante as múltiplas antinomias e interrogações que surgem a exigir uma solução: o ter de conciliar a intensificação do intercâmbio cultural entre os povos e grupos com o respeito pela idiosincrasia regional; a compaginação da nova cultura moderna, nascida do progresso técnico-científico, com o humanismo clássico das diversas tradições; a

⁷² GS 55; cf. 34,3. O sublinhado é nosso.

⁷³ GS 4,2; 54; 73,1.

⁷⁴ GS 33; 5,2-3.

⁷⁵ GS 5,3; 4,2; 54.

⁷⁶ GS 7; 4,4.

⁷⁷ GS 9,1-2; 63,5.

⁷⁸ GS 9,3.

⁷⁹ GS 36.

harmonização entre a especialização das ciências e uma visão de síntese sobre o homem, entre a especialização crescente dos peritos e a difusão ou democratização da cultura, entre a autonomia da cultura e um humanismo de dimensão transcendente ⁸⁰.

O nosso século conhece um surto de prosperidade técnica e económica, de emancipação social e política — sinais da esperança de afastar da face da terra o espectro da miséria, da opressão e da fome; e todavia a maior parte da humanidade continua ainda a ser marcada pela vergonha destas situações desumanas. Os contrastes e disparidades económico-sociais entre os homens e os povos revelam-se de modo evidente e muitas vezes agravam-se mais do que se atenuam, constituindo-se em fonte de tensão e inquietação: «Enquanto multidões imensas carecem do estritamente necessário, alguns mesmo nas regiões menos desenvolvidas, vivem na opulência ou dissipam os bens. O luxo e a miséria coexistem. Enquanto poucos dispõem do maior poder de decisão, muitos carecem quase completamente de toda a possibilidade de agir com iniciativa e responsabilidades próprias, encontrando-se muitas vezes em condições de vida e trabalho indignas da pessoa humana» ⁸¹.

As aspirações e ideais de paz vão acompanhados paradoxalmente pela corrida aos armamentos, considerada como único meio para a conseguir. A humanidade sente o seu destino inseguro; vive sob o risco, a ameaça e a ansiedade ⁸². O mundo não se torna um espaço de verdadeira fraternidade, quando o progresso não está ao serviço do homem ⁸³. «Procura-se uma ordem temporal mais perfeita, mas sem que o progresso espiritual avance de igual modo» ⁸⁴.

Este mundo, fabricado pelas mãos dos homens, aparece assim na sua ambivalência, com a grandeza e dramaticidade das tensões da sua história.

«O mundo actual apresenta-se ao mesmo tempo poderoso e débil, capaz de realizar o melhor e o pior, enquanto se lhe abre o caminho à liberdade ou à escravidão, ao progresso ou

⁸⁰ GS 56. Cf. C. Aizcorbe, *La cultura en la Constitución «Gaudium et Spes»*, in: *Comentarios a la Constitución Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo* (dir. A. Oria), Madrid 1968, p. 457.

⁸¹ GS 63,3; cf. 63,2; 90,3.

⁸² GS 80,5; 81,1-2.

⁸³ GS 37,1.

⁸⁴ GS 4,4.

ao retrocesso, à fraternidade ou ao ódio. Além disso, o homem toma consciência de que pertence a ele mesmo dirigir rectamente as forças que ele próprio desancadeou e que o podem servir ou oprimir. Por isso interroga-se a si mesmo» ⁸⁵.

No meio destas tensões, entre o optimismo e o pessimismo, entre a esperança e o temor, a promessa e a ameaça, o homem encontra-se consigo mesmo, interroga-se, sente-se perplexo: experimenta séria dificuldade em acompanhar o ritmo da história, em captar o seu fio condutor, em discernir os valores.

«Afectados por condições tão complexas, muitos dos nossos contemporâneos sentem-se impedidos de distinguir verdadeiramente os valores perenes e de, ao mesmo tempo, harmonizá-los adequadamente com os recém-descobertos; daí resulta que, agitados entre a esperança e a angústia, sentem-se oprimidos pela inquietação, ao interrogar-se sobre a marcha actual dos acontecimentos. Tal marcha dos acontecimentos desafia os homens, e mais ainda, obriga-os a dar uma resposta» ⁸⁶.

No seu esforço de transformar o mundo e através das tensões da história, o homem faz experiência da sua grandeza e do seu limite, e formula uma série de interrogações sobre o destino do que ele realiza e sofre, sobre o sentido desta aventura gigantesca de que é protagonista:

«Frente a este esforço imenso que pervade já todo o género humano, surgem entre os homens muitas interrogações: Qual o sentido e valor desta actividade humana? Como se devem usar estas realidades? a que tendem os esforços individuais e colectivos?» ⁸⁷.

4. O homem na sua singularidade da sua vocação pessoal.

O homem não se dissolve porém num conjunto de relações (o homem *genérico* de Marx), nem é totalmente absorvido pelo cosmos, pela sociedade e pela história. Possui uma dimensão pessoal como

⁸⁵ GS 9,4.

⁸⁶ GS 4,5.

⁸⁷ GS 33,2.

unidade-totalidade de sujeito incarnado, na singularidade da sua vocação, que transcende o universo, a sociedade e a história.

O Concílio apresenta a estrutura fundamental do homem dentro de uma visão global e unitária, na sua totalidade e unidade de corpo e alma. Não se refere a dois elementos de um composto, mas a duas dimensões de um só sujeito: pensa no homem como unidade integral e totalidade individual, no homem como «unidade e totalidade corpóreo-espiritual». Ao exprimir-se assim, servindo-se embora da linguagem tradicional, quis evitar propositadamente a antropologia dualista. Portanto, o homem é corpo e alma inseparavelmente: alma incarnada e corpo animado, ser corpóreo-espiritual. Recorrendo depois a categorias da antropologia moderna, o Concílio fala já de «condição corporal», de «interioridade», de «coração» do homem⁸⁸. Pela sua condição corporal, o homem é imanente ao mundo, faz parte dele, é, como já vimos, sua síntese e plenitude. Sente-se vinculado ao mundo exterior, com a consciência de que é sua parte integrante. Todavia não é só corpo. Dimensão corporal não significa puro nivelamento do homem ao plano das coisas.

