



ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA (1.3)

Pe. Daniel Antonio de Carvalho Ribeiro, scj

1.3 ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

O estudo de antropologia filosófica que realizaremos percorrerá os fundamentos da compreensão católica sobre a pessoa humana, explorando como a razão natural e a fé revelada trabalham juntas neste processo. Consideraremos as raízes filosóficas da antropologia desde a Antiguidade até a Contemporaneidade, compreendendo como diferentes períodos moldaram a nossa visão da natureza humana. Examinaremos a verdade de que cada pessoa é criada à imagem e semelhança de Deus, o que fundamenta toda a dignidade humana. Investigaremos a unidade de corpo e alma, rejeitando tanto o espiritualismo quanto o materialismo. Refletiremos sobre a liberdade humana e a responsabilidade moral, concluindo como a verdadeira liberdade consiste em aderir ao bem. Reconheceremos a grandeza e a miséria do homem, a sua capacidade para o bem e a sua ferida pelo pecado. Exploraremos a dimensão social e relacional da pessoa humana, mostrando que somos chamados à comunhão. Compreenderemos as diferentes vocações humanas e como todas são um para caminho de santidade. Estudaremos também a sexualidade humana como dom divino e os meios para vivê-la corretamente. Refletiremos sobre o destino escatológico do homem, a morte, o juízo, a ressurreição e a vida eterna. Finalmente, estudaremos, mesmo de forma breve, o pensamento antropológico da filósofa católica Edith Stein, referência para a Igreja. Tudo isso pretende auxiliar-nos na compreensão profunda de quem somos, qual é nosso valor e para onde somos chamados.

1.3.1 Antropologia Filosófica: *O ser humano à luz da filosofia e da teologia cristã.*

A pergunta sobre o homem — quem somos, de onde viemos e para onde vamos? — é anterior a qualquer ciência e persiste ao longo da história do pensamento. Desde os filósofos gregos até à reflexão teológica cristã, o ser humano se apresenta como mistério, síntese do visível e do invisível. Ele é, ao mesmo tempo, parte do mundo e distinto dele, participante da ordem natural e portador de uma vocação que o transcende. O Concílio Vaticano II afirma com precisão: “na realidade, o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente.”²¹⁵ Essa afirmação é o fundamento da Antropologia Filosófica Católica: compreender o homem à luz de Cristo, integrando razão e fé numa síntese que não nega a capacidade racional, mas a eleva e a completa. Por isso, o estudo do ser humano (antropologia) não é um mero exercício intelectual desvinculado da vida, mas caminho existencial de

²¹⁵ Concílio Vaticano II, *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 22.

autoconhecimento e descoberta do sentido profundo da existência. Trata-se de uma investigação que toca o coração da condição humana, pois questionar quem somos é simultaneamente questionar o nosso lugar no mundo, a nossa relação com o transcendente e a nossa responsabilidade diante do outro.

No estudo que estamos iniciando, a filosofia e a teologia são inseparáveis. A reflexão filosófica oferece os instrumentos conceituais necessários para articular racionalmente as verdades sobre o homem; a teologia revela o fundamento último e irrevogável: o homem criado à imagem e semelhança de Deus (Gn 1, 26), resgatado pela encarnação e chamado à comunhão eterna.²¹⁶ Portanto, a antropologia católica é ao mesmo tempo filosófica e teológica, pois considera o homem como ser racional e espiritual, integração de natureza e graça, imerso na história, mas orientado para a transcendência. Esta integração entre razão e fé é o que torna a antropologia católica única e profundamente humanista, oferecendo ao estudante uma compreensão integral de sua própria existência, dignidade inviolável e vocação última. A razão humana, longe de ser negada pela fé, encontra em Cristo seu aperfeiçoamento e sua plenitude, pois o Verbo encarnado é simultaneamente a Sabedoria divina que se faz acessível à inteligência humana e o Amor infinito que atrai a vontade para o bem supremo.²¹⁷

A antropologia católica, portanto, não se reduz a um sistema abstrato de conceitos, mas constitui uma sabedoria viva que interpela o ser humano na sua totalidade. Ela reconhece que a questão sobre quem somos não pode ser respondida adequadamente sem considerar simultaneamente a nossa origem divina, a nossa dignidade presente e o nosso destino final. O homem não é um ser fechado em si mesmo, auto suficiente e auto referencial, como sugere o humanismo moderno secularizado, mas uma criatura aberta ao infinito, cujo anseio mais profundo só encontra repouso em Deus.²¹⁸ Esta abertura fundamental ao transcendente não diminui a responsabilidade humana nem nega a autonomia legítima da razão, mas a situa num contexto mais amplo onde a liberdade humana colabora com a graça divina na realização do bem e na construção de uma sociedade justa e fraterna. Compreender o homem à luz de Cristo significa, portanto, afirmar simultaneamente a sua grandeza — capaz de conhecer a verdade e amar o bem — e a sua necessidade — dependente da graça para alcançar a plenitude de sua vocação e a realização autêntica de sua liberdade.

²¹⁶ Papa João Paulo II, *Encíclica Fides et Ratio*, n. 15-20.

²¹⁷ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q.1, a. 8.

²¹⁸ Santo Agostinho, *Confissões* I, 1.

1.3.2 As Raízes Filosóficas da Antropologia: Da Antiguidade à Contemporaneidade

A história do pensamento antropológico ocidental revela uma jornada contínua de compreensão sobre a natureza humana, marcada por quatro períodos fundamentais que moldaram a visão cristã da pessoa. Na Antiguidade, Sócrates inaugura a virada antropológica deslocando o interesse do cosmos para o ser humano, enquanto Platão e Aristóteles oferecem visões opostas sobre a relação entre corpo e alma — o primeiro vendo-os como realidades separadas e o segundo como unidade substancial. Na Idade Média, Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino integram essa reflexão filosófica com a fé revelada, mostrando que Deus habita no mais profundo da alma humana e que a razão natural pode contribuir para a compreensão da verdade divina. Na Modernidade, porém, essa síntese se fragmenta com René Descartes, Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud, que reduzem o ser humano a dimensões isoladas, negando a sua integralidade. A fragmentação antropológica continua no período contemporâneo, através da ideologia de gênero, do materialismo e do relativismo, que destroem a compreensão integrada da pessoa como unidade de corpo e alma, negando a sua dignidade ontológica e impossibilitando o diálogo autêntico sobre a natureza e dignidade comum da pessoa humana. A Igreja Católica responde a essas fragmentações reafirmando a totalidade da pessoa — corpo e alma, razão e fé, natureza e graça — oferecendo uma compreensão antropológica que valoriza todas as dimensões do ser humano e a sua vocação à transcendência.

1.3.2.1 A Virada Antropológica Grega

Na Antiguidade, Sócrates realizou a virada antropológica que orientaria toda a filosofia ocidental: desloca o interesse da cosmologia para o ser humano, buscando o autoconhecimento como via privilegiada para a verdade.²¹⁹ Seu método maiêutico não era uma simples técnica de argumentação, mas expressão de uma convicção profunda: conhecer a si mesmo é aproximar-se da verdade e da sabedoria autêntica. Este deslocamento do olhar filosófico marca uma mudança decisiva na história do pensamento, estabelecendo o ser humano como centro legítimo da reflexão racional e espiritual.

Platão, em seus diálogos principais como o Fédon e a República, radicaliza essa orientação socrática de centralidade humana e apresenta o homem como alma prisioneira do corpo, cuja verdadeira felicidade consiste em libertar-se da matéria corruptível para contemplar o mundo das

²¹⁹ Platão, *República*, VII, 514a-521b.

ideias eternas e imutáveis.²²⁰ Para Platão, o corpo é uma prisão da qual a alma deve escapar para alcançar a verdadeira realidade, aquela dimensão transcendente onde residem as formas perfeitas. Essa visão dualista, que estabelece uma hierarquia entre o espiritual e o material, marcará profundamente grande parte da filosofia ocidental e influenciou até mesmo pensadores cristãos dos primeiros séculos. Embora tenha contribuído decisivamente para valorizar a dimensão espiritual e imortal do ser humano, esta perspectiva criará dificuldades consideráveis para a compreensão cristã da corporeidade como boa e sagrada, bem como para a doutrina da ressurreição da carne. A tensão entre essa herança platônica e a fé cristã permanecerá como questão fundamental na história do pensamento medieval e moderno.

Já Aristóteles, em reação crítica ao dualismo platônico, propõe uma visão unificada e integrada do ser humano: o homem é *synolon*, isto é, união substancial de matéria e forma, corpo e alma indissociavelmente ligados.²²¹ Para ele, “a alma é a forma de um corpo natural que tem a vida em potência”,²²² o que significa que alma e corpo não são duas realidades separáveis, mas dois princípios que constituem uma única substância vivente. Esta perspectiva aristotélica recupera a dignidade da matéria e do corpo, reconhecendo que a realidade espiritual não existe senão encarnada, vivificando e animando a dimensão material. O aristotelismo servirá posteriormente de base sólida para Santo Tomás de Aquino, que com genialidade teológica conciliará a razão grega com a fé cristã. Esta síntese tomista será fundamental para a antropologia católica, pois permite compreender o ser humano como uma unidade substancial onde corpo e alma formam uma única pessoa dotada de dignidade integral, demonstrando como a razão natural pode contribuir luminosamente para a compreensão mais profunda da fé revelada.

1.3.2.2 A antropologia na Idade Média: Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino

Santo Agostinho foi o primeiro filósofo cristão a refletir com maior profundidade sobre a pessoa humana, inaugurando uma tradição de pensamento que integraria a razão filosófica com a experiência vivida da fé. Nos primeiros séculos do cristianismo, ele enfrenta o desafio de integrar a herança platônica com a revelação cristã, numa síntese que marcará profundamente toda a teologia medieval. Influenciado pelo neoplatonismo, ele reconhece o valor da interioridade e da dimensão espiritual da alma, mas rejeita o dualismo radical que nega a bondade da criação

²²⁰ Platão, *Fédon*, 62b-67a.

²²¹ Aristóteles, *De Anima*, II, 1.

²²² *Ibid.*, II, 1, 412a.

material.²²³ Para o Doutor da Graça, corpo e alma formam uma unidade fundamentalmente boa, criada por Deus, onde o ser humano é imagem divina não apenas pela razão, mas pela capacidade de amar e relacionar-se com o transcendente. Sua perspectiva de interioridade — “entrei em mim mesmo, e vi com o entendimento que acima de mim está a luz da verdade”²²⁴ — estabelece que o homem encontra Deus no mais profundo de sua alma, estruturada como imagem da Trindade através da memória, inteligência e vontade.²²⁵

A antropologia agostiniana enfatiza a liberdade da vontade e a importância da graça divina para a salvação, oferecendo um caminho intermediário entre o platonismo e a compreensão cristã que será decisivo para o desenvolvimento do pensamento medieval. Santo Agostinho não apenas filosofa sobre o homem, como também oferece uma experiência vivida de conversão e autoconhecimento que se torna modelo para toda a tradição cristã subsequente. Para o leigo católico, isto significa que a antropologia não é um exercício puramente intelectual, mas um caminho existencial de autoconhecimento que conduz ao encontro com Deus. Em poucas palavras, a interioridade agostiniana permanece como fundamento profundo da espiritualidade cristã e da compreensão católica da pessoa humana como ser capaz de transcendência, estabelecendo que a busca por si mesmo é, fundamentalmente, busca pelo divino.

Santo Tomás de Aquino, no século XIII, realiza a grande síntese que definirá a antropologia católica por séculos, levando a obra iniciada por Santo Agostinho à sua plenitude racional. Retomando Aristóteles de forma sistemática e criativa, ele concilia plenamente a filosofia grega com a teologia cristã, demonstrando que não existe contradição entre razão e fé quando ambas são corretamente compreendidas. Para o Doutor Angélico, o ser humano é verdadeiramente uma unidade substancial de corpo e alma, onde a alma racional é o princípio vital que anima e informa o corpo, tornando-o vivo e capaz de operações espirituais.²²⁶ A razão natural, dom divino inscrito na criação, pode conhecer verdades sobre Deus e sobre o homem, enquanto a fé revelada completa e eleva esse conhecimento racional sem negá-lo.²²⁷ Santo Tomás afirma que “a graça não destrói a natureza, mas a aperfeiçoa”,²²⁸ princípio fundamental que permite compreender o ser humano como criatura dotada de dignidade própria, capaz de colaborar com a ação divina através de suas

²²³ Santo Agostinho, *Confissões*, X; *A Cidade de Deus*, XIV.

²²⁴ *Ibid.*, *Confissões*, VII, 10.

²²⁵ *Ibid.*, *Sobre a Trindade*, XIV, 8-12.

²²⁶ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 76, a. 1-8.

²²⁷ *Ibid.*, I, q. 1, a. 8.

²²⁸ *Ibid.*, II, q. 2, a. 3.

faculdades naturais, oferecendo uma antropologia profundamente humanista que reconhece tanto a grandeza da razão humana quanto a necessidade da graça para a plenitude da existência.

A síntese tomista estabelece os fundamentos duradouros da antropologia católica, superando tanto o dualismo platônico quanto o materialismo que nega a dimensão espiritual do homem. Santo Tomás demonstra que corpo e alma não são duas substâncias em conflito, mas princípios complementares de uma única realidade pessoal.²²⁹ O ser humano é assim compreendido como microcosmo, participante tanto do mundo material quanto do espiritual, capaz de conhecimento racional e de comunhão com Deus através da virtude e da graça.²³⁰ Esta antropologia medieval, particularmente a tomista, permanece como referência essencial para o Magistério da Igreja Católica até os nossos dias, influenciando documentos como do Concílio Vaticano II.²³¹ A recuperação da filosofia aristotélica pela escolástica medieval não foi mero exercício acadêmico, mas resposta profunda à necessidade de compreender o ser humano em sua totalidade, integrando razão e fé, natureza e graça, história e transcendência numa visão coerente e luminosa.