Ele transcende o próprio mundo. O Concílio apela para a experiência do homem no mundo e frente a ele, para realçar esta transcendência. O homem goza de «alteridade» própria e singular frente ao mundo e não se dilui nem reduz a um elemento anónimo da natureza ou da evolução histórica. Não é uma coisa entre as outras no meio do cosmos; é um sujeito que as supera, colocando-se num plano diverso e superior. A partir da sua experiência descobre-se superior ao universo, descobre e reconhece uma outra dimensão de si mesmo. Por isso o Concílio afirma: «O homem não se engana quando se reconhece superior às coisas corporais e não se considera uma parcela da natureza ou um elemento anónimo da cidade humana»⁸⁹. A razão desta transcendência do homem em relação ao mundo é claramente apontada: «Pela sua interioridade transcende o universo». Interioridade significa aqui autoconsciência, presença do homem a si mesmo: «o homem torna a esta interioridade profunda, quando entra no seu coração (*convertitur ad cor*)». A pessoa humana volta-

⁸⁸ Cf. *Textus recognitus et relationes I, Relatio ad n.º 14*, p. 443; J. Mouroux, *Situation et signification du chapitre I...*, in: *L'Église dans le monde de ce temps II*, p. 239.

⁸⁹ GS 14,2. É interessante notar que o Concílio diz «coisas corporais» e não simplesmente «materiais», querendo assim referir-se, dentro do contexto, à dimensão de corporeidade do homem, à sua relação ao mundo e portanto às coisas enquanto relacionadas ao homem.

se, debruça-se sobre si mesma, entra no núcleo profundo do seu ser. O Concílio emprega a palavra «coração» no sentido bíblico, para falar da pessoa. Na linguagem bíblica, este termo significa o centro da vida psíquica e espiritual do homem, donde parte toda a sua actividade dinâmica: centro dos pensamentos, intenções e afectos — princípio pessoal e unificador do homem⁹⁰. Isto quer dizer que o homem é um *sujeito pessoal*, enquanto distinto dos outros seres materiais, consciente e senhor de si mesmo, sujeito de consciência e de opções.

Da presença e experiência do homem no mundo, o Concílio chega ao «eu» do homem, à pessoa enquanto sujeito presente a si mesmo. Frente ao mundo, o homem experimenta a sua subjectividade. Esta presença do sujeito a si mesmo é o que o caracteriza e distingue como espírito. Por isso, o Concílio avança na sua reflexão. A experiência da autoconsciência leva o homem a reconhecer em si uma alma espiritual e imortal. Não se trata de uma ilusão ou projecção condicionada por circunstâncias físicas ou sociais, mas é resultado da experiência profunda que o homem faz da sua presença a si mesmo no confronto com o mundo⁹¹.

O homem que transcende o mundo sente-se chamado também a transcender-se a si mesmo. A pessoa humana é um ser cultural, vocacionado a desenvolver-se e a aperfeiçoar os seus dotes e capacidades, a exteriorizar-se e superar-se na sua acção. Sai de si mesma (*extra se*) e vai para além de quanto é e possui (*supra se*)⁹². É ser aberto, é

⁹⁰ Cf. *Relatio generalis*, in: *Relationes circa Schema Constitutionis Pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis, Relatio Generalis*, AS, IV/I, p. 557. No n.º 13 da *Gaudium et Spes*, por exemplo, diz-se que o pecado provém do coração do homem. Nos números onde aparece (1; 3,1; 10,1; 13,1; 14,2; 18,1; 21,7; 22,5) tem a nuance predominante de centro a que é referida a actividade psíquica, intelectual e religiosa do homem. O referir o comportamento do homem ao coração põe em realce também o carácter unitário do homem. Cf. J. De Fraine-A. Vanhoye, *Coeur*, in: VTB (dir. X. Léon-Dufour), Paris 1970, pp. 176-179.

⁹¹ GS 14,2. A expressão «alma espiritual e imortal» foi introduzida a pedido de um padre que lhe parecia que a antropologia da *Gaudium et Spes* se desviava do ensino tradicional. Deve-se contudo interpretar dentro do contexto e da intenção de excluir todo o dualismo. É princípio de vida espiritual, mas não por oposição a corporal. É como que o resumo do que fora dito antes sobre o homem: cf. *Textus recognitus et relationes I, Relatio ad. 14*, p. 29; G. Baum, *Der Mensch in seiner Welt*, in: *Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche* (Hrsg. J. C. Hampe), München 1967, p. 76.

⁹² GS 53; 35.

projecto, é abertura fundamental. Isto significa auto-superamento, autotranscendência.

O Concílio desenvolve os aspectos fundamentais do homem, em que se concretiza e revela a transcendência da sua interioridade, o seu carácter de pessoa, a sua espiritualidade enquanto inteligência, consciência moral e liberdade.

A inteligência dá ao homem a capacidade de conhecer a verdade dos fenómenos e dos seres. Tal conhecimento funda a sua transcendência e superioridade em relação ao universo: «O homem tem razão em considerar-se superior ao universo, por motivo da sua inteligência»⁹³. O conhecimento humano é apresentado na sua pluridimensionalidade. Primeiramente, pelo conhecimento científico, o homem conhece o mundo enquanto realidade material e experimental e submete-o através da técnica. Todavia o conhecimento humano não se limita ao mundo dos fenómenos sensíveis e controláveis. É meta-físico, trans-fenomenal, como a própria realidade. Procura «uma verdade mais profunda», a inteligibilidade do real, procura penetrar «as razões íntimas das coisas» — o porquê e o sentido dos seres⁹⁴.

Nem o conhecimento experimental nem o meta-físico esgotam a dimensão intelectual da pessoa humana. Esta não se limita a descobrir e constatar o fáctico, nem se atém e retém só no especulativo. A inteligência humana atinge a sua perfeição no conhecimento sapiencial. É uma exigência da natureza intelectual do homem a fim de que o conhecimento seja plenamente humano. Pela sabedoria, o homem é levado a amar e procurar a verdade e o bem, abre-se à dimensão do invisível, integra todos os conhecimentos e todas as descobertas numa dimensão mais plenamente humana, pondo-os ao seu serviço. A sabedoria humaniza a ciência, o progresso, a cultura do homem. Olha à totalidade do homem (ao homem na sua totalidade), abre-o à admiração e à contemplação. É este conhecimento sapiencial que faz o Concílio afirmar que «o homem vale mais por aquilo que é do que pelo que possui» e que o progresso técnico, de per si só, não se identifica com o progresso humano. A sabedoria confere à inteligência toda a sua dignidade pessoal,

⁹³ GS 15,1.

⁹⁴ GS 57,5.

orientando o homem para dispor humanamente do seu conhecimento, dando-lhe o sentido e tacto do humano integral⁹⁵.

A pessoa humana tem ademais uma dimensão ética, sente-se chamado a referir e orientar a sua existência e acção ao valor da lei moral que se impõe à sua consciência.

No mais profundo de si mesmo, o homem faz experiência da descoberta dessa voz que ressoa nele e o chama a construir a sua vida na procura do bem e na recusa do mal. Voz que encontra eco nas decisões concretas sob a forma do «faz isto e evita aquilo». Na consciência e através dela, descobre o homem a sua vocação ao bem. E na conformidade a esta voz está a sua dignidade, mesmo quando erra, de tal modo que a consciência se torna a última instância segundo a qual deverá ser julgado. É o núcleo secretíssimo, íntimo e sagrado, que vinculando eticamente o homem, deve gozar de inviolabilidade; o homem não deve agir contra a consciência, nem deve ser impedido de agir segundo ela. É plataforma comum de todos os homens, que os deve unir na procura da verdade e na solução dos problemas morais, individuais ou comunitários⁹⁶.

A dignidade da consciência humana exige, por conseguinte, a liberdade para que o homem possa agir como pessoa humana, de modo a poder assumir a responsabilidade da sua existência, responder perante a sua consciência. Por isso, a *Gaudium et Spes* começa o número relativo à liberdade, dizendo: «só livremente, o homem se pode converter ao bem»⁹⁷. A liberdade é enquadrada, pois, dentro da vocação do homem ao bem, vocação que ele deve assumir e realizar pessoalmente. Não é entendida como permissão de fazer o que quer que seja, sem qualquer entrave; mas antes, como «escolha consciente e livre», ou seja, possibilidade de o homem agir sabendo o que faz e porque o faz, sem ser coagido, interna ou externamente, mas a partir de uma convicção pessoal. O Concílio limita-se assim a considerar a liberdade sob o ponto de vista psicológico, apresentando-a contudo numa perspectiva dinâmica. Não é algo já conquistado, mas é em processo de realização, um esforço de libertação da escravidão das paixões e um empenho de invenção ou criação dos meios para «atingir o seu fim numa escolha livre de bem»⁹⁸. Trata-se

⁹⁵ GS 15; 35,1; cf. A. Bolado, *La fe cristiana y la imagen del hombre*, in: *Estudios sobre la Constitución «Gaudium et Spes»*, Bilbao 1967, p. 41.

⁹⁶ GS 16; DH, 2; 3.

⁹⁷ GS 17.

⁹⁸ *Ib.*

pois de uma liberdade simultaneamente libertadora e a ser libertada, duma liberdade criadora e inventiva, que permite ao homem tomar decisões livres e permanecer fiel à voz da consciência, conferir sentido à própria vida e assumi-la pessoalmente.

* * *

O Concílio, porém, não se limita a tratar da estrutura fundamental da pessoa humana, em que se radica a sua dignidade. Volta-se também para a condição da pessoa no mundo de hoje. Nos nossos dias vai-se descobrindo cada vez mais a sua grandeza e tomando uma maior consciência da sua dignidade e dos seus direitos universais e invioláveis ⁹⁹.

A inteligência humana e o seu poder criador têm encontrado um êxito notável, sobretudo no campo das ciências positivas e da técnica, na descoberta e domínio do mundo, e, de certo modo, no domínio do tempo. O progresso das ciências biológicas, psicológicas, sociais e antropológicas e o intercâmbio e diálogo cultural tornam possível um melhor conhecimento do homem e da sua actividade ¹⁰⁰. É o homem ainda com a sua inteligência e esforço criador que está na origem das grandes transformações do mundo actual ¹⁰¹. Todavia, este progresso do saber científico-técnico não é acompanhado, ao mesmo nível, do progresso do conhecimento sapiencial que o humaniza. Presentemente rareiam homens com o sentido e tacto humano integral, que ponham e usem o saber ao serviço do homem todo e de todos os homens. Porque falta este sentido, o progresso científico-técnico converte-se por vezes em ameaça, de tal modo que o futuro do homem e do mundo se torna inseguro ¹⁰².

Mais ainda, o homem de hoje como que se encontra disperso no meio dos mais diversos conhecimentos, o que faz diminuir a sua capacidade de síntese e universalidade do saber. Vai-se desvanecendo sempre mais a imagem do «homem universal», isto é, «a ideia da pessoa humana como uma totalidade em que sobressaem os valores

⁹⁹ GS 41,1; 26,2; 73,2.

¹⁰⁰ GS 15,1; 4,3; 5,1-2; 54; 44,2.

¹⁰¹ GS 4,2.

¹⁰² GS 15,3. «Une véritable culture humaine requiert non seulement la science et le savoir-faire, mais encore la sagesse, qui pénètre le sens le plus profond des choses; sans la sagesse, la culture elle-même est menacée» (E. Schillebeeckx, *o. c.*, p. 54).

da inteligência, vontade, consciência moral e fraternidade» ¹⁰³. As faculdades de admiração e contemplação que integram a sabedoria sentem-se comprometidas, neste momento, pela dispersão das ciências especializadas. O Concílio apresenta em síntese o paradoxo desta condição do homem:

«Enquanto o homem estende tão amplamente o seu poder, todavia nem sempre consegue pô-lo ao seu serviço. Ao esforçar-se por penetrar mais profundamente no mais íntimo do seu espírito, muitas vezes aparece mais incerto de si mesmo. Ao descobrir cada dia mais claramente as leis da vida social, hesita sobre a direcção a imprimir-lhe» ¹⁰⁴.

Actualmente tem-se uma consciência maior da dignidade da pessoa humana e reivindicam-se cada vez mais o respeito pela própria consciência e liberdade. Por toda a parte se procura proclamar, promover e tutelar os direitos do homem e as diversas liberdades políticas, civis e religiosas, de modo a que todos os homens possam conduzir a sua existência como pessoas livres e autónomas, com responsabilidade pessoal ¹⁰⁵. O homem de hoje aspira à liberdade, procura-a apaixonadamente e, ao mesmo tempo, sente-a frágil, como liberdade ameaçada por toda uma série de pressões que a põem em perigo ¹⁰⁶. Liberdade e responsabilidade exigem, com efeito, condições de vida para poderem tornar-se adultas; por isso, quando o homem vive em condições de extrema indigência, a liberdade debilita-se ¹⁰⁷. O próprio trabalho que por natureza é ordenado ao desenvolvimento da personalidade, transforma-se tantas vezes em instrumento de despersonalização: há homens que vivem em dependência pessoal, sem possibilidade de agir por iniciativa própria, precisamente por falta de condições humanas de trabalho ¹⁰⁸. A liberdade é ainda hoje oprimida por regimes totalitários, os direitos humanos não são

¹⁰³ GS 61,1: «Attamen unicuique homini remanet officium retinendi rationem totius personae humanae...». *Ratio* significa simultaneamente conceito e valor. Cf. A. Dondeyne, *a. c.*, pp. 478-479.