1.3.2.3 A Fragmentação Moderna e Contemporânea

Na modernidade, a noção de homem sofre uma fragmentação radical que contrasta profundamente com a síntese medieval. René Descartes, ao enunciar o seu famoso "Cogito, ergo sum" (Penso, logo existo), estabelece uma separação ontológica fundamental entre o sujeito pensante e o mundo material.²³² Esta divisão entre a *res cogitans* (coisa pensante) e a *res extensa* (coisa extensa) cria um dualismo antropológico que marcará toda a filosofia moderna e influenciará decisivamente a cultura ocidental. Descartes, ao separar a mente do corpo, confere ao sujeito uma autonomia sem precedentes, tornando-o centro absoluto do conhecimento, enquanto o mundo externo se reduz a objeto de domínio racional. Surge assim o dualismo cartesiano, que estabelece uma hierarquia onde a razão pensante domina e ordena a matéria corpórea, criando uma divisão que a filosofia moderna nunca conseguiu resolver satisfatoriamente. Esta separação influencia profundamente a cultura ocidental, levando a uma desvalorização do corpo e a uma supervalorização da razão abstrata, invertendo a compreensão integrada que caracterizava o pensamento medieval.

²²⁹ *Ibid.*, I, q. 76, a. 1-8.

²³⁰ *Ibid.*, I, q. 77, a 1-9.

²³¹ Concílio Vaticano II, *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 12-22.

²³² Descartes, *Meditações Metafísicas*, Segunda Meditação.

A fragmentação moderna não se limita ao dualismo cartesiano, mas se estende através de múltiplas reduções do ser humano a dimensões isoladas. Pensadores como Marx reduzem o homem a um ser econômico, definido por suas relações de produção; Nietzsche o reduz a vontade de poder e instinto de dominação; Freud o reduz a impulsos inconscientes e pulsões instintivas.²³³ Cada uma dessas filosofias, embora ofereça insights valiosos sobre aspectos específicos da natureza humana, falha em reconhecer a totalidade e integralidade da pessoa. O humanismo moderno, ao contrário do humanismo cristão medieval, fragmenta o ser humano em partes isoladas, perdendo a visão de unidade substancial que caracterizava a antropologia tomista. Esta fragmentação reflete uma ruptura profunda com a síntese medieval entre razão e fé, entre corpo e alma, entre natureza e graça, deixando o ser humano moderno dividido contra si mesmo, incapaz de encontrar uma compreensão coerente de sua própria existência.

Na contemporaneidade, esta fragmentação antropológica atinge seu apogeu através de ideologias que negam a realidade ontológica (essencial) da pessoa humana e sua dignidade inalienável. Entre elas, a ideologia de gênero, que reduz a identidade humana a construções sociais mutáveis, nega a realidade criada do corpo sexuado e a complementaridade entre homem e mulher inscrita na natureza. O materialismo contemporâneo, em suas múltiplas formas — desde o transumanismo que busca superar a natureza humana através da tecnologia até o consumismo que reduz a pessoa a mero objeto econômico — destrói a compreensão integrada da pessoa como unidade de corpo e alma. O relativismo moral e epistemológico nega a existência de verdades objetivas sobre o ser humano, tornando cada indivíduo árbitro de sua própria realidade, fragmentando ainda mais a comunidade humana e impossibilitando qualquer diálogo autêntico sobre a dignidade comum.

A Igreja Católica, através de seus ensinamentos magisteriais e de pensadores como São João Paulo II, responde às reduções contemporâneas reafirmando com vigor a integralidade e a dignidade inviolável da pessoa humana, insistindo que o ser humano não pode ser reduzido a nenhuma dimensão isolada, mas deve ser compreendido em sua totalidade: corpo e alma, razão e vontade, emoção e espiritualidade, história e transcendência.²³⁴ Esta resposta católica não rejeita as contribuições legítimas das filosofias modernas, mas as integra numa visão superior que reconhece a complexidade do ser humano sem fragmentá-lo. Prova disso, o Magistério eclesial, especialmente a partir do Concílio Vaticano II, recupera a síntese medieval entre razão e fé,

²³³ Marx, *A Ideologia Alemã*; Nietzsche, *Além do Bem e do Mal*; Freud, *O Mal-Estar na Civilização*.

²³⁴ Papa João Paulo II, *Encíclica Evangelium Vitae*, n. 2-3.

atualizando-a para responder aos desafios da modernidade e da pós-modernidade, oferecendo assim um antídoto profundo contra a fragmentação que caracteriza o pensamento contemporâneo.²³⁵ Deste modo, a antropologia católica oferece ao homem contemporâneo uma alternativa à fragmentação moderna: uma compreensão integral da pessoa que honra tanto sua dimensão racional e espiritual quanto sua corporalidade, reconhecendo que a verdadeira humanidade consiste na integração harmoniosa de todas essas dimensões sob a luz da fé e da graça divina.

1.3.3 Imago Dei: Fundamento da Dignidade Humana

A compreensão da pessoa humana como criada à imagem e semelhança de Deus (Imago Dei) constitui o fundamento mais profundo da sua dignidade na tradição católica. Esta verdade revelada, enunciada no livro de Gênesis (1, 26), transcende qualquer mérito, capacidade e utilidade social, estabelecendo que cada ser humano possui uma dignidade natural (ontológica) inalienável desde o momento da concepção até à sua morte natural.²³⁶ A imagem de Deus não é algo conferido por realizações pessoais ou reconhecimento externo, mas uma característica essencial da natureza humana que a distingue radicalmente de todas as outras criaturas. Esta doutrina oferece ao leigo católico um fundamento inabalável para compreender a sua própria dignidade e a dignidade de toda a pessoa, especialmente daqueles que a sociedade marginaliza ou classifica como inferiores.

Os Padres da Igreja, particularmente nos primeiros séculos do cristianismo, desenvolveram a compreensão de que a imagem de Deus reside primordialmente na alma racional, nas faculdades espirituais que capacitam o ser humano a conhecer a verdade e amar o bem.²³⁷ Contudo, Santo Ireneu de Lião estabeleceu uma distinção fundamental que marcaria toda a tradição posterior: enquanto a “imagem” é um dom conferido na criação e nunca pode ser perdido, a “semelhança” é uma tarefa, algo a ser alcançado progressivamente através da graça divina e da santificação.²³⁸ Essa compreensão fundamenta-se na observação de que o texto bíblico menciona simultaneamente ambas as realidades. Em outras palavras, se imagem e semelhança fossem sinônimas, seria desnecessário empregar duas expressões distintas; o fato de o relato da criação

²³⁵ Concílio Vaticano II, *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 12-22; *Constituição Dogmática Dei Verbum*, n. 2.

²³⁶ *Ibid.*, *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 12-22.

²³⁷ Santo Agostinho, *Confissões* X, 27.

²³⁸ Santo Ireneu de Lião, *Contra as Heresias* V. 16, 1-2.

utilizar ambas as palavras revela que cada uma designa uma dimensão diferente da constituição humana, indicando que há uma diferença essencial entre elas.²³⁹

Santo Agostinho não estabelece a mesma distinção sistemática e clara entre os dois termos como faz Ireneu. Em vez disso trata “imagem” e “semelhança” como termos aproximadamente equivalentes ou complementares enfatizando que a imagem de Deus é dinâmica e progressiva, não algo que possuímos passivamente, mas algo que devemos desenvolver através da conversão, da graça e da conformação com Cristo, que é a imagem perfeita do Pai.²⁴⁰ Para o Doutor da Graça, a alma racional, estruturada em memória, inteligência e vontade, reflete a própria Trindade divina, oferecendo uma estrutura profunda para compreender como o ser humano participa da natureza divina.²⁴¹ Santo Agostinho também afirmou que a imagem divina não é perdida pelo pecado, embora seja desfigurada e obscurecida, permanecendo como fundamento da esperança de redenção e transformação.²⁴² Esta perspectiva oferece ao leigo uma compreensão consoladora: mesmo na falha e no pecado, a dignidade fundamental permanece intacta, abrindo sempre a possibilidade de conversão e restauração através da graça.

Santo Tomás de Aquino, no século XIII, realizou a grande síntese escolástica que definiria a compreensão católica até aos nossos dias, argumentando que a imagem de Deus se manifesta especialmente na inteligência e na vontade, pois através destas potências o ser humano pode conhecer e amar a Deus, participando assim da vida divina de forma única entre todas as criaturas.²⁴³ Para ele, a imagem é a capacidade fundamental de conhecer a verdade e amar o bem, enquanto a semelhança é a realização progressiva desta capacidade através das virtudes e da

²³⁹ A distinção entre "imagem" (algo dado) e "semelhança" (algo a ser alcançado) é uma interpretação clássica da tradição teológica cristã, particularmente desenvolvida pelos Padres da Igreja e retomada pela escolástica medieval. Para facilitar a assimilação deste conteúdo estudado acima, as principais referências para essa compreensão são:

Fontes Patrísticas:

- Santo Ireneu de Lião (*Contra as Heresias*, Livro V, 16, 1-2) — estabelece a distinção fundamental entre imagem (dada na criação) e semelhança (a ser adquirida pela graça e virtude).
- Santo Atanásio (*Sobre a Encarnação*) — desenvolve a ideia de que a semelhança é restaurada e aperfeiçoada através da graça divina.
- São Gregório de Nissa (*Sobre a Criação do Homem*) — explora o dinamismo da semelhança como processo de deificação.

Fontes Escolásticas:

- Santo Tomás de Aquino (*Suma Teológica*, I, q. 93) — distingue imagem (faculdades de inteligência e vontade) de semelhança (perfeição moral adquirida pela virtude e graça).
- São Boaventura (*Comentário às Sentenças*, Livro II, Distinção 16) — integra essa distinção numa perspectiva mística de ascensão à semelhança divina.

²⁴⁰ Santo Agostinho, *Sobre a Trindade*, XIV, 8-12.

²⁴¹ *Ibid.*, *Confissões*, X, 17-18; *Sobre a Trindade* XIV, 4.

²⁴² *Ibid.*, *Sobre a Trindade* XIV, 4.

²⁴³ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 93, a. 1-9.

graça santificante.²⁴⁴ Santo Tomás de Aquino demonstrou que a razão natural pode conhecer verdades sobre Deus e sobre a dignidade humana, oferecendo fundamentos racionais para a defesa dos direitos humanos.²⁴⁵ Esta síntese tomista permanece como referência essencial, mostrando que a dignidade humana não repousa em capacidades variáveis, mas na estrutura fundamental da alma racional que todos compartilham.

O Concílio Vaticano II retoma e atualiza esta tradição multissecular, reafirmando que “a razão mais alta da dignidade humana consiste na vocação do homem à comunhão com Deus.”²⁴⁶ O Magistério conciliar enfatiza que a imagem de Deus implica que cada pessoa é um fim em si mesma, nunca um mero meio para objetivos alheios,²⁴⁷ estabelecendo fundamentos teológicos sólidos para a defesa dos direitos humanos contra ideologias que reduzem a pessoa a construção social, produto biológico ou instrumento econômico. O Vaticano II também reafirmou que a dignidade humana não admite graus ou variações: não é maior naquele que é mais inteligente do que na pessoa com limitação mental, não é maior no sadio do que no doente, não é maior no nascido do que no que ainda está sendo gestado.²⁴⁸ Teólogos posteriores como São João Paulo II desenvolveram esta doutrina mostrando que a redenção operada por Cristo em sua encarnação, morte e ressurreição não apenas restaura a imagem divina desfigurada pelo pecado, mas a eleva infinitamente, tornando possível ao ser humano participar plenamente da vida divina através da graça santificante.²⁴⁹

Para o leigo católico contemporâneo, compreender esta riqueza da tradição teológica oferece ferramentas conceituais para viver sua fé de forma madura e engajada. A distinção entre imagem (dada e inalienável) e semelhança (a ser alcançada pela santificação) proporciona uma perspectiva equilibrada: reconhece a dignidade fundamental que ninguém pode tirar, enquanto convida a um dinamismo espiritual contínuo de crescimento na virtude e na conformação com Cristo. Esta compreensão fundamenta a ética cristã integral, oferecendo base racional para defender a dignidade inviolável de toda a pessoa humana contra as reduções contemporâneas, enquanto inspira esperança de transformação pessoal e social através da graça divina. O mistério da encarnação revela que o próprio Deus assumiu a natureza humana, elevando-a a uma dignidade

²⁴⁴ *Ibid*, I, q. 93-94.

²⁴⁵ *Ibid*, I, q. 1, a. 1; idem, I, qq. 75-102; idem, II-II, q. 64, a. 2. Ver também Marcelo Perine, *Santo Tomás de Aquino: Uma Introdução* (São Paulo: Loyola, 2007), 85-120.

²⁴⁶ Concílio Vaticano II, *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 22.

²⁴⁷ *Ibid*.

²⁴⁸ Papa João Paulo II, *Encíclica Evangelium Vitae*, 3-4, n. 19.

²⁴⁹ *Ibid*., *Encíclica Fides et Ratio*. n. 15-20.

infinita e mostrando que nada do que é humano é alheio à preocupação divina, tornando cada pessoa portadora de uma dignidade que transcende toda compreensão e merecimento.