¹⁰⁴ GS 4,3.

¹⁰⁵ GS 26,2; 41,1.3; 73,1-2; DH 1; 2; 3.

¹⁰⁶ GS 17; DH 8,1.

¹⁰⁷ GS 31,1-2.

¹⁰⁸ GS 67,3; 71,6.

respeitados por toda a parte, continuam a cometer-se violações contra a vida humana ¹⁰⁹.

«Nunca os homens tiveram como hoje um sentido tão vivo de liberdade, mas ao mesmo tempo surgem novas formas de escravidão social e psíquica» ¹¹⁰.

Mas a pessoa humana descobre-se ainda mais profundamente, na sua grandeza e dramaticidade, enquanto centro e fim da vida social, cultural, económica e política ¹¹¹. O Concílio refere-lhe, como à sua origem, as grandes transformações do mundo, no que têm de grande e de trágico, no que suscitam de maravilha e de temor ¹¹². Mas ao homem são também endossados os desequilíbrios e as contradições do mundo, enquanto nele têm origem e nele se repercutem ¹¹³. O Concílio põe ainda em relevo os desequilíbrios que se geraram na personalidade do homem actual, por causa da transformação rápida e desordenada do mundo.

«Na própria pessoa nota-se mais frequentemente o desequilíbrio entre a inteligência prática moderna e o modo de pensar teórico, que não consegue dominar, nem ordenar em síntese o conjunto dos seus conhecimentos. Analogamente gera-se um desequilíbrio entre a preocupação da eficiência prática e as exigências da consciência moral, e muitas vezes entre as condições colectivas da vida e as exigências do pensamento pessoal e da própria contemplação. Finalmente, surge o desequilíbrio entre a especialização da actividade humana e uma visão universal da realidade» ¹¹⁴.

Mas todos estes desequilíbrios de que o homem sofre e as contradições e antinomias do mundo estão referidos a um outro desequilíbrio mais fundamental, que divide o homem no mais profundo do seu ser. Ele experimenta uma divisão trágica dentro de si mesmo, entre o que é e o que desejaria ser, entre a sua realização concreta e limitada e o horizonte ilimitado das suas aspirações e possibilidades.

¹⁰⁹ GS 73,4; 29,2; 27,3.

¹¹² GS 4,2; 54.

¹¹³ GS 4,3; 8, 10; 56.

¹¹⁴ GS 8,2.

Experimenta ainda, por vezes, uma contradição na própria acção, entre o que faz e o que desejaria fazer.

«Enquanto por um lado, como criatura, se experimenta limitado de muitos modos, por outro sente-se ilimitado nos seus desejos e chamado a uma vida superior. Atraído por muitas solicitações, é obrigado constantemente a escolher entre elas e a renunciar a algumas. Mais ainda, débil e pecador, não raramente faz o que não quer e não faz o que desejaria» ¹¹⁵.

O homem sofre a divisão em si mesmo, a fronteira entre o bem e o mal passa através do seu coração. Por isso, a sua vida reveste o carácter de uma luta dramática entre o bem e o mal, entre as suas aspirações e limitações. Estes contrastes tornam problemática e débil a sua unidade interior, que só conseguirá à custa de grandes esforços ¹¹⁶.

Descobre-se como ser dividido, insatisfeito, mas aspirando ao mesmo tempo à plenitude. Face à experiência da divisão, sente um veemente desejo de integração (unidade) pessoal; frente à experiência de limite à condição presente aspira à transcendência.

Perante a grandeza da sua dignidade e o drama da sua fragilidade, o homem torna-se interrogação para si mesmo e interroga-se hoje com maior acuidade sobre a sua identidade: «Que é o homem?» ¹¹⁷

5. A morte como problema hermenêutico existencial.

A interrogação do homem sobre si e a sua condição no mundo é submetida a um caso-teste: a morte.

O Concílio enumera a morte entre aquelas situações-limite que o homem vive mais intensamente — em linguagem conciliar, entre «os acontecimentos mais importantes da vida» — e em que se confronta com os enigmas da vida e da morte, da culpa e da dor, ou seja, consigo mesmo, enquanto «problema não resolvido», com a interrogação fundamental sobre a sua existência-no-mundo — o problema da significação e do sentido da existência ¹¹⁸. Aquele desejo

¹¹⁵ GS 10,1.

¹¹⁶ GS 10,1; 13,2; 37,2.

¹¹⁷ GS 10,1.

¹¹⁸ GS 21,3-4; 41,1; cf. A Bolado, *a. c.*, p. 44.

que sempre anima o de chegar à aucompreensão profunda de si mesmo, de saber o significado da sua vida, do seu empenho no mundo e da sua morte, é vivido com maior acuidade nestes momentos, nestas situações-fronteira. É nesta perspectiva antropológico-existencial que o Concílio começa por apresentar o problema da morte: a morte como problema existencial, como princípio hermenêutico da existência concreta e histórica do homem no mundo. A morte reveste a forma mais clara e aguda de situação e experiência-limite, enquanto nela emerge o enigma da existência humana, em toda a acuidade e urgência, quer a nível de experiência vivida (*instinctu cordis*), quer de consciência reflexa (*recogitanti homini*): «Perante a morte, o enigma da condição humana atinge o seu auge (*maximum evadit*)»¹¹⁹.

O Concílio não apresenta uma definição da morte. Fala dela, descrevendo sobretudo a experiência humana¹²⁰. Na linha de uma antropologia unitária, a morte não é reduzida a um mero facto biológico. Não se trata apenas do fenómeno morte como algo extrínseco, como um momento exterior ao homem que vem ao seu encontro, de fora, no final da vida, como apêndice conclusivo. Trata-se antes de algo que investe, penetra a existência do homem em todas as suas dimensões (*conditionis humanae*): a morte aparece como dimensão da existência humana, como factor decisivo da sua autocompreensão, isto é, da sua condição ou do seu carácter mortal¹²¹.

Segundo a antropologia conciliar, a presença da morte na existência manifesta-se no fenómeno do sofrimento, no processo da dissolução do corpo, enquanto expressão da dimensão intramundana do homem, e no temor perante a ameaça do aniquilamento da pessoa humana. A morte é vista na sua globalidade e no seu aspecto dinâmico-existencial. Surge sobretudo como força destrutora e desagregadora que exerce violência e rotura na existência do homem, inconciliável com as aspirações do seu coração. O Concílio ultrapassa assim a visão clássica da morte como pura separação da alma e do corpo,

¹¹⁹ GS 18,1.

¹²⁰ Cf. J. Alfaro, *Hacia una teología del progreso humano*, p. 47.

¹²¹ Cf. J. Ratzinger, *Kommentar zum I. Kapitel des ersten Teils der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute*, in: *LThK Vat. II/III*, p. 333. Em linguagem técnica poderíamos classificá-la como um «existencial humano fundamental», enquanto dimensão constitutiva do homem, inserida na sua estrutura ontológico-existencial.

referindo-a ao homem como totalidade e unidade. Não é só o corpo, mas o homem todo que sofre a morte¹²².

Perante a morte, o homem faz uma experiência de carácter dramático e paradoxal, que o Concílio descreve em traços sóbrios:

«É em face da morte que o enigma da condição humana atinge o ponto culminante. O homem é torturado não só pela dor e dissolução progressiva do corpo, mas também, e ainda mais, pelo temor de um aniquilamento definitivo. Julga porém rectamente, segundo o instinto do seu coração, ao detestar e recusar a ruína total e o desaparecimento definitivo da sua pessoa. O germe da eternidade que traz em si, é irredutível à matéria e insurge-se contra a morte»¹²³.

Por um lado, portanto, o homem sente o tormento, a angústia da dor e do temor; por outro, o horror e a repulsa (*abhorret et respuit*) perante a ameaça dum aniquilamento total e definitivo da sua pessoa. Sente-se como existência ameaçada e angustiada, e também revoltada e não resignada; ser que caminha para a morte, mas que leva no seu coração o desejo de uma vida ulterior, a aspiração a uma existência pessoal eterna. O sentimento de angústia e de revolta tem origem precisamente no «germe de eternidade» que está inserido na interioridade do homem, no núcleo profundo da sua pessoa e que é testemunhado pela sua autoconsciência, como expressão da sua dimensão espiritual. O «instinto do coração» de que brota a revolta instintiva perante a morte não é pois um instinto biológico de conservação, de aspiração a uma pura longevidade biológica, mas verdadeiro desejo de pervivência do «eu» frente à ameaça do nada, o qual desejo provém da consciência da pessoa como espírito irredutível à matéria ou, usando palavras do Concílio, «que reconhece em si uma alma espiritual e imortal»¹²⁴.

A experiência humana da morte não é apenas algo de exterior, mas processa-se ao nível mais profundo da consciência e é aqui que se agudiza e radicaliza ao máximo e ao vivo o enigma da condição humana com todos os seus paradoxos: o homem realiza a experiência da sua finitude e da sua transcendência, do desnível entre o limite

¹²² Cf. GS 3,1.

¹²³ GS 18,1.

¹²⁴ GS 14; 15; 18,1.

da sua condição e o infinito das suas aspirações e desejos, a experiência de criatura presa à condição terrestre e sujeita à dissolução e, por outro lado, chamada a uma vida superior¹²⁵.

O Concílio salienta ainda um outro aspecto desta experiência: a impotência e expropriação do homem diante da morte, não obstante todos os esforços da técnica. Pode adiá-la, mas não lhe pode fugir. Pode lutar contra ela, mas não suprimi-la.

«Todas as tentativas da técnica, ainda que muito úteis, não conseguem satisfazer a ansiedade do homem, pois a prolongação da longevidade biológica não pode satisfazer o desejo de vida ulterior, que está invencivelmente radicado (*inest*) no seu coração»¹²⁶.

Assim, continua o Concílio, «perante a morte toda a imaginação falha». O homem permanece, portanto, na insegurança e ansiedade sobre a sua sorte futura, sobre o após-morte. Sente a impotência de quem não pode dispor completamente de si mesmo, a questionabilidade e fragilidade radical do seu ser e dos seus projectos, e da significação da sua existência e do seu futuro:

«Qual é o sentido da dor, do mal e da morte, que, apesar de tanto progresso já feito, continuam ainda a subsistir?».

«Que se seguirá a esta vida terrestre?»¹²⁷.

6. A questão existencial do homem como problema religioso.

A existência do homem e a(s) sua(s) interrogação(ões) fundamental(ais) assumem, finalmente, uma dimensão religiosa.

O Concílio apresenta a dimensão religiosa enquanto relação a Deus, como constitutiva do homem. Não é algo marginal, mas emerge no próprio coração do homem e no centro da sua existência com os outros no mundo, enquanto se descobre a si mesmo e se interroga sobre as questões fundamentais da existência. O Concílio não argumenta com raciocínio filosófico, nem desenvolve em pormenor este

¹²⁵ GS 10,1.

¹²⁶ GS 18,1.

¹²⁷ GS 10; cf. 18,2.

tema. De preferência, apresenta-o e desenvolve-o em forma descritiva, a partir da realidade concreta do homem no mundo, mostrando a sua abertura transcendental e a insuficiência das suas próprias respostas às questões fundamentais¹²⁸.

Apelando para a dimensão espiritual do homem, testemunhada pela sua autoconsciência, ressalta já a sua transcendência em relação ao universo, à sociedade, à história e a si mesmo. Pela dinamismo da inteligência, o homem ultrapassa o nível do fenomenológico, quando procura a inteligibilidade do real, a «verdade mais profunda» sobre o(s) ser(es). À questão do ser e da sua inteligibilidade, o Concílio associa veladamente a questão de Deus, quando diz que a sabedoria conduz o homem, na procura da verdade e do bem, «através das coisas visíveis às invisíveis», isto é, condu-lo para o invisível. Embora não se fale aqui expressamente de Deus, parece contudo bem claro a alusão à questão do conhecimento de Deus do Vaticano I¹²⁹. Fica no entanto bem expressa a abertura transcendental do homem, a nível do conhecimento intelectual. Mas é no íntimo do coração, quando o homem entra dentro de si, que encontra a presença de Deus que o interpela no profundo do seu ser, e faz a opção sobre o seu destino¹³⁰. Nessa interioridade profunda descobre uma lei que se lhe impõe como valor absoluto de obrigação moral à qual deve obedecer e segundo a qual deve responder. É uma voz que ressoa no sujeito, sem que ele a dite a si mesmo, a qual no texto vem simplesmente identificada com «a voz de Deus que ressoa no íntimo do homem»¹³¹. Afirma-se assim, implicitamente que o homem estabelece uma relação fundamental com Deus, no íntimo do seu coração, sob a forma de valor moral absoluto, quando (des)obedece à voz do consciência. Tudo isto significa que o homem está marcado por uma abertura transcendental fundamental, e, mais ainda, que na sua interioridade profunda, na sua autoconsciência está já presente uma dimensão religiosa.