1.3.4 Corpo e Alma: Unidade Substancial

A antropologia católica afirma que o ser humano é uma unidade substancial de corpo e alma, não duas realidades separadas ou opostas. Esta compreensão integrada da pessoa humana é fundamental para defender a dignidade do corpo, tanto contra o espiritualismo que a nega quanto contra o materialismo que a reduz a mera matéria. Um dos pontos centrais da antropologia filosófica católica é precisamente esta síntese que rejeita qualquer dualismo espiritualista ou materialismo reducionista. A Igreja afirma com clareza: “o homem, embora composto de corpo e alma, é uma só pessoa.”²⁵⁰ Isso fica claro nos ensinamentos de Santo Tomás de Aquino que, seguindo a tradição aristotélica, define a alma como “forma substancial do corpo.”²⁵¹ Ela anima, organiza e dá identidade ao corpo. Não há homem sem corpo, nem corpo humano sem alma racional. Assim, o homem é simultaneamente espiritual e corporal, uma síntese de dois mundos que não podem ser separados sem destruir sua própria humanidade.

A compreensão da alma como “forma substancial do corpo” representa uma ruptura significativa com o dualismo platônico e cartesiano que marcou grande parte da filosofia ocidental. Contrariamente à visão de que a alma é uma substância separada que habita o corpo como um motorista dentro de um carro, a síntese tomista afirma que ambas estão profundamente unidas. A alma é o princípio vital que organiza e anima o corpo, conferindo-lhe vida, estrutura e identidade pessoal. Sem a alma, o corpo não seria humano, seria apenas matéria inerte; sem o corpo, a alma não seria pessoa, não poderia exercer suas capacidades de conhecer, escolher, amar e agir no mundo. Esta unidade é tão profunda e constitutiva que a morte, que temporariamente separa corpo e alma, é considerada pela Igreja como algo contrário à natureza humana - uma consequência do pecado original e não parte do plano divino original (Rm 5, 12).²⁵² A ressurreição dos mortos, portanto, não é um acréscimo externo ou uma adição secundária à fé cristã, mas uma consequência lógica e necessária da compreensão da pessoa humana como unidade substancial

²⁵⁰ Concílio Vaticano II, *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 14.

²⁵¹ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 76, a. 1.

²⁵² Concílio Vaticano II, *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 18; *Catecismo da Igreja Católica*, para. 1018.

de corpo e alma. Sem a ressurreição da carne, a redenção seria incompleta e a pessoa humana permaneceria fragmentada.²⁵³

A unidade substancial de corpo e alma, apresentada principalmente por Santo Tomás de Aquino, oferece uma resposta filosófica coerente aos grandes desafios antropológicos da contemporaneidade. Contra o espiritualismo que nega ou menospreza o corpo, reduzindo a pessoa a uma realidade puramente imaterial, a antropologia católica afirma a dignidade e a importância essencial da corporeidade. O corpo não é uma prisão da alma, nem um obstáculo ao desenvolvimento espiritual, mas sim parte integrante e inseparável da pessoa. Igualmente, contra o materialismo que reduz o ser humano a mera matéria, a um conjunto de átomos ou a um produto exclusivo de processos biológicos, a Igreja proclama que a pessoa humana transcende a matéria, possui uma alma espiritual e é chamada a uma realidade que ultrapassa os limites do físico. Esta posição equilibrada permite à antropologia católica defender tanto a dignidade do corpo quanto a transcendência da pessoa, recusando tanto o desprezo pela matéria quanto a redução do espírito à matéria.

O corpo não é um obstáculo à vida espiritual, mas um sacramento da pessoa (sinal visível). Por meio dele, o homem se comunica, ama, sofre e é redimido. São João Paulo II, em suas *Catequeses sobre a Teologia do Corpo* (1979–1984), oferece uma reflexão profunda sobre esta realidade sacramental do corpo. Ele declara: “o corpo, de algum modo, torna visível o invisível: o espiritual e o divino; foi criado para transferir à realidade visível do mundo, o mistério escondido em Deus desde a eternidade.”²⁵⁴ Isso significa que a corporeidade tem uma dignidade própria e é chamada à redenção. Através do corpo, o ser humano se manifesta, se comunica com os outros, expressa seus sentimentos e sua fé. O corpo é o lugar onde o amor se realiza, onde a criatividade se expressa, onde o sofrimento é vivido e onde a graça divina atua. Por essa razão, o cristianismo afirma a ressurreição da carne e não uma libertação da matéria ou uma fuga para um mundo puramente espiritual. Em poucas palavras, a antropologia católica é, portanto, encarnada e sacramental, reconhecendo que o material e o espiritual não são opostos, mas complementares.

A Teologia do Corpo de São João Paulo II oferece uma visão profundamente positiva e integradora da corporeidade humana. Não se trata de negar o espírito ou de reduzir o ser humano ao corpo, mas de reconhecer que o corpo é o lugar onde o espírito se manifesta e atua. Através do corpo,

²⁵³ *Catecismo da Igreja Católica*, paras. 988-1004.

²⁵⁴ Papa João Paulo II, *Catequeses sobre a Teologia do Corpo*, Introdução.

amamos, servimos, criamos, sofremos e nos comunicamos com os outros. O corpo é o sacramento — o sinal visível de uma realidade invisível — da pessoa humana. Isto tem implicações importantes para a compreensão da sexualidade, que não é algo puramente biológico ou pecaminoso, mas uma expressão da capacidade humana de amar e de se entregar ao outro. Igualmente, a morte e a ressurreição adquirem novo significado quando compreendidas à luz desta unidade substancial. A morte não é o fim da pessoa, mas uma separação temporária que será superada pela ressurreição. E a ressurreição, realizada no juízo final, não é um retorno a uma existência puramente espiritual, mas a restauração da unidade corpo-alma em uma forma glorificada e transformada.²⁵⁵

Para o leigo católico, esta compreensão integrada da pessoa humana tem implicações práticas profundas na vida cotidiana. Significa que cuidar do corpo, respeitá-lo e vivê-lo de forma integrada com o espírito não é algo secundário ou mundano, mas parte essencial da vocação cristã. A saúde física, o repouso adequado, a alimentação saudável e o exercício físico não são distrações da vida espiritual, mas expressões do respeito pela dignidade do corpo que é templo do Espírito Santo (1 Cor 6, 19-20). Igualmente, a forma como usamos nosso corpo — em gestos de caridade, em trabalho honesto, em expressões de amor e comunhão — reflete nossa fé e nossa resposta à graça divina. Por isso, a antropologia católica rejeita tanto um tipo de ascetismo que menospreza o corpo quanto o hedonismo que o absolutiza. Ela convida a uma vida integrada, onde corpo e alma, matéria e espírito, trabalho e contemplação, vida pessoal e vida comunitária formam uma unidade harmoniosa orientada para a santidade e para a participação na vida divina.²⁵⁶

1.5 A Liberdade Humana e a Responsabilidade Moral

A liberdade é uma dimensão constitutiva da pessoa humana que reflete a própria liberdade criadora de Deus, mas não se reduz à autonomia absoluta ou à capacidade ilimitada de escolha. A teologia católica compreende a liberdade como capacidade de aderir ao bem, de escolher a verdade e de responder ao amor de Deus, distinguindo-se radicalmente da visão moderna que a identifica com escolha sem limites. Esta compreensão integrada da liberdade fundamenta-se na consciência moral, esse “santuário íntimo” onde o homem discerne o bem e o mal à luz da

²⁵⁵ *Catecismo da Igreja Católica*, paras. 1015-1017.

²⁵⁶ Leitura sugerida para aprofundamento sobre a relação entre corpo e alma: Concílio Vaticano II, *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 14; *Catecismo da Igreja Católica*, paras. 364, 2288-2289; Papa João Paulo II, *Encíclica Laborem Exercens* n. 9-10; Papa João Paulo II, *Encíclica Evangelium Vitae*, n. 2-3; Papa Bento XVI, *Encíclica Caritas in Veritate*, n. 28; Papa Francisco, *Encíclica Amoris Laetitia*, n. 11.

verdade divina e da lei natural.²⁵⁷ A Igreja afirma com clareza que “a liberdade é sinal eminente da imagem divina no homem”, pois somente um ser livre pode amar verdadeiramente e responder ao chamado divino com consciência e responsabilidade.²⁵⁸ Diferentemente das criaturas irracionais que agem por instinto, o homem foi criado à imagem de Deus, dotado de razão e vontade, e, portanto, chamado a participar da vida divina através de escolhas livres e conscientes. Esta vocação à liberdade não é um acaso ou um acréscimo à natureza humana, mas constitui o próprio cerne da dignidade pessoal e da capacidade de amar.

A compreensão da liberdade como capacidade de aderir ao bem representa uma ruptura significativa com a visão moderna, que identifica a liberdade com autonomia absoluta ou com a capacidade de fazer o que se quer, sem limites. Santo Agostinho, em sua obra *Do Livre-Arbítrio*, estabelece uma distinção crucial entre o livre-arbítrio e a verdadeira liberdade. Enquanto o livre-arbítrio é simplesmente a capacidade de escolher entre alternativas, a verdadeira liberdade consiste em não poder pecar, em estar tão plenamente orientado para o bem que o pecado se torna impossível.²⁵⁹ Esta não é uma limitação da liberdade, mas sim a sua realização plena. Em Cristo vemos a perfeição desta liberdade: Ele é absolutamente livre porque faz sempre a vontade do Pai, pois Sua vontade está perfeitamente unida à vontade divina. O homem, criado livre à imagem e semelhança de Deus, é chamado a caminhar nesta mesma direção, respondendo ao amor de Deus através de escolhas que o aproximem cada vez mais da santidade e da comunhão com o Criador. Esta perspectiva transforma completamente a compreensão da liberdade: não se trata de poder fazer qualquer coisa, mas de poder fazer o bem, de poder amar, de poder responder ao chamado divino.

A liberdade humana é um reflexo da liberdade divina, mas não é uma liberdade absoluta e sem limites como a de Deus. Deus criou o ser humano livre, mas dentro de uma ordem: a ordem da natureza humana e a ordem moral estabelecida por Ele. Quando o homem usa sua liberdade para violar essa ordem, para contrariar sua própria natureza ou para rejeitar os mandamentos divinos, não está sendo mais livre, mas menos livre — está se escravizando ao pecado e ao mal. Um homem que se entrega aos vícios, que é dominado pelas paixões desordenadas, que vive em

²⁵⁷ Para aprofundamento: *Catecismo da Igreja Católica*, paras. 1704-1706 (liberdade como capacidade de escolher o bem), paras. 1730-1733 (liberdade ordenada à verdade e ao bem), paras. 1776-1779 (consciência como santuário íntimo e discernimento moral), paras. 1954-1956 (lei natural); Concílio Vaticano II, *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 16 (consciência como santuário do homem); *Ibid.*, *Declaração Dignitatis Humanae*, n. 2-3 (liberdade e consciência); Papa João Paulo II, *Encíclica Veritatis Splendor*, n. 34-35 (liberdade e verdade).

²⁵⁸ Concílio Vaticano II, *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 17; *Catecismo da Igreja Católica*, paras. 1705-1706.

²⁵⁹ Santo Agostinho, *Do Livre-Arbítrio*, II, 1.

rebelião contra Deus, não é verdadeiramente livre, mas prisioneiro de suas próprias escolhas equivocadas. A verdadeira liberdade, portanto, consiste em usar a liberdade de acordo com a verdade sobre o ser humano e sobre Deus, em conformar nossa vontade à vontade divina, em buscar o bem autêntico e não apenas o prazer ou a satisfação imediata. Esta é a liberdade que Cristo nos oferece quando diz: "conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará" (Jo 8,32). A verdade não nos oprime, mas nos liberta, porque nos mostra o caminho para a realização plena de nossa humanidade.

A liberdade é o lugar da decisão moral e da responsabilidade diante do bem e do mal, e é precisamente aqui que entra em cena a consciência moral. O Papa Bento XVI, em sua encíclica *Caritas in Veritate* (2009), adverte com clareza: "a liberdade humana só é autêntica quando responde à verdade sobre o homem e sobre Deus."²⁶⁰ A cultura moderna tende a identificar liberdade com escolha ilimitada, como se qualquer decisão fosse válida desde que seja livremente escolhida. A antropologia cristã, porém, afirma que a liberdade é vocação à verdade e ao amor, que ela está ordenada para um fim: a participação na vida divina e a realização plena da pessoa.²⁶¹ Daí brota a consciência moral, esse "santuário íntimo" onde o homem ouve a voz de Deus e discerne o bem e o mal.²⁶² Contudo, a consciência não é um sentimento vago ou uma intuição subjetiva, mas o exercício da razão prática aplicado a situações concretas, iluminado pela lei natural e pela doutrina da Igreja. Agir contra a consciência é agir contra a própria realização humana, é negar a verdade que se conhece e abraçar uma falsidade que nos escraviza. Por isso, a formação da consciência é uma tarefa contínua e essencial na vida cristã.

A consciência moral bem formada é aquela que conhece a verdade sobre o bem e o mal, que está iluminada pela razão reta e pela graça divina, e que escolhe o bem livremente e com convicção. Isto exige educação contínua, reflexão profunda, oração sincera e orientação espiritual ao longo de toda a vida. Uma consciência errônea, mesmo quando agimos de acordo com ela, não nos justifica moralmente se a ignorância é culpável, ou seja, se poderíamos e deveríamos ter buscado conhecer a verdade.²⁶³ Por isso, a Igreja oferece ensinamentos sobre a moral: não para limitar a liberdade ou para exercer controle sobre as consciências, mas para ajudar a formá-las corretamente, para que a liberdade seja exercida de forma autêntica e responsável. Neste sentido,

²⁶⁰ Papa Bento XVI, *Encíclica Caritas in Veritate*, n. 34.

²⁶¹ *Catecismo da Igreja Católica*, para. 1741.

²⁶² Concílio Vaticano II, *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 16.