Até aqui, tratamos da dimensão religiosa do homem enquanto constitutiva da sua estrutura fundamental, isto é, a nível ontológico,

¹²⁸ O Concílio trata deste tema sobretudo em relação com o ateísmo e com as religiões não cristãs. Cf. Y Congar, *Le rôle de l'Église dans le monde de ce temps*, in: *L'Église dans le monde de ce temps II*, p. 322.

¹²⁹ GS 15,2; cf. J. Ratzinger, *a. c.*, p. 327.

¹³⁰ GS 14,2; cf. *Relationes circa Schema Constitutionis Pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis. Relatio generalis*, AS, IV/I, p. 557.

¹³¹ GS 16.

tal como aparece no texto conciliar. Mas este tema aparece aí desenvolvido também sob uma outra perspectiva, isto é, enquanto a dimensão religiosa caracteriza a condição do homem no mundo, ou seja, a nível existencial. O Concílio, a este propósito, fala da relação do homem a Deus como condição para a sua realização plena e total. Sublinha a dimensão de profundidade religiosa de que está carregada a experiência humana no mundo, em que Deus surge como Aquele que dá o sentido final e a significação última da existência humana, como realização plena das suas aspirações e como solução das suas aporias existenciais.

O contexto humano originário em que se situa o problema religioso é, segundo o Concílio, a própria questão existencial do homem: a procura do sentido e significação da vida humana, individual e colectiva, pessoal e político-social, da sua actividade e da sua morte¹³². A questão existencial transforma-se em procura religiosa. Ela está na base de toda a religiosidade do homem e de todas as religiões da humanidade.

No interior de si mesmo, na experiência da sua grandeza e do seu limite, o homem faz a experiência de si mesmo, de forma paradoxal, como ser aberto ao infinito e preso ao temporal, à procura de uma plenitude e incapaz de por si mesmo a atingir. Nesta forma paradoxal de ser e existir, no desequilíbrio e desnível entre as aspirações e a sua realização concreta, o homem «sente-se chamado a uma vida superior»¹³³. Fica já aqui delineada a tensão religiosa da existência do homem como um apelo. Esta tensão e abertura da existência para o religioso estão operantes no homem sob a forma de procura de felicidade, angústia existencial, aspiração a uma vida ulterior, procura do sentido e finalidade da vida, que se tornam uma série de questões fundamentais, para as quais o homem busca uma resposta. Mas é sobretudo nas situações-limite, de que falámos, que se agudizam as interrogações fundamentais do homem e o seu confronto com a dimensão religiosa¹³⁴. Estas interrogações transformam-se numa série de aporias existenciais — «enigmas profundos da condição humana», em termos conciliares —, pois que o homem por si só, não é capaz de lhe dar resposta plena, nem se satisfaz com

¹³² GS 41; NAe 1.

¹³³ GS 10.

¹³⁴ GS 21,3-4; 41,1; NAe 1.

a resposta do ponto de vista técnico-científico. Nesta incapacidade e insatisfação nasce a procura duma solução no religioso.

«Os homens esperam das diversas religiões resposta para os enigmas profundos da condição humana, os quais, ontem como hoje, agitam profundamente os corações dos homens: o que é o homem, qual o sentido e a finalidade da vida, o que é o bem, o que é o pecado, donde provém o sofrimento e qual o seu fim, qual o caminho para alcançar a felicidade verdadeira, que é a morte, o juízo e a retribuição depois da morte, e, finalmente, que mistério último e inefável envolve a nossa existência, do qual provimos e para o qual tendemos?»¹³⁵.

Perante as aporias existenciais, o homem sente-se envolvido no mistério da sua origem e do seu destino, percebe-se, ainda que obscuramente, como «problema não resolvido» e não pode evitar a questão da transcendência, a interrogação religiosa.

Depois de falar do contexto existencial que provoca a *busca religiosa* do homem, o Concílio, no decreto sobre as religiões não cristãs, fala de uma consciência religiosa intuitiva, pré-reflexiva e interior (*quaedam perceptio*), como que de uma experiência religiosa, pela qual os homens percebem a existência de uma força superior que preside à história humana e que por sua vez a reconhecem como Deus supremo ou Pai. Esta consciência religiosa recebeu expressão histórica nas religiões concretas existentes que, tematizando-a culturalmente, tratam de responder às questões fundamentais que lhe estão na base. Assim, o problema existencial do homem como questão religiosa — procura de uma resposta para o sentido da vida — tematiza-se histórica e culturalmente nas religiões existentes¹³⁶. Isto significa que os homens chegaram a um conhecimento experimental de Deus, percebendo-o como «a explicação mais coerente do facto humano integral»¹³⁷. O problema de Deus está assim incluído na questão do homem, da sua identidade e da sua autocompreensão.

¹³⁵ NAe 1.

¹³⁶ NAe 2. Cf. E. Schillebeeckx, *Besinnung auf das II. Vatikanum. Die in den Konzilsdokumenten vorliegenden Hauptergebnisse*, Seelsorger 36 (1966) 85-87.

¹³⁷ R. Belda, *La Iglesia frente al ateísmo moderno*, in: *Estudios sobre la Constitución «Gaudium et Spes»*, p. 148.

* *

A vivência da dimensão religiosa ressent-se da transformação sócio-cultural que atravessa o mundo de hoje. A mudança de mentalidade e de estruturas, sobretudo a influência da mentalidade científica e técnica, o põe em causa os valores tradicionais, produzem impacto na vida religiosa do homem de hoje, de tal modo que esta se encontra afectada por novas condições. Por um lado, existe um espírito mais crítico que liberta a vida religiosa de desvios mágicos e supersticiosos e conduz a uma religião e a uma fé mais pessoal. «Isto faz com que não poucos atinjam um sentido mais vivo de Deus»¹³⁸. Por outro lado, assiste-se a um abandono crescente da religião. Cresce a dificuldade de encontrar Deus no meio de uma civilização que vive mergulhada na realidade terrestre e fascinada pelo progresso do homem. O ateísmo torna-se fenómeno de massa e de cultura. Deixa de ser puro problema filosófico para invadir cada vez mais os diversos ramos da cultura e da vida. É apresentado por vezes «como uma exigência do progresso científico ou de um novo humanismo»¹³⁹.