²⁶³ *Catecismo da Igreja Católica*, paras. 1780-1794; 1859-1860.

os mandamentos de Deus, a lei natural e o Magistério da Igreja são como uma bússola que nos orienta no caminho da verdade. Eles não nos tiram a liberdade, mas nos ajudam a usá-la bem, a não nos perdermos em caminhos que parecem livres, mas que, na verdade, nos escravizam ao egoísmo, ao pecado e à morte.

Para o leigo católico, esta compreensão integrada da liberdade e da responsabilidade moral tem implicações práticas profundas na vida cotidiana. Significa que a formação da consciência é uma responsabilidade pessoal que deve acompanhar toda a vida cristã, não como uma tarefa pesada ou opressiva, mas como um exercício de amor por si mesmo e pelos outros. Significa que devemos buscar conhecer a verdade, estudar a doutrina da Igreja, refletir sobre nossas ações à luz da fé, e estar dispostos a mudar de rumo quando descobrimos que estamos no erro. Significa também que devemos respeitar a liberdade dos outros, reconhecendo que cada pessoa tem o direito e o dever de formar sua própria consciência e de agir de acordo com ela. Mas isto não significa relativismo ou indiferentismo moral; significa reconhecer que a verdade existe, que ela pode ser conhecida, e que todos temos a responsabilidade de buscá-la com sinceridade e humildade. A verdadeira liberdade cristã é, portanto, uma liberdade responsável, uma liberdade que se exerce em comunhão com Deus e com os outros, uma liberdade que busca o bem comum e a glória de Deus. É nesta liberdade responsável que encontramos a verdadeira paz, a verdadeira alegria e a verdadeira realização humana.

1.3.6 A Antropologia da Graça Diante da Grandeza e da Miséria Humana

A antropologia católica oferece uma compreensão realista da pessoa humana que reconhece tanto sua dignidade original quanto a ferida causada pelo pecado. Diferentemente de perspectivas que negam o mal ou caem no desespero, a tradição católica — especialmente através de Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino — afirma que a graça divina não substitui a natureza, mas a restaura e a eleva. A *theosis*, vocação suprema do cristão, revela que cada batizado é chamado a ser transformado, pela graça, em participante da vida trinitária, processo que se realiza concretamente através dos sacramentos, da oração e da vida comunitária. Esta síntese entre o realismo da ferida humana e a esperança da transformação pela graça constitui o fundamento de uma antropologia que responde aos anseios profundos da pessoa contemporânea, oferecendo um caminho autêntico de salvação e realização.

1.3.6.1 O Pecado Original e a Ferida da Natureza Humana

A antropologia católica oferece uma compreensão realista da condição humana que reconhece simultaneamente a grandeza do ser humano criado à imagem de Deus e sua miséria causada pelo pecado original.²⁶⁴ Esta visão equilibrada rejeita tanto o otimismo humanista, que nega a ferida do pecado, quanto o pessimismo, que nega a capacidade humana para o bem. A teologia da graça, desenvolvida por Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino, ensina que a graça não anula a natureza humana, mas a aperfeiçoa e a eleva, permitindo ao homem ferido pelo pecado participar da vida divina através de Cristo.²⁶⁵ Esta compreensão integrada da grandeza e da miséria humana é fundamental para uma antropologia cristã autêntica, pois oferece uma resposta realista aos desafios da condição humana, sem cair nem no desespero nem na ilusão. Sendo assim, o ser humano é, simultaneamente, portador de uma dignidade inviolável e ferido pela culpa; capaz de amar e de odiar; chamado à santidade e propenso ao pecado. Reconhecer esta ambivalência é reconhecer a verdade sobre quem somos e, portanto, abrir-nos à ação transformadora da graça divina.

O realismo cristão começa com o reconhecimento de que o ser humano é criado bom, mas ferido pelo pecado original.²⁶⁶ Esta ferida não destrói a imagem divina que constitui a essência da dignidade humana, mas a desfigura, enfraquece e desvia de seu verdadeiro fim. Santo Agostinho, em sua obra *Cidade de Deus*, oferece uma descrição profunda desta condição através da imagem do "*homo incurvatus in se*" — o homem curvado sobre si mesmo.²⁶⁷ Esta expressão não significa que o ser humano seja essencialmente mau ou totalmente corrompido, mas que está voltado para si mesmo, focado em sua própria vontade, incapaz de amar verdadeiramente a Deus e ao próximo sem a ajuda da graça divina. O pecado original criou uma curvatura na alma humana que a desvia de seu verdadeiro centro — que é Deus — e a volta para si mesma. Esta curvatura manifesta-se em todas as dimensões da vida humana: na busca desordenada do poder, do prazer e da honra; na dificuldade de amar desinteressadamente; na tendência ao egoísmo e à injustiça.

²⁶⁴ *Catecismo da Igreja Católica*, paras. 1700-1704; Concílio Vaticano II, *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 12-13, 22.

²⁶⁵ Santo Agostinho, *Confissões*, XIII, 1; *Sobre a Graça e o Livre Arbítrio*, cap. 2, 5; *Sobre a Natureza e a Graça*, cap. 3; Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 109, a. 1-2; q. 110, a. 1-2; *Summa Contra Gentiles*, III, Cap. 147-148.

²⁶⁶ Para aprofundamento da temática sobre o pecador original: *Catecismo da Igreja Católica*, paras. 396-409.

²⁶⁷ Santo Agostinho, *Cidade de Deus*, Livro XIV, 28.

Contudo, o pecado original não destruiu a capacidade humana de fazer o bem, não eliminou completamente a liberdade ou a razão, mas as enfraqueceu, as obscureceu e as desviou de seu verdadeiro fim.²⁶⁸

A compreensão agostiniana do "*homo incurvatus in se*" oferece uma chave para entender por que a graça é absolutamente necessária para a salvação. Não se trata de uma necessidade externa, como se Deus impusesse uma exigência arbitrária, mas de uma necessidade que brota da própria natureza da condição humana ferida. O ser humano, por seus próprios esforços, não consegue se "desencurvar", não consegue voltar-se completamente para Deus, nem amar com a pureza e a totalidade que a vida divina exige. Isto não significa que o homem seja incapaz de fazer nada de bom — a experiência mostra que mesmo os pecadores podem praticar atos virtuosos — mas significa que, sem a graça, o ser humano não pode alcançar a plenitude da vida cristã, não pode amar a Deus com todo o coração e ao próximo como a si mesmo, não pode ser verdadeiramente livre do pecado. A graça, portanto, é o remédio divino para esta ferida, não um acréscimo externo à natureza, mas uma elevação e uma cura que permite à natureza humana realizar seu verdadeiro potencial e sua verdadeira vocação.²⁶⁹

Santo Tomás de Aquino desenvolve esta compreensão através de sua doutrina de que a graça não anula, mas aperfeiçoa a natureza.²⁷⁰ Esta é uma afirmação fundamental da antropologia católica que evita tanto o dualismo que separa natureza e graça quanto o monismo que as confunde. A graça não vem de fora como algo estranho à natureza humana, nem substitui a natureza, mas trabalha em conjunto com ela, elevando-a e aperfeiçoando-a. Um exemplo ajuda a esclarecer este pensamento: assim como a graça que permite a um cego ver não destrói sua natureza humana, mas a restaura e a aperfeiçoa, assim também a graça divina não destrói a natureza humana, mas a cura e a eleva. A redenção em Cristo não significa que o ser humano deixe de ser humano, mas que sua humanidade é restaurada em sua verdadeira forma, elevada à participação da vida divina.²⁷¹ Esta síntese tomista é profundamente importante porque oferece uma resposta

²⁶⁸ Para aprofundamento sobre as consequências do pecado: *Catecismo da Igreja Católica*, para. 401 (enfraquecimento das capacidades), paras. 405-407 (capacidade para o bem permanece), para. 1707 (imagem de Deus desfigurada); Concílio Vaticano II, *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 13 (batalha entre bem e mal), n. 37 (razão enfraquecida mas permanece); João Paulo II, *Encíclica Evangelium Vitae*, n. 3, n. 28; *Ibid.*, *Encíclica Veritatis Splendor*, n. 6, n. 24.

²⁶⁹ Santo Agostinho, *Sobre a Graça e o Livre Arbítrio*, cap. 2-5 (necessidade da graça e capacidade para o bem); *Sobre a Natureza e a Graça*, cap. 3-4 (graça como cura e elevação); *Confissões*, XIII, cap. 1 (necessidade da graça para a salvação); *Cidade de Deus*, XIV, cap. 28 (homem voltado para si mesmo), XXII, cap. 24 (graça como remédio divino); *Contra Pelágio*, II, cap. 5; III, cap. 7.

²⁷⁰ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 1, a. 8 ad 2.

²⁷¹ *Ibid.*, *Suma Teológica*, III, q. 1, a. 1-2 (Encarnação e restauração da humanidade), q. 48, a. 1-2 (redenção como restauração), q. 49, a. 1 (redenção e libertação); II, q. 110, a. 1-2 (graça aperfeiçoa a natureza); q. 3, a. 8

equilibrada aos grandes desafios antropológicos: reconhece a dignidade e a capacidade da natureza humana, mas também reconhece a sua ferida e necessidade de salvação. Isso não é um pessimismo que nega qualquer bem no homem, nem um otimismo que nega a realidade do pecado, mas um realismo que vê o ser humano em sua verdade integral.

1.3.6.2 A *Theosis*: Deificação e Participação na Vida Divina

A vocação última do ser humano, segundo a antropologia católica, é tornar-se participante da natureza divina — o que os Padres gregos chamavam de *theosis* ou divinização. Santo Atanásio de Alexandria, um dos grandes Padres da Igreja, afirmava com clareza: “Deus se fez homem para que o homem se tornasse deus.”²⁷² Esta afirmação, que pode parecer estranha à primeira vista, expressa uma verdade profunda sobre o desígnio divino para a humanidade. Não significa que o homem se torne Deus por natureza, adquirindo os atributos divinos de onipotência, onisciência ou eternidade, mas que é chamado a participar da vida divina, a viver em comunhão com Deus, a ser transformado pela graça, de modo que sua vontade se una à vontade divina e seu amor se torne participação do amor trinitário. A *theosis* é o processo de transformação pela graça que começa no batismo, desenvolve-se através dos sacramentos e da vida de oração, e alcança sua plenitude na vida eterna. A santidade cristã é precisamente este processo de transformação, de conformação progressiva com Cristo, de participação cada vez mais profunda na vida trinitária. Os santos não são seres humanos que transcenderam sua humanidade, mas aqueles que, através da graça, realizaram plenamente sua humanidade ao se tornarem participantes da vida divina.

A *theosis* não é apenas uma doutrina abstrata ou uma esperança distante, mas uma realidade que pode ser vivida e experimentada na vida cristã concreta. A Igreja oferece os meios para este processo de transformação: os sacramentos, especialmente a Eucaristia, que nos une a Cristo e nos torna participantes de sua vida; a oração, através da qual nos abrimos à ação do Espírito Santo; a vida comunitária, através da qual aprendemos a amar como Cristo amou; a doutrina, que nos ilumina sobre o caminho da santidade. Cada cristão é chamado a caminhar neste processo de transformação, cada um segundo sua vocação particular — alguns como religiosos dedicados à contemplação, outros como leigos engajados na vida familiar e profissional. A ressurreição e a vida eterna não são apenas uma recompensa pelo bem agir, mas a plenitude da *theosis*, a realização

(bem-aventurança e humanidade); q. 4, q. 1 (bem-aventurança como realização da natureza); *Summa Contra Gentiles*, III, caps. 147-149 (graça e participação na vida divina).

²⁷² Santo Atanásio, *Sobre a Encarnação*, cap. 54.

completa da vocação humana de participar da vida divina. Para nós católicos, isto significa que a vida cristã não é apenas um conjunto de obrigações morais ou um conjunto de proibições, mas um caminho de transformação pessoal e de elevação pela graça de Deus, um caminho que começa aqui e agora e que se prolonga na eternidade.²⁷³

Para o leigo católico, esta compreensão integrada da grandeza e da miséria humana, da ferida do pecado e da cura da graça, oferece uma esperança profunda e realista. Significa reconhecer que somos criados à imagem de Deus e, portanto, portadores de uma dignidade infinita que ninguém pode tirar. Significa também reconhecer que estamos feridos pelo pecado, que somos incapazes de nos salvar a nós mesmos, que precisamos da graça de Deus. Entretanto, significa, acima de tudo, que somos amados por Deus de forma incondicional, que Deus, em Cristo, morreu e ressuscitou para nossa salvação, que somos chamados a ser transformados e elevados à participação na vida divina. Esta esperança não é uma ilusão otimista que nega a realidade do mal e do sofrimento, mas uma esperança realista que reconhece a verdade sobre a condição humana e oferece uma resposta divina a esta verdade. A vida cristã, portanto, é um caminho de conversão contínua, de abertura à graça, de conformação progressiva com Cristo. Não é um caminho fácil — exige renúncia, sacrifício, morte para si mesmo — mas é um caminho que leva à verdadeira liberdade, à verdadeira alegria, à verdadeira realização humana. É o caminho da *theosis*, da participação na vida divina, que começa aqui e agora e se prolonga na eternidade. Esta é a promessa e a vocação da antropologia católica: que cada ser humano, ferido pelo pecado, mas redimido pela graça de Cristo, possa ser transformado e elevado à comunhão eterna com Deus.