O Concílio não se limita a tratar o fenómeno do ateísmo numa perspectiva meramente doutrinal, relativa à mera afirmação da existência de Deus. Fá-lo sobretudo em perspectiva existencial, enquanto está em causa «a relação íntima e vital» do homem com Deus. Está em questão Deus como valor para o homem¹⁴⁰.

A Constituição *Gaudium et Spes* apresenta as principais correntes que não admitem uma dimensão religiosa da existência (formas diversas de ateísmo) e as respectivas motivações em que se fundamentam: o ateísmo prático e de indiferença, para o qual a afirmação de Deus é algo supérfluo ou mesmo sem sentido; o agnosticismo, que se reduz ao silêncio sobre a questão de Deus; o ateísmo científico, que exclui Deus em nome da ciência enquanto dado não verificável, dela esperando todas as soluções; o ateísmo humanista que nega Deus para afirmar o homem¹⁴¹. É este sobretudo que aqui nos interessa, pois, apresentando-se como um sistema humanista, pretende

¹³⁸ GS 7,3; 4,2.

¹³⁹ GS 7,3; cf. também 19,2.

¹⁴⁰ GS 19,1; cf. G. Girardi, *L'Église face à l'humanisme athée*, in: *L'Église dans le monde de ce temps II*, p. 334.

¹⁴¹ GS 19,2; 10,1; 7,3; 57,5.

dar uma visão global da realidade, um sentido e significado à existência humana, tomando assim um aspecto escatológico.

A *Gaudium et Spes* parece ter em vista, embora não o diga expressamente, dois dos chamados humanismos escatológicos que hoje mais penetram a vida e a cultura dos homens: o existencialismo ateu e o ateísmo marxista, caracterizando-os sumariamente¹⁴².

No centro do ateísmo sistemático, como sua causa e característica, está o desejo de autonomia do homem, levado a uma auto-suficiência que dificilmente se pode conciliar com qualquer dependência de Deus. A negação de Deus surge então como um postulado. Rejeita Deus em nome da liberdade do homem, entendendo-a no sentido de que «o homem é fim para si mesmo, único artífice e demiurgo da sua própria história». Fica excluído, evidentemente, qualquer «reconhecimento de um Senhor, autor e fim de todas as coisas»¹⁴³. Deus surge nesta perspectiva como rival e concorrente do homem: existindo Deus, o homem não é livre, a liberdade não é total. Esta visão é favorecida, sem dúvida, pelo sentido de poder e de autosuficiência do homem actual derivado do progresso técnico e científico. Aludindo a esta forma de existencialismo, o Concílio mostra como conduz a um nihilismo existencialista, caracterizado pela des-esperança:

«Não faltam aqueles que desesperando do sentido da vida, louvam a audácia de quantos, julgando a existência humana vazia de toda a significação, se esforçam por lhe conferir toda a significação somente a partir da sua própria capacidade»¹⁴⁴.

Enquanto o existencialismo rejeita Deus em nome da liberdade que define o homem, o marxismo rejeita-o em nome da justiça e da história, mais precisamente, em nome da libertação histórica do homem. Segundo o Concílio, esta forma de ateísmo moderno «espera a libertação do homem sobretudo da sua libertação económica e social»¹⁴⁵. A religião representa, por sua natureza, um obstáculo

¹⁴² O Concílio não nomeou expressamente as doutrinas, quer por norma geral, quer pela dificuldade de definir sistemas tão complexos e com várias interpretações. Todavia na relação sobre o n.º 20 fala-se expressamente do ateísmo marxista (cf. *Textus recognitus et relationes I*, p. 445).

¹⁴³ GS 20,1.

¹⁴⁴ GS 10,1.

¹⁴⁵ GS 20,2.

à dignidade e à libertação histórica do homem, à construção de uma sociedade humana e justa, uma vez que a esperança religiosa de uma vida futura, meta-histórica, aliena o homem do seu empenho terrestre. O ateísmo marxista apresenta-se também como humanismo escatológico ao propor a esperança no reino do homem sobre a terra, a realizar pelo próprio homem, reino em que se chegará à libertação plena, como meta e motor da existência:

«Alguns, na verdade, esperam só do esforço a verdadeira e plena libertação da humanidade e estão persuadidos de que o futuro reino do homem sobre a terra satisfará todos os desejos do seu coração»¹⁴⁶.

A afirmação da existência de Deus frente ao humanismo ateu surge no texto conciliar como resposta mais plena à questão existencial do homem, que traz em si a inquietação e insuficiência radical, a aspiração ao infinito, que só em Deus encontra o seu termo. Deus como termo-plenitude do homem, sua esperança e seu futuro. Deus é para o homem o sentido da sua existência, a verdade sobre o próprio mistério do homem, a solução das suas aporias existenciais; é a resposta plena aos anseios e às aspirações profundas do coração humano; é garante da dignidade e liberdade humanas¹⁴⁷.

«Todo o homem permanece para si mesmo um problema não resolvido, percebido com certa obscuridade. Pois ninguém, em certos momentos, sobretudo nos acontecimentos mais importantes da vida, pode fugir completamente à dita interrogação. A este problema, só Deus dá resposta plena e totalmente certa»¹⁴⁸.

A resposta mais plena de Deus encontra-se no mistério de Cristo, morto e ressuscitado, que vencendo a morte e o pecado, abriu a esperança da ressurreição. Ele é a chave do mistério do homem: «Só no mistério do Verbo Incarnado, se esclarece verdadeiramente o mistério do homem»¹⁴⁹.

¹⁴⁶ GS 10,1.

¹⁴⁷ GS 21,3-4; 41,1. «Das Mass des Menschen ist Unendlichkeit, alles andere ist zuwenig. Deshalb kann nur Gott das Mass des Menschen sein» (J. Ratzinger, *a. c.*, p. 349).

¹⁴⁸ GS 20,4.

¹⁴⁹ GS 22,1; cf. também 10,2; 21,6; 41,1.