1.3.7 A Dimensão Social e Relacional da Pessoa Humana

A antropologia católica compreende o ser humano não como um indivíduo isolado e auto-suficiente, mas como essencialmente relacional e social, chamado à comunhão que reflete a própria vida trinitária de Deus. Esta visão representa uma síntese profunda entre a filosofia clássica e a revelação cristã, oferecendo uma resposta integral aos desafios contemporâneos de fragmentação social, isolamento e individualismo excessivo. A pessoa humana não é um “átomo social” que posteriormente se relaciona com outros por contrato ou interesse próprio, nem tampouco é uma célula subordinada a um organismo coletivo maior. Ela é, em sua essência, uma

²⁷³ *Catecismo da Igreja Católica*, paras. 1694-1698 (vida cristã como transformação pessoal), paras. 2012-2014 (santidade e conformação com Cristo), paras. 1720-1722 (bem-aventurança eterna); Concílio Vaticano II, *Constituição Dogmática Lumen Gentium*, n. 5, n. 39-40 (chamado universal à santidade).

pessoa relacional: constituída pela capacidade de se relacionar, de se entregar, de amar e de viver em comunhão com Deus, com os outros seres humanos e com toda a criação. Esta compreensão integrada da pessoa como ser social não é uma adição secundária à antropologia católica, mas constitui o cerne de sua visão de humanidade. O conteúdo que segue explora o fundamento teológico desta relacionalidade na Trindade e em Cristo, a natureza social do ser humano e suas implicações para a vida contemporânea, e, finalmente, como a Doutrina Social da Igreja oferece princípios concretos para viver esta vocação à comunhão nas estruturas sociais, servindo à dignidade humana e ao bem comum.

1.3.7.1 A Relação Trinitária como Modelo de Humanidade

O homem é criado à imagem de Deus, e Deus é Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo em perfeita comunhão e unidade.²⁷⁴ Nas três Pessoas divinas não há subordinação nem hierarquia, mas sim uma comunhão perfeita marcada pelo amor mútuo e pela entrega recíproca. O Pai não é Pai em si mesmo, mas em relação ao Filho; o Filho existe em relação amorosa com o Pai; e o Espírito Santo procede dessa comunhão amorosa entre ambos.²⁷⁵ Esta dinâmica trinitária revela uma verdade fundamental que transcende toda a compreensão humana: a relacionalidade não é um acidente ou uma adição à pessoa, mas constitui a própria essência do ser pessoal. Ser pessoa significa estar em relação, significa existir para o outro e com o outro.²⁷⁶

Quando o ser humano é criado à imagem da Trindade, recebe a capacidade e a vocação de existir em relação, de se doar e receber, de amar e ser amado. A pessoa humana, portanto, não é um indivíduo isolado que posteriormente se relaciona com outros; a comunicação constitui parte integrante de seu próprio ser, pela capacidade relacional que reflete a comunhão trinitária.²⁷⁷ Esta compreensão transforma radicalmente a antropologia: o ser humano só se realiza plenamente em relação com Deus e com os outros, pois isto reflete sua origem divina e sua vocação fundamental. A solidão absoluta é antinatural, pois fere a estrutura mais profunda da pessoa humana. Quando Deus criou o homem à sua imagem e semelhança, criou-o para a comunhão: comunhão com Ele,

²⁷⁴ Concílio Vaticano II, *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 24.

²⁷⁵ *Catecismo da Igreja Católica*, paras. 234-260 (mistério da Trindade), especialmente paras. 254-256 (as Pessoas divinas em relação); Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 29, a. 4 (as relações constituem as Pessoas divinas); q. 40, a. 1 (comunhão do Pai e do Filho); Papa João Paulo II, *Encíclica Fides et Ratio*, n. 23 (Trindade como comunhão de amor).

²⁷⁶ *Catecismo da Igreja Católica*, paras. 1877 (pessoa humana criada para comunhão); paras. 234-260 (Trindade); Concílio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, n. 12 (vocação à comunhão); Papa João Paulo II, *Encíclica Evangelium Vitae*, n. 34-35 (comunhão trinitária como modelo).

²⁷⁷ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 93, a. 2.

com os outros seres humanos e com toda a criação. Portanto, a família, a comunidade, a Igreja e a sociedade não são acidentes da existência humana, mas sim expressões concretas da vocação fundamental do homem à comunhão.

Jesus Cristo é o modelo perfeito e a revelação plena desta relacionalidade trinitária encarnada na história. Ele viveu em comunidade, chamou discípulos para compartilhar a Sua missão, e a Sua morte e ressurreição oferecem a todos a possibilidade de participar da vida divina e da comunhão com Deus.²⁷⁸ Cristo nos mostra que a verdadeira grandeza não consiste em dominar os outros ou em acumular poder e riqueza, mas em servir, em amar até o sacrifício de si mesmo, em reconhecer a dignidade de cada pessoa, especialmente dos pobres e sofredores. Na Encarnação, Deus assumiu pessoalmente a natureza humana, revelando que nada do que é humano é alheio à preocupação divina. Cristo se identificou com os marginalizados, os doentes, os prisioneiros, os pecadores públicos, mostrando que a comunhão trinitária se estende a todos, sem exceção. A Igreja, como corpo de Cristo, é chamada a ser sinal e instrumento desta comunhão no mundo, refletindo a vida trinitária em suas estruturas e relações, tornando visível, no tempo, a comunhão eterna que é Deus.

1.3.7.2 O Homem como Ser Social e Comunitário

O ser humano não se realiza isoladamente, mas na convivência, no amor e na comunhão com os outros. Esta verdade foi reconhecida já na antiguidade clássica, quando Aristóteles descrevia o homem como *zoon politikon*, um "animal social" ou "animal político", afirmando que aquele que vive fora da comunidade é ou uma "besta" ou um deus.²⁷⁹ Contudo, a teologia cristã eleva esta dimensão a um nível muito mais profundo e significativo. O ser humano não é meramente um animal que vive em grupo por necessidade biológica, mas é chamado a ser "comunhão de pessoas", imagem viva da Trindade divina. São João Paulo II, em sua encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), oferece uma reflexão profunda sobre esta realidade: "o homem é imagem de Deus não tanto pelo seu individualismo, mas pela profunda comunhão de pessoas que ele é chamado a realizar."²⁸⁰ Esta afirmação transforma completamente a compreensão da dignidade humana.

²⁷⁸ Papa João Paulo II, *Encíclica Evangelium Vitae*, n. 34-36.

²⁷⁹ Aristóteles, *Política*, Livro I, 1253a: "O homem é por natureza um animal político. Aquele que por natureza e não por acaso é desprovido de Estado é ou um ser degradado ou um ser superior à humanidade."

²⁸⁰ Papa João Paulo II, *Encíclica Sollicitudo Rei Socialis* (1987), n. 38-40 sobre a solidariedade como virtude teologal e expressão da comunhão trinitária.

Não é a autonomia individual isolada que constitui a grandeza do ser humano, mas a sua capacidade de se relacionar, de se entregar, de amar e de viver em comunhão com os outros. A pessoa humana encontra a sua verdadeira realização não na afirmação de si mesma contra os outros, mas na abertura aos outros e na construção de relações autênticas baseadas no amor e no respeito mútuo. Ninguém pode realizar-se plenamente em isolamento; a solidão absoluta é contrária à natureza humana criada para a comunhão. Esta verdade é particularmente relevante na sociedade contemporânea, marcada pelo isolamento existencial causado pelo individualismo excessivo e pelo mau uso das tecnologias digitais. Embora as redes sociais prometam conexão, frequentemente produzem o efeito oposto: isolamento, fragmentação e superficialidade nas relações. A antropologia católica oferece uma resposta profunda: a pessoa é chamada a uma comunhão real, encarnada, onde se encontra face a face com o outro, onde há vulnerabilidade e entrega mútua, onde a dignidade de cada um é reconhecida e respeitada.

A compreensão católica da pessoa como essencialmente relacional oferece uma crítica profunda tanto ao individualismo liberal quanto ao coletivismo totalitário, dois extremos que marcaram a história moderna e que continuam a desafiar a sociedade contemporânea.²⁸¹ O individualismo liberal, que tem suas raízes no pensamento moderno, vê a pessoa como um indivíduo isolado e autossuficiente que depois, por contrato ou por interesse próprio, se relaciona com outros indivíduos igualmente isolados. Nesta visão, a sociedade é um agregado de átomos individuais, e o bem comum é apenas a soma dos bens individuais. Isto leva a uma compreensão da liberdade como a de fazer o que se quer sem limites, e a uma economia baseada no lucro individual, sem consideração pelos outros. O resultado é uma sociedade fragmentada, onde cada um busca seu próprio interesse, e a solidariedade é substituída pela competição desenfreada.

Por outro lado, o coletivismo totalitário subordina completamente a pessoa à coletividade, ao Estado ou ao partido, negando-lhe sua dignidade e liberdade individual. Nesta visão, a pessoa é apenas uma célula de um organismo maior, e sua realização consiste em servir aos objetivos do coletivo, mesmo que isto signifique a negação de sua própria consciência e liberdade. O resultado é a opressão, a perda da dignidade pessoal e a morte do espírito humano. A antropologia católica rejeita ambos os extremos e defende um meio-termo: a solidariedade como expressão da comunhão trinitária, que respeita tanto a dignidade individual quanto a vocação comunitária da

²⁸¹ Compêndio da Doutrina Social da Igreja, n. 189-208 sobre a crítica ao individualismo liberal e ao coletivismo totalitário.

pessoa.²⁸² Esta perspectiva oferece um caminho alternativo que honra a liberdade pessoal enquanto reconhece a interdependência fundamental entre todos os seres humanos.

A solidariedade, compreendida à luz da antropologia católica, não é um sentimento vago de compaixão pelos pobres e sofredores em geral, nem é um dever imposto de fora, mas brota da própria natureza relacional da pessoa humana.²⁸³ Quando reconhecemos que todos somos criados à imagem de Deus, que todos somos chamados à comunhão e que todos participamos da mesma humanidade, compreendemos que estamos fundamentalmente “interconectados”. O sofrimento do outro é meu sofrimento; a injustiça contra o próximo é injustiça contra mim; a alegria do outro é minha alegria. A solidariedade significa reconhecer esta interdependência fundamental e agir em conformidade com ela. Significa trabalhar pela justiça social não apenas como um dever moral imposto, mas também como uma expressão da própria natureza humana e da vocação cristã. Para o leigo católico, isto significa que a fé cristã não é apenas uma questão privada de consciência individual, mas também tem implicações públicas e sociais que exigem compromisso concreto com a justiça, a solidariedade e o bem comum. A vida cristã não é uma fuga do mundo nem um isolamento espiritual, mas um engajamento apaixonado com a realidade concreta da vida humana, buscando transformar as estruturas sociais à luz do Evangelho.

1.3.7.3 A Doutrina Social da Igreja e a Vivência da Dignidade Relacional

A Doutrina Social da Igreja, desenvolvida desde a encíclica *Rerum Novarum*, do Papa Leão XIII, em 1891, até as encíclicas recentes, oferece uma visão integrada de como a sociedade deve ser organizada para servir à dignidade humana e ao bem comum.²⁸⁴ Esta doutrina não é uma ideologia política, mas brota da compreensão correta da natureza humana criada à imagem de Deus e chamada à comunhão. O Compêndio da Doutrina Social recorda com clareza: “a pessoa humana é o princípio, o sujeito e o fim de todas as instituições sociais.”²⁸⁵ Isto significa que nenhuma estrutura social — seja a família, a comunidade, o Estado, a economia ou qualquer outra instituição — pode ser considerada um fim em si mesma. Todas as estruturas sociais existem para

²⁸² *Catecismo da Igreja Católica*, paras. 1883-1896 (participação na vida comunitária); paras. 1931-1948 (dignidade, igualdade e bem comum); *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, paras. 189-208 (solidariedade); Papa João Paulo II, *Encíclica Centesimus Annus*, 10 (solidariedade como virtude).

²⁸³ Papa João Paulo II, *Encíclica Sollicitudo Rei Socialis*, n. 38.

²⁸⁴ Papa Leão XIII, *Encíclica Rerum Novarum* e *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, n. 1-10 sobre o desenvolvimento da Doutrina Social.

²⁸⁵ *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, n. 106.

servir à pessoa humana, para promover sua dignidade e sua realização integral como ser relacional.²⁸⁶

Em poucas palavras, os cinco princípios fundamentais da Doutrina Social são: (1) a dignidade inviolável da pessoa, que não admite graus ou variações e fundamenta todos os direitos humanos; (2) o bem comum como objetivo da sociedade, entendido não como a soma dos bens individuais, mas como as condições que permitem a realização integral de todas as pessoas; (3) a solidariedade como expressão concreta da comunhão trinitária, reconhecendo a interdependência entre todos; (4) a subsidiariedade como respeito à liberdade e à iniciativa pessoal, garantindo que as decisões sejam tomadas no nível mais próximo possível das pessoas; e (5) a justiça como ordenação correta das relações sociais, garantindo que cada um receba o que lhe é devido.²⁸⁷

O princípio da dignidade inviolável da pessoa estabelece que toda pessoa humana, simplesmente por ser humana, possui uma dignidade que ninguém pode tirar. Esta dignidade não é conferida pela sociedade, pelo Estado ou por qualquer instituição humana; ela flui da imagem de Deus e é anterior a qualquer lei ou contrato social. Consequentemente, nenhuma pessoa pode ser reduzida a objeto, instrumento ou mercadoria. Isto tem implicações profundas para questões contemporâneas como a exploração laboral, o tráfico de pessoas, a instrumentalização do corpo humano, e a redução da pessoa a dados ou produtos de consumo. A dignidade permanece intacta mesmo na pobreza, na doença, na deficiência ou no envelhecimento, rejeitando radicalmente qualquer tentativa de hierarquizar a dignidade baseada em capacidades funcionais ou utilidade econômica.