Conclusão

Da antropologia conciliar sobressai, antes de mais, uma compreensão global, unitária e dinâmica do homem e da realidade histórico-cósmica, à volta dele, como lugar onde se esconde-e-revela a sua questão existencial. O homem aparece como ponto de convergência, como consciência e finalidade imanente do universo, dando-lhe unidade e sentido; por outro lado, realiza-se transformando o mundo. Deste modo, a própria questão do homem adquire uma dimensão colectiva, histórica-cósmica, o que veio a revelar-se com toda a evidência devido ao progresso científico-técnico que transformou profundamente a condição do homem no mundo. O homem aparece em todo o dinamismo criador, como construtor do mundo e protagonista da história, aberto ao futuro, procurando prevê-lo, planificá-lo e plasmá-lo. O mundo na acepção mais ampla é visto como história, englobado no destino do homem; a história como empreendimento colectivo da humanidade, orientado à humanização do mundo. O homem, hoje, interroga-se sobre o significado, o sentido, o destino da sua existência no mundo com os outros, e da sua actividade. A questão do futuro tornou-se colectiva.

O progresso abriu à humanidade novas esperanças de alcance universal, que pela primeira vez se tornaram possíveis. Nos grandes dinamismos histórico-culturais que atravessam o mundo actual — e aqui note-se de passagem como a análise do Concílio está bastante limitada à cultura e sociedade do tipo ocidental e industrial —, o Concílio procurou individualizar o dinamismo e a densidade (conteúdo, valor e limites) das esperanças históricas dos homens, a nível colectivo e individual: O domínio sempre maior do homem sobre o mundo e a aspiração a pôr ao seu serviço todos os bens e riquezas para uma maior prosperidade e libertação, o processo de socialização e unificação do mundo e a aspiração à fraternidade e solidariedade universal, o surto de progresso em ordem à humanização do mundo e a aspiração à emancipação social, a uma nova ordem sócio-económica internacional, a um futuro de paz e justiça, a afirmação da dignidade da pessoa humana, da sua liberdade, do seu poder criador e transformador e a aspiração a uma vida mais plena, mais livre e mais autêntica. Simultaneamente este dinamismo é atravessado por forças contrárias, desintegradoras, que criam uma distância, um desnível entre a aspiração e a realização concreta: a ambivalência e ambiguidade do progresso que nem sem sempre se resolve em liber-

tação e promoção, a solidão ou despersonalização dentro da massa, as hostilidades e os egoísmos colectivos, as ambições e lutas ideológicas, as disparidades económicas, a corrida aos armamentos e a ameaça de destruição, o risco de o homem se tornar um ser manipulado e acomodado pela técnica (o homem técnico universal). Esta situação paradoxal da condição humana é reconduzida, em última análise, ao homem, sujeito pessoal, aberto a um horizonte transcendente e preso à condição terrestre, aspirando à comunhão interpessoal e à unidade interior e sofrendo contudo a experiência de separação e de divisão. É no interior da própria historicidade e temporalidade da existência que irrompem as interrogações fundamentais do homem, os enigmas da condição humana, que se radicalizam nas situações-limite, sobretudo perante a morte, e que fazem descobrir o homem como problema não resolvido, isto é, como problema e mistério; o homem que não se deixa absorver pela preocupação do quotidiano e se interroga, à procura da sua identidade, do que é em profundidade, do sentido e do futuro definitivo da sua vida individual e colectiva.

A existência humana e o seu futuro aparecem cheios de promessas, de esperanças e de interrogações e perplexidades. A visão do Concílio deixa perceber a existência humana como um apelo a uma plenitude integradora e plenificadora das suas possibilidades e esperanças; apelo a uma libertação-redenção da sua insuficiência e negatividade, da escravidão do desespero e da morte; apelo a uma novidade e um futuro pleno e eterno. Este último aspecto aparece só em breves acenos, a pedir um desenvolvimento ulterior.

O mistério do homem, que é mistério de esperança não-resolvido, desemboca finalmente no mistério de Deus, Futuro absoluto, como sentido e plenitude total do homem. No mistério do Verbo Incarnado, Deus revela-se como a resposta plena ao mistério do homem.

ANTÓNIO DOS SANTOS MARTO

Professor do I. C. H. T.

O Diabo da Teologia e a Teologia do Diabo

A análise crítica do fenómeno do «demonismo» tem sido um tema da investigação interdisciplinar. Com o seu método próprio, os Historiadores da História das Religiões têm feito inumeráveis investigações sobre variadíssimos aspectos do demonismo nas Religiões. Os Biblistas acumulam novas investigações sobre a demonologia bíblica, com a pretensão de clarificar os problemas de ordem histórica, religiosa, exegética e teológica inerentes aos textos sobre os demónios e Satanás. Não têm faltado as especulações dos Filósofos sobre o fenómeno ambíguo e obscuro da satanologia nas Culturas. Os Sociólogos têm feito as suas análises sobre a influência do demonismo nas sociedades. As investigações e a análise das Ciências Psicológicas sobre os fenómenos «metapsíquicos e parapsíquicos» multiplicam-se, clarificando muitos dos fenómenos ocultos do demonismo e do satanismo. Na história da Teologia, nunca faltaram as interpretações pluralistas das tradições sobre os demónios; registando-se, porém, uma grande sobriedade e certa reserva na Teologia actual sobre a Demonologia¹.

¹ M. Flick-Z. Alszeghy, *Il creatore. Inizio della salvezza*, Firenze, 1964, pp. 511-512. O autor recolhe a bibliografia anterior a 1964 classificando os estudos principais em «Obras gerais, Fontes bíblicas: Antigo Testamento, Judaísmo, Novo Testamento; Patrística, Estudos especulativos; manifestações do demónio no mundo.

D. Zähringer, *Los demonios em *Mysterium salutis**, II/2, Madrid, 1970, pp. 1097-1119; K. Rahner-H. Vorgrimler, em *Dizionario di teologia*, Brescia, 1968 — Demoni. A. Darlap, *Demonios em *Sacramentum mundi**, Barcelona, 1972; K. Rahner, *Diablo*, *ibid.*; F. J. Schierse-J. Michl, *Satan em *Conceptos Fundamentales de la Teologia**, Madrid, 1966; J. L. Mckenzie, *Demonio, Satana, Possessione no Dizionario biblico*, Assisi, 1973; A. Pacios, *Demonio, Demonologia na Enciclopedia de La Biblia*, Barcelona, 1963; *ibid.* P. Estelrich, *Satán, satanáas em Colecção de artigos*, publicados por J. E. Martins, Loyola, S. Paulo, 1975. H. Haag, *Teufelsglaube*, Tübingen, 1974; *ibid.* *Abschied vom Teufel, Meditations 22*, Einsiedeln, 1969; H. M. Barth, *Der emanzipierte Teufel, Litera risches, Psychologisches, Theologisches zur Deutung des Bosen*, München, 1974; H. A. Kelly, *La morte di Satana, Studi e Testi*, Milano, 1969; O. Semmelroth, *Abschied vom Teufel?*