O princípio do bem comum não é a soma dos bens individuais, mas as condições que permitem que todas as pessoas possam viver com dignidade e realizar sua vocação à comunhão. O bem comum inclui a paz, a justiça, a segurança, o acesso à educação, à saúde, ao trabalho digno e às condições necessárias para a vida familiar e comunitária. Uma economia que enriquece apenas alguns, enquanto empobrece multidões viola o bem comum e, portanto, viola a dignidade humana. Uma sociedade que oferece educação de qualidade apenas aos ricos, enquanto nega aos

²⁸⁶ *Catecismo da Igreja Católica*, paras. 1879-1882 (bem comum); paras. 1905-1948 (autoridade e bem comum); Concílio Vaticano II, *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 26 (bem comum); *Encíclica Centesimus Annus*, n. 48 (bem comum e bem individual); *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, paras. 168-170 (bem comum e estruturas sociais).

²⁸⁷ *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, n. 160-208, apresenta os princípios fundamentais da Doutrina Social: dignidade da pessoa humana, bem comum, solidariedade, subsidiariedade e justiça. Estes princípios servem como referência para o que a Igreja espera do Estado e da vida em sociedade de seus membros.

pobres a possibilidade de desenvolvimento, falha em sua responsabilidade com o bem comum. O bem comum, portanto, exige que os recursos da criação sejam distribuídos de forma que todos possam viver com dignidade.

O princípio da solidariedade reconhece que todos os seres humanos estão fundamentalmente interconectados e que temos responsabilidade mútua uns pelos outros. A solidariedade, como visto anteriormente, não é caridade opcional, mas uma expressão da própria natureza relacional da pessoa humana. Significa trabalhar pela justiça não apenas para os próximos, mas também para os distantes, para as gerações futuras e até mesmo para outras espécies. A solidariedade global exige que reconheçamos a responsabilidade pelos pobres de outras nações, pelos refugiados, pelos migrantes e por aqueles que sofrem as consequências de injustiças estruturais que beneficiam alguns à custa de muitos. Isto tem implicações para o comércio internacional, para a dívida externa dos países pobres, para a exploração de recursos naturais e para a responsabilidade ambiental.²⁸⁸ Contudo, como católicos, acreditamos que o maior gesto de caridade não é material, mas conduzir uma pessoa à verdade, Jesus Cristo.

O princípio da subsidiariedade garante que as decisões sejam tomadas no nível mais próximo possível das pessoas afetadas, respeitando a liberdade e a iniciativa pessoal. Isto significa que o Estado não deve fazer aquilo que as comunidades locais, as famílias ou os indivíduos podem fazer por si mesmos. A subsidiariedade protege contra a centralização excessiva do poder e oferece espaço para a participação ativa das pessoas na vida comunitária. Contudo, subsidiariedade não significa abandono; quando as comunidades locais não conseguem resolver seus problemas, estruturas maiores têm a responsabilidade de intervir para proteger a dignidade e o bem comum. A subsidiariedade oferece, assim, um equilíbrio entre a liberdade individual e a responsabilidade coletiva.

O princípio da justiça, como ordenação correta das relações sociais, garante que cada um receba o que lhe é devido. Isto inclui justiça distributiva (distribuição justa dos bens), justiça comutativa (respeito aos contratos e às trocas justas), e justiça legal (obrigações para com o bem comum). A justiça exige que o trabalho seja remunerado de forma digna, que os direitos dos trabalhadores sejam respeitados, que os pobres tenham acesso à justiça e que as leis protejam os vulneráveis.

²⁸⁸ Para aprofundamento da temática, é fortemente sugerido o documento: Comissão Teológica Internacional, *Documento Comunhão e Serviço: A Pessoa Humana Criada à Imagem de Deus* (2004).

Uma sociedade justa é aquela em que a lei protege a dignidade de todos, não há impunidade para os poderosos e a riqueza não compra justiça.

Estes cinco princípios não são imposições externas nem ideologias políticas, mas decorrem da compreensão correta da natureza humana como essencialmente relacional e criada à imagem de Deus.²⁸⁹ Na prática, estes princípios oferecem critérios concretos para avaliar as estruturas sociais. Uma economia que enriquece alguns poucos enquanto empobrece multidões viola a dignidade humana e o bem comum. Um Estado que concentra poder nas mãos de poucos e oprime a maioria contradiz a natureza relacional da pessoa. Uma família que se fecha em si mesma e nega o bem comum falha em sua vocação. Uma empresa que explora seus trabalhadores, oferecendo salários injustos e condições perigosas, viola a dignidade e a solidariedade.

Para o leigo católico, a compreensão da pessoa como essencialmente relacional e social tem implicações práticas profundas que afetam todas as dimensões da vida. Significa que a busca pela felicidade pessoal não pode ser separada da busca pelo bem dos outros e da comunidade. A caridade, a justiça e a solidariedade não são virtudes opcionais ou supérfluas, mas expressões essenciais e constitutivas da vida cristã. Cada ato de amor, cada gesto de perdão, cada compromisso com a justiça social e a solidariedade são uma participação na vida trinitária de Deus. Isto pode significar engajamento em movimentos sociais, participação política responsável baseada nos princípios da Doutrina Social,²⁹⁰ trabalho voluntário em favor dos necessitados, defesa dos direitos humanos, promoção da educação e da saúde para todos, ou simplesmente a prática cotidiana da caridade e do respeito mútuo nas relações familiares e comunitárias. Quando fiéis aos valores do Evangelho nos entregamos ao serviço daqueles que mais sofrem, quando trabalhamos pela paz e pela reconciliação, quando construímos relações autênticas baseadas no respeito mútuo e na dignidade de cada pessoa, estamos refletindo a comunhão trinitária e respondendo à nossa vocação fundamental.

²⁸⁹ Papa Bento XVI, *Encíclica Caritas in Veritate*, n. 1-6 sobre o fundamento teológico dos princípios da Doutrina Social na verdade sobre o ser humano e sobre Deus.

²⁹⁰ A participação política do leigo católico é uma vocação pessoal que exige formação sólida nos valores evangélicos e competência profissional para servir a sociedade com honestidade e integridade. Aqueles chamados a esta missão devem resistir à corrupção e ao compromisso com princípios. Para os demais, a responsabilidade cívica se expressa através da oração e do pensamento político formado segundo o Magistério da Igreja. (cf. *Catecismo da Igreja Católica*, paras. 2239-2246 (responsabilidade cívica do cristão); *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, n. 188-196 (participação política e bem comum); Papa Francisco, *Encíclica Fratelli Tutti*, n. 196-198 (política como vocação).

A vida cristã é, portanto, uma vida de compromisso com a transformação social, uma vida que busca refletir, na história humana, a comunhão trinitária que é o próprio Deus. Esta perspectiva oferece uma resposta profunda aos desafios contemporâneos de fragmentação social, isolamento existencial e individualismo excessivo. Num mundo cada vez mais marcado pela indiferença com o sofrimento do próximo, pela solidão existencial e pela desconexão da realidade causada pelo uso exagerado das plataformas digitais, a mensagem cristã da comunhão relacional apresenta-se como uma palavra de esperança e de transformação. A pessoa que vive em verdadeira comunhão com Deus e com os outros descobre a plenitude de sua humanidade e contribui para a construção de um mundo mais justo, mais amoroso e mais próximo do Reino de Deus, onde a dignidade de cada pessoa seja respeitada e promovida, onde a justiça, a paz e a solidariedade reinem.

1.3.8 A Vocação Humana e o Propósito da Vida

A vocação é o chamado divino que Deus faz a cada pessoa para viver de acordo com sua natureza, seus dons particulares e seu potencial único, buscando sempre a santidade e a união com Ele. Compreender a vocação humana é fundamental para responder à pergunta que todo ser humano faz: “Para que estou aqui? Qual é o sentido da minha vida?” A resposta cristã é profunda e transformadora: estamos aqui porque Deus nos ama, porque nos criou com um propósito particular, e porque nos chama a refletir sobre seu amor e sua glória no mundo. Para aprofundar esse chamado divino, a seguir, analisaremos a vocação a partir de três perspectivas interconectadas. Primeiro, abordaremos o fundamento bíblico da vocação universal, mostrando como Deus conhece cada pessoa e tem um plano particular para cada vida. Em seguida, exploraremos as vocações específicas e os santos da Igreja, reconhecendo que existem caminhos legítimos e igualmente dignos para a santidade — o matrimônio, a vida religiosa consagrada, o sacerdócio e o celibato no mundo. Por fim, trataremos dos três níveis de vocação na vida cristã: a vocação batismal, a vocação à santidade e a vocação específica de estado de vida. Compreender estes três níveis permite ao leigo viver sua vida ordinária com profundidade espiritual e significado transcendente, reconhecendo que a santidade está disponível para todos em qualquer estado de vida, consistindo em fazer as coisas ordinárias com amor extraordinário.

1.3.8.1 O Fundamento Bíblico da Vocação Universal

A Sagrada Escritura revela que Deus conhece cada pessoa antes mesmo de sua existência e tem um plano particular para cada um de nós. No livro de Jeremias, o profeta recebe uma palavra do Senhor que expressa esta verdade profunda: “Antes que te formasse no seio de tua mãe, eu te conheci, antes de saíres do ventre, eu te consagrei e fiz profeta para as nações” (Jr 1,4-5). Estas palavras não se dirigem apenas a Jeremias, mas revelam um princípio universal: Deus conhece e chama cada pessoa desde antes de sua concepção. De forma semelhante, ao mergulharmos nas palavras do salmista, também notamos a expressão do cuidado divino quando ele exclama: “Porque tu formaste os meus rins; tu me teceste no seio da minha mãe. Eu te louvo, porque de um modo terrível e tão maravilhoso sou feito; maravilhosos são os teus trabalhos, e a minha alma o sabe muito bem” (Sl 139,13-14). Esta consciência de ser conhecido e amado por Deus desde o princípio é fundamental para compreender que toda vida humana tem propósito e vocação.

O patriarca Abraão também recebeu um chamado específico que revela a natureza da vocação divina: “Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que eu te mostrarei. Farei de ti uma grande nação e te abençoarei: engrandecerei o teu nome, e tu serás uma bênção” (Gn 12,1-2). Este chamado não era apenas para Abraão, mas também tinha implicações para toda a humanidade, pois dele viria a linhagem através da qual Deus se encarnaria. Abraão respondeu a este chamado com fé, deixando sua terra e sua segurança para seguir o que Deus lhe pedia. Sua vida tornou-se um testemunho de que responder à vocação divina exige confiança, coragem e disposição para abandonar as próprias certezas terrenas.

Igualmente, Moisés recebeu um chamado extraordinário quando encontrou Deus na sarça ardente: “Vem, pois, agora, e eu te enviarei a Faraó, para que tires do Egito o meu povo, os filhos de Israel” (Ex 3,10). Embora inicialmente relutante e cheio de desculpas, Moisés foi profundamente transformado por este chamado, tornando-se o instrumento através do qual Deus libertou seu povo. A vida de Moisés mostra que a vocação não é algo que escolhemos baseados em nossas capacidades ou desejos, mas algo que Deus nos oferece e para o qual nos capacita através de sua graça.

No Novo Testamento, Jesus chama seus discípulos de forma direta e pessoal. Quando viu Simão Pedro e seu irmão André lançando as redes ao mar, disse-lhes: “Vinde após mim, e eu vos farei pescadores de homens” (Mt 4,19). Este chamado era simples, mas transformador: deixar tudo

para segui-lo. Os apóstolos responderam imediatamente, deixando suas redes, suas famílias e suas vidas anteriores para se tornarem discípulos de Cristo. Jesus também chamou Mateus, o cobrador de impostos, dizendo-lhe: “Segue-me” (Mt 9,9), e Mateus levantou-se e o seguiu, deixando sua profissão anterior para responder ao chamado divino.

A experiência de Paulo também ilustra a natureza transformadora da vocação. Paulo, antes chamado Saulo, era um perseguidor dos cristãos até que encontrou o Cristo ressuscitado no caminho de Damasco. Naquele encontro, Paulo recebeu uma vocação específica: “Vai, porque este homem é para mim um instrumento escolhido para levar o meu nome perante os gentios, os reis e os filhos de Israel” (At 9,15). Paulo descreveu sua própria vocação como um chamado irresistível: “Porque se anuncio o Evangelho, não tenho de que me gloriar, pois me é imposta essa obrigação; e ai de mim se não anunciar o Evangelho!” (1 Cor 9,16). A vida de Paulo mostra que a vocação não é opcional, mas uma obrigação que brota do amor de Cristo e que transforma completamente a existência da pessoa.

O Catecismo da Igreja Católica afirma com clareza: “a vocação da humanidade é manifestar a imagem de Deus e ser transformada à imagem do Filho único do Pai.”²⁹¹ Esta vocação fundamental, conhecida como santidade, é comum a todos, mas se reveste de formas particulares e pessoais, pois cada um é chamado a entrar na bem-aventurança divina de uma forma única e irrepitível. São Paulo escreve aos Efésios: “Vos rogo, pois, eu, o prisioneiro do Senhor, que andeis de modo digno da vocação com que fostes chamados, com toda a humildade e mansidão, com paciência, suportando-vos uns aos outros em caridade” (Ef 4,1-2). Esta exortação revela que a vocação não é apenas um chamado inicial, mas um chamado contínuo a viver de forma digna, a crescer em virtude e a responder constantemente ao amor de Deus.

1.3.8.2 As Vocações Específicas e os Santos da Igreja

Além da vocação universal ao batismo e à santidade, a Igreja reconhece vocações específicas através das quais as pessoas vivem sua resposta a Deus em estados de vida particulares. As vocações principais na tradição católica — matrimônio, vida religiosa consagrada, sacerdócio e

²⁹¹ *Catecismo da Igreja Católica*, para. 356.

celibato no mundo — são caminhos legítimos e igualmente dignos para a santidade, oferecendo oportunidades autênticas para o crescimento espiritual e conformação com Cristo.²⁹²

A vocação matrimonial é o chamado para formar uma família, amar o cônjuge de forma total e irrevogável, cooperando com Deus na procriação e educação dos filhos. Santa Mônica, mãe de Santo Agostinho, é um exemplo luminoso desta vocação. Casada com um homem pagão e infiel, Mônica respondeu à sua vocação matrimonial com paciência, oração e amor sacrificial. Através de suas orações constantes e seu testemunho de fé, ela não apenas conquistou o coração de seu marido, levando-o à conversão, mas também educou seu filho Agostinho na fé, mesmo quando ele se afastava da Igreja. A vida de Santa Mônica mostra que a santidade no matrimônio não consiste em circunstâncias perfeitas, mas em responder, com amor e fidelidade, aos desafios que a vida apresenta. Igualmente, Santo Estêvão, mártir dos primeiros tempos da Igreja, viveu a sua vocação ao celibato com total dedicação a Cristo, oferecendo a sua vida como testemunho supremo de amor a Deus (At 8).

Outra vocação que enriquece enormemente a vida da Igreja é a vida consagrada. Este vocacionado consagra-se totalmente a Deus através dos votos de pobreza, castidade e obediência, buscando a perfeição da caridade na vida comunitária e oração contemplativa, oferecendo-se como sinal vivo da primazia de Deus. Santa Clara de Assis é um exemplo extraordinário desta vocação. Filha de uma família nobre e rica, Clara abandonou todas as riquezas e segurança terrena para seguir Cristo na vida religiosa. Fundadora da Ordem das Clarissas, ela dedicou a sua vida à oração contemplativa e à pobreza radical, vivendo em um mosteiro onde ela e suas irmãs possuíam apenas o necessário para sobreviver. A vida de Santa Clara revela que a vocação religiosa é uma resposta de amor total a Deus, uma escolha de preferir Cristo acima de todas as coisas. De forma semelhante, Santa Teresinha do Menino Jesus, carmelita descalça, mostrou que a santidade na vida religiosa não consiste em grandes obras exteriores, mas em fazer as pequenas coisas com grande amor, em seu "pequeno caminho" de abandono confiante em Deus.

O sacerdócio ordenado é o chamado para servir como instrumento de Cristo na celebração dos sacramentos, na pregação do Evangelho e na condução pastoral, participando da missão redentora de Cristo. Santo Agostinho, após sua conversão, foi ordenado sacerdote e, depois, bispo de Hipona, dedicando sua vida ao serviço pastoral e à defesa da fé contra as heresias de seu

²⁹² Concílio Vaticano II, *Constituição Dogmática Lumen Gentium*, n. 39-42 sobre a universalidade da vocação à santidade em todos os estados de vida.

tempo. Através de seus escritos, sermões e liderança pastoral, o filho de Santa Mônica transformou a Igreja e deixou um legado teológico que perdura até hoje. A vida de Santo Agostinho mostra que a vocação sacerdotal é um chamado a servir o povo de Deus com sabedoria, compaixão e dedicação total. Igualmente, São João Maria Vianney, o Cura de Ars, dedicou sua vida ao ministério sacerdotal, especialmente ao sacramento da confissão, onde passava horas ouvindo as confissões de seus paroquianos e oferecendo-lhes a misericórdia de Deus. Sua vida revela que o sacerdócio é um chamado a ser instrumento da graça divina na vida das pessoas.

O celibato no mundo é a vocação do solteiro dedicado ao serviço de Deus e do próximo, mantendo total disponibilidade para responder às necessidades da comunidade. Santa Joana de Arco é um exemplo extraordinário desta vocação. Jovem camponesa que recebeu uma vocação específica de Deus para libertar a França do domínio inglês, Joana respondeu com coragem e fidelidade, mesmo sabendo que isso lhe custaria a vida. Sua vida mostra que a vocação ao celibato no mundo não é uma vocação “menor”, mas um chamado genuíno a servir a Deus e à sociedade com total dedicação. De forma semelhante, Santa Catarina de Sena, da ordem terceira dominicana, dedicou sua vida ao serviço dos pobres e doentes, à oração contemplativa e à influência espiritual na Igreja, mostrando que a santidade no celibato no mundo é tão autêntica e transformadora quanto em qualquer outro estado de vida.

1.3.8.3 Clareza sobre os Três Níveis de Vocação

É fundamental compreender que existem três dimensões distintas, mas interconectadas de vocação na vida cristã. A primeira dimensão é a vocação batismal, o chamado universal a ser discípulo de Jesus Cristo que todos os cristãos recebem no batismo. Este é o fundamento de tudo. A segunda dimensão é a vocação à santidade, que também é universal e comum a todos os membros da Igreja: todo cristão é chamado a ser santo, a ser transformado à imagem de Cristo, independentemente de seu estado de vida. A terceira dimensão é a vocação específica de estado de vida — matrimônio, vida religiosa, sacerdócio ou celibato no mundo — através da qual cada pessoa vive a sua resposta à vocação batismal e à vocação à santidade, de forma concreta e particular.

Diferentemente da profissão, que é a atividade laboral pela qual a pessoa sustenta a si mesma e sua família, a vocação é o estado de vida fundamental que Deus oferece a cada pessoa como

caminho para viver plenamente este chamado batismal e alcançar a santidade.²⁹³ Enquanto a profissão pode mudar ao longo da vida, conforme as circunstâncias e as necessidades, a vocação no sentido de estado de vida é mais estável e constitui a maneira pela qual a pessoa vive a sua resposta ao chamado divino. A compreensão da vocação como um chamado divino universal é fundamental para uma antropologia cristã autêntica, pois significa que Deus, em Sua sabedoria infinita, chama cada pessoa a um estado de vida que corresponde aos seus dons, às suas circunstâncias e ao seu potencial único. Responder à vocação é responder à própria natureza, é permitir que a graça divina aperfeiçoe aquilo que Deus já plantou em nós desde o princípio.

Dentro destas vocações específicas, a profissão constitui a forma concreta pela qual a pessoa exerce o seu trabalho e contribui para a sociedade. Ser professor, médico, artista, político, trabalhador, agricultor, cientista — cada uma destas profissões é uma forma de servir a Deus e ao próximo, oferecendo oportunidades de crescimento espiritual e santidade.²⁹⁴ O trabalho, quando realizado com honestidade, dedicação e amor ao próximo, é uma forma de glorificar a Deus e de participar da obra criadora divina. Prova disso: uma mãe pode ser professora, um pai pode ser engenheiro, um religioso pode ser médico — a profissão é o instrumento concreto através do qual cada pessoa, independentemente de sua vocação, exerce o seu trabalho e contribui para o bem comum. O trabalho não é uma maldição, mas uma participação na criatividade divina, uma oportunidade de exercer o domínio responsável sobre a criação que Deus confiou ao ser humano. Sendo assim, a descoberta do trabalho profissional adequado é uma tarefa que acompanha toda a vida e requer oração, reflexão e abertura à vontade de Deus, mas distingue-se da vocação fundamental do estado de vida.

A compreensão de que toda vocação, quando vivida com fidelidade e amor, é uma forma de santidade permite ao leigo viver sua vida ordinária com profundidade espiritual e significado transcendente. Não é necessário ser padre, freira ou missionário para ser santo; a santidade está disponível para todos em qualquer estado de vida. O Papa Francisco afirma que “a santidade não é privilégio de poucos” e que “a santidade brota das vidas ordinárias”, pessoas comuns que vivem suas vidas cotidianas de forma extraordinária através do amor e da dedicação.²⁹⁵ Uma mãe que

²⁹³ Catecismo da Igreja Católica, n. 2230: "A vocação é um chamado de Deus. Cada cristão é chamado a responder à sua vocação pessoal, seja no matrimônio, na vida consagrada ou no ministério ordenado."

²⁹⁴ Papa João Paulo II, *Encíclica Laborem Exercens*, n. 4-6 sobre o significado do trabalho humano como participação na obra criadora de Deus.

²⁹⁵ Papa Francisco, *Encíclica Gaudete et Exsultate*, n. 1-7 sobre a universalidade da vocação à santidade.

educa seus filhos com amor e paciência, um trabalhador que realiza seu trabalho com honestidade e excelência, um cidadão que se engaja na vida política em busca da justiça — todos estão vivendo sua vocação de forma autêntica e sendo chamados à santidade. A santidade, portanto, não consiste em realizar ações extraordinárias, mas em fazer as coisas ordinárias com amor extraordinário, em conformar progressivamente a própria vontade à vontade de Deus.

Reconhecer que a vocação pode evoluir ao longo da vida, em resposta às circunstâncias e à ação do Espírito Santo, permite à pessoa manter-se aberta ao chamado divino. Uma pessoa pode ser chamada ao matrimônio e depois, pela morte do cônjuge, ser chamada ao celibato. A vida cristã é uma jornada dinâmica de resposta contínua ao chamado de Deus, um caminho que se desdobra ao longo de toda a existência terrena. Contudo, os compromissos vocacionais maiores — como o matrimônio validamente contraído ou a vida religiosa livremente escolhida — criam vínculos que devem ser mantidos com fidelidade, mas, dentro deles, há sempre espaço para crescimento, mudança e aprofundamento. O importante é manter-se sempre aberto ao chamado de Deus, disposto a responder com fidelidade a tudo o que Ele nos pede em cada momento de nossas vidas.

Para o leigo católico, compreender a vocação como um chamado divino universal é essencial para viver com propósito e significado. Significa reconhecer que sua vida não é um acaso, mas que foi criada por Deus com um propósito particular. Significa que seu trabalho, sua família, suas amizades, suas responsabilidades sociais — tudo isto tem valor aos olhos de Deus e faz parte de seu chamado vocacional. A busca pela felicidade não é a busca por prazeres passageiros ou por sucesso material, mas a busca pela realização de sua vocação, pela resposta fiel ao chamado divino que recebeu no batismo. É nesta resposta que a pessoa encontra a verdadeira alegria, a verdadeira paz e a verdadeira realização.

Por fim, a vida cristã oferece uma resposta profunda à pergunta fundamental que todo ser humano faz: "Para que estou aqui? Qual é o sentido da minha vida?" A resposta é: eu estou aqui porque Deus me ama, porque Deus me criou com um propósito particular, porque Deus me chama, através do batismo, a viver como seu discípulo e a refletir seu amor e sua glória no mundo. Quando descobrimos e respondemos a este chamado, quando dizemos "sim" à vocação que Deus nos oferece, experimentamos uma transformação profunda. A vida deixa de ser uma série de eventos desconectados e passa a ser uma realidade coerente, um caminho que leva a um fim significativo. Esta é a promessa da antropologia católica: que cada ser humano, reconhecendo-se

como criado por Deus, batizado em Cristo e chamado a viver de acordo com sua natureza e seus dons, possa encontrar o sentido pleno de sua existência e contribuir, através de sua vida, para a construção do Reino de Deus.

1.3.9 A Sexualidade Humana

A sexualidade humana, como dimensão integral da pessoa criada à imagem de Deus, não pode ser compreendida fora de uma visão antropológica que valorize a totalidade do ser em sua unidade corpo-espírito. A cultura contemporânea frequentemente fragmenta a sexualidade, reduzindo-a à genitalidade ou ao prazer individual, negando assim sua natureza profunda como dom divino orientado para a comunhão e a procriação. A antropologia católica oferece uma compreensão integrada que reconhece a sexualidade como uma realidade complexa, envolvendo dimensões biológicas, psicológicas, emocionais, espirituais e relacionais, todas constitutivas da pessoa humana. Na sequência serão explorados dois aspectos fundamentais sobre a temática: primeiro, a sexualidade como dom divino e dimensão integral da pessoa, destacando a complementaridade dos sexos como oportunidade para crescimento mútuo e realização autêntica; segundo, o ordenamento correto da sexualidade através dos dois significados inseparáveis do ato conjugal — o procriativo e o unitivo — e o papel da castidade na construção de relacionamentos verdadeiramente amorosos e na resistência às pressões culturais contemporâneas que buscam reduzir a sexualidade a mero instrumento de prazer desconectado do amor e da vida.

1.3.9.1 A Sexualidade como Dom Divino e Dimensão Integral da Pessoa Humana

A sexualidade humana é uma dimensão integral da pessoa que envolve corpo, emoção, vontade e espírito, não sendo um aspecto marginal ou puramente biológico.²⁹⁶ Conforme afirma a Congregação para a Doutrina da Fé, a sexualidade deve ser considerada como um dos fatores que conferem à vida de cada indivíduo os traços principais que a distinguem, afetando profundamente todas as outras dimensões da pessoa.²⁹⁷ Ela não é apenas genitalidade — redução comum na cultura contemporânea — mas uma realidade ampla e complexa que abarca a forma como a

²⁹⁶ Congregação para a Doutrina da Fé, *Documento Sexualidade Humana: Verdade e Significado*, n. 1-4; *Catecismo da Igreja Católica*, paras. 2331-2336 (sexualidade como dom divino).

²⁹⁷ Congregação para a Doutrina da Fé, *Declaração sobre algumas questões de ética sexual*, n. 1; *Ibid*, *Documento Sexualidade Humana: Verdade e Significado*, n. 3; Sagrada Congregação para a Educação Católica, *Documento Educação Sexual*, n. 4-5.

pessoa vivencia sua identidade sexual, se relaciona com outros, expressa afeto e intimidade, e busca comunhão autêntica.

A criação do ser humano como homem e mulher, conforme narrado no Gênesis (1,27), faz parte do desígnio divino e revela que a sexualidade é constitutiva da pessoa humana, não um acréscimo ou consequência do pecado. Através da bênção divina de frutificar e multiplicar-se (Gn 1,28), Deus chama o ser humano a participar de sua obra criadora e a experimentar comunhão profunda com outra pessoa.²⁹⁸ Sendo assim, o desígnio divino para a sexualidade não é algo imposto de fora, mas brota da própria natureza da pessoa criada como homem e mulher, chamada à comunhão e à procriação.

A complementaridade dos sexos é uma temática fundamental da sexualidade. Na concepção católica, isso significa que homem e mulher, embora iguais em dignidade e direitos fundamentais, possuem características e capacidades distintas que se completam mutuamente nas dimensões biológicas, psicológicas, emocionais, espirituais e relacionais.²⁹⁹ Eles experimentam e expressam a realidade de formas diferentes, possuem sensibilidades distintas e têm capacidades particulares que se enriquecem mutuamente quando vividas em relação. Esta complementaridade não implica subordinação ou hierarquia, mas sim o reconhecimento genuíno de que a diferença sexual é uma riqueza e uma oportunidade para crescimento mútuo e transformação pessoal. O diálogo que emerge do encontro entre os sexos tem características únicas porque brota da alteridade, do encontro com aquilo que é diferente de si mesmo. Esta abertura à diferença permite que cada pessoa cresça através do encontro com o outro, experimentando uma comunhão profunda e autêntica que não seria possível entre pessoas idênticas. A complementaridade dos sexos, portanto, não é uma limitação, mas uma oportunidade para que a pessoa se realize plenamente através da relação com aquele ou aquela que é diferente.

Compreender a sexualidade à luz da antropologia católica é reconhecer que ela não pode ser reduzida a nenhuma de suas dimensões isoladas — nem apenas à dimensão biológica, nem apenas à emocional, nem apenas à espiritual — mas deve ser compreendida como uma realidade integrada que envolve todas as dimensões da pessoa humana em sua totalidade. Esta compreensão integrada é fundamental para viver a sexualidade de forma autêntica e para resistir

²⁹⁸ *Catecismo da Igreja Católica*, paras. 2331-2336; Concílio Vaticano II, *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 12, 48-49 (criação do homem e da mulher),

²⁹⁹ *Catecismo da Igreja Católica*, paras. 2333-2335; Congregação para a Doutrina da Fé, *Documento Sexualidade Humana: Verdade e Significado*, n. 6-8; Papa João Paulo II, *Carta às Mulheres*, n. 3-4.

às visões reducionistas que marcam a cultura contemporânea.³⁰⁰ A ideologia de gênero, o materialismo que reduz a pessoa a mero corpo biológico, e o relativismo que nega qualquer verdade objetiva sobre a sexualidade humana são exemplos dessa fragmentação contemporânea.³⁰¹ A antropologia católica, ao contrário, oferece uma visão integrada que honra a pessoa em sua totalidade, reconhecendo que a sexualidade é um dom precioso de Deus que envolve a pessoa em sua integralidade. Viver a sexualidade de forma autêntica significa recusarmos as reduções contemporâneas e abraçarmos uma compreensão que integra todas as dimensões da pessoa — corpo e alma, razão e fé, natureza e graça — em harmonia com o desígnio divino.

1.3.9.2 O Ordenamento Correto da Sexualidade

A Igreja ensina que a sexualidade humana possui dois significados inseparáveis, que devem ser vividos em sua integralidade: o procriativo e o unitivo.³⁰² O significado procriativo refere-se ao fato de que, através do ato sexual conjugal, os cônjuges participam da obra criadora de Deus, abrindo-se à possibilidade de gerar nova vida. O significado unitivo refere-se ao fato de que, através do ato sexual, os cônjuges se doam mutuamente, fortalecem seu vínculo de amor e expressam sua entrega total um ao outro.³⁰³ Estes dois significados são inseparáveis e não podem ser artificialmente separados sem violar a integridade do ato sexual e a dignidade da pessoa.

Quando os cônjuges se unem sexualmente no matrimônio, estão dizendo um ao outro com seus corpos: “dou-me totalmente a você, sem reservas, incluindo minha capacidade de gerar vida, e recebo você totalmente, sem reservas, incluindo sua capacidade de gerar vida.” Esta é uma linguagem de entrega total, de abertura à vida, de comunhão profunda. Quando o ato sexual é realizado fora do matrimônio, ou quando é realizado dentro do matrimônio, mas com a intenção de separar seus dois significados, há uma contradição fundamental. Dizer: “dou-me a você, mas não totalmente; retenho minha capacidade de gerar vida” é uma mentira que o corpo pronuncia. Dizer: “dou-me a você, mas apenas por esta noite; daqui a pouco pedirei-me de volta para seguir

³⁰⁰ *Catecismo da Igreja Católica*, paras. 2337-2345 (virtudes relacionadas à sexualidade); Papa João Paulo II, *Carta Apostólica Mulieris Dignitatem* n. 10-11 (dignidade da mulher e complementaridade); Papa Francisco, *Encíclica Amoris Laetitia*, paras. 150-162 (sexualidade e amor integral).

³⁰¹ Papa Francisco, *Encíclica Amoris Laetitia*, n. 56.

³⁰² Papa Paulo VI, *Encíclica Humanae Vitae*, n. 12 sobre os dois significados inseparáveis do ato conjugal.

³⁰³ Papa João Paulo II, *Teologia do Corpo, Catequeses (1979-1984)*, especialmente sobre a “linguagem do corpo”; *Catecismo da Igreja Católica*, paras. 2360-2369 (significado do ato conjugal); Papa Francisco, *Encíclica Amoris Laetitia*, n. 150-162.

minha vida” é uma contradição que causa danos profundos, especialmente para a mulher, que é mais vulnerável à ilusão de que o ato sexual sem compromisso pode expressar amor verdadeiro.

No matrimônio, a sexualidade é sagrada e expressa o amor total e irrevogável dos cônjuges um pelo outro. A Igreja reconhece que a relação sexual conjugal é um bem genuíno que expressa e aprofunda o amor matrimonial, fortalece a comunhão entre os cônjuges, e é fonte de alegria e prazer legítimo.³⁰⁴ A virtude da castidade, longe de ser uma negação da sexualidade, é, na verdade a integração correta da sexualidade na pessoa. O Catecismo da Igreja Católica descreve a castidade como “a integração conseguida da sexualidade na pessoa e daí a unidade interior do homem no seu ser corporal e espiritual.”³⁰⁵ A castidade não é repressão, mas sabedoria; não é negação do prazer, mas ordenamento do prazer em função do bem integral da pessoa. Fora do matrimônio, a sexualidade deve ser controlada pela virtude da castidade, que significa respeitar a dignidade própria e a dignidade alheia, bem como reconhecer que a sexualidade é um dom precioso que não deve ser desperdiçado em relacionamentos passageiros ou em buscas de prazer desconectadas do amor verdadeiro.

Para o leigo católico, compreender que a sexualidade é um dom divino que deve ser vivido com responsabilidade e dentro dos limites estabelecidos pela lei natural é fundamental para resistir às pressões culturais contemporâneas que buscam redefinir a sexualidade humana de forma arbitrária e contrária à verdade sobre a pessoa.³⁰⁶ A cultura contemporânea frequentemente apresenta a sexualidade como algo meramente recreativo, desconectado do amor conjugal e da procriação, reduzido a um instrumento de prazer individual. Esta visão nega a dimensão espiritual e relacional da sexualidade, ignorando que o ato sexual envolve a pessoa inteira e tem consequências profundas para a psique, o coração e a alma. A contracepção artificial, que separa artificialmente o significado procriativo do significado unitivo, é uma expressão desta visão reduzida e contrária ao pensamento católico.³⁰⁷ Ela diz: “Queremos o prazer e a comunhão, mas

³⁰⁴ Concílio Vaticano II, *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 48-49 (ato conjugal como sinal de amor mútuo); Papa Paulo VI, *Encíclica Humanae Vitae*, n. 9 (valor genuíno do ato conjugal); *Catecismo da Igreja Católica*, paras. 2360-2369 (sexualidade conjugal como dom divino); Papa Francisco, *Encíclica Amoris Laetitia*, n. 150-162 (intimidade sexual como expressão de amor).

³⁰⁵ *Catecismo da Igreja Católica*, para. 2337.

³⁰⁶ Papa Paulo VI, *Encíclica Humanae Vitae*, n. 4-12 (contracepção e separação dos significados); *Catecismo da Igreja Católica*, para. 2370 (contracepção); Congregação para a Doutrina da Fé, *Instrução Dignitas Personae*, n. 4 (respeito pela sexualidade e pela vida); Papa João Paulo II, *Teologia do Corpo*, especialmente as catequeses sobre a sexualidade humana e a lei natural.

³⁰⁷ Papa Paulo VI, *Encíclica Humanae Vitae*, n. 14 sobre a contracepção artificial como violação da integridade do ato sexual.

não queremos estar abertos à vida”. Esta separação artificial viola a integridade do ato sexual e reduz a sexualidade a mero instrumento de prazer desvinculado de sua finalidade natural.

Viver a sexualidade de forma autêntica significa reconhecer que ela é um dom divino que deve ser vivida dentro do contexto do matrimônio, que envolve a pessoa inteira — corpo e alma, razão e emoção, vontade e espírito — e que deve estar sempre orientada para o amor verdadeiro e para a abertura à vida. Esta compreensão oferece uma resposta profunda e humanista às questões contemporâneas sobre sexualidade, valorizando a dignidade da pessoa e oferecendo um caminho para a realização autêntica e duradoura.³⁰⁸ O cristão leigo que compreende e vive a sexualidade à luz da fé não apenas resiste às pressões culturais, mas também testemunha a beleza e a profundidade do desígnio divino para a sexualidade humana, mostrando que a verdadeira liberdade não consiste em fazer o que se deseja, mas em fazer o que é bom, verdadeiro e belo. Na sua compreensão integrada como dom divino, o leigo encontra a força para viver com integridade, para construir relacionamentos autênticos baseados no amor verdadeiro e para participar plenamente da obra criadora de Deus através da procriação responsável e do amor conjugal fiel. A sexualidade vivida desta forma torna-se um caminho de santidade, uma expressão do amor de Deus pela humanidade e uma oportunidade para que a pessoa se realize plenamente em sua dignidade como criatura feita à imagem e semelhança de Deus.

1.3.10 Escatologia: o Destino Final do Homem

A antropologia católica culmina na escatologia, a reflexão teológica sobre o destino final do ser humano e da criação inteira.³⁰⁹ A morte, embora consequência do pecado original, não é o fim da existência pessoal, mas sim uma transição para outra forma de ser. A ressurreição da carne é uma verdade central da fé cristã, que decorre logicamente da compreensão da pessoa como unidade substancial de corpo e alma, pois, se o corpo é parte essencial de quem somos, então a pessoa não está completa sem ele.³¹⁰ A escatologia, portanto, não é uma disciplina abstrata ou meramente especulativa, mas uma reflexão profundamente prática que ilumina o sentido da vida presente e oferece esperança diante dos desafios e sofrimentos da existência. Como afirma o

³⁰⁸ *Catecismo da Igreja Católica*, paras. 2331-2400 (sexualidade e matrimônio); Papa João Paulo II, *Encíclica Evangelium Vitae*, n. 34-35 (valor da vida humana); Papa Francisco, *Encíclica Fratelli Tutti* n. 224-230 (humanismo integral e relacionamentos autênticos).

³⁰⁹ *Catecismo da Igreja Católica*, paras. 1020-1060 (sobre escatologia); Concílio Vaticano II, *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, n. 39-45 (sobre o destino final do homem).

³¹⁰ *Ibid.*, paras. 990-1001 (sobre a ressurreição da carne); Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, III, Suplemento, qq. 75-86.

Catecismo da Igreja Católica, “a escatologia é objeto da esperança cristã”, uma virtude teológica que nos lança para frente com firmeza, baseando-se na fidelidade de Deus e em suas promessas.³¹¹ A compreensão correta das realidades últimas — morte, julgamento, inferno, purgatório, céu, ressurreição, juízo final e consumação de todas as coisas — transforma completamente a perspectiva da pessoa sobre a vida presente, oferecendo motivação para a conversão, a santidade e o engajamento responsável com o mundo.

1.3.10.1 O Julgamento Particular e a Vida Após a Morte

A morte é uma realidade inescapável da condição humana, não uma punição arbitrária de Deus, mas uma consequência do pecado original que corrompeu a natureza humana e a submeteu à mortalidade (Rm 6, 23). O Apóstolo Paulo afirma esta verdade com clareza: “Por isso, como por um homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado a morte, assim também a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram” (Rm 5,12). Porém, a morte não é o fim da existência pessoal, mas sim uma transição para outra forma de existência. Santo Afonso de Ligório, em sua obra *Preparação para a Morte*, nos recorda com força espiritual e grande realismo: “é certíssimo que todos devemos morrer, mas não sabemos quando.” Esta lembrança, tão óbvia e, ao mesmo tempo, tão esquecida na cultura contemporânea, deveria moldar toda a nossa vida.

A morte, para a fé católica, é mais do que o fim de um ciclo biológico: é o início de algo definitivo, não um encerramento, mas uma travessia. A liturgia da Igreja proclama com esperança: “para os que creem em vós, Senhor, a vida não é tirada, mas transformada.”³¹² Certa vez, quando já era emérito, alguém perguntou ao Papa Bento XVI como ele se preparava para a morte. Ele sorriu e respondeu: “Eu não me preparo para a morte, preparo-me para encontrar um Pai amoroso que me espera.” Isso demonstra que, na perspectiva católica, a morte não é um fim terrível, mas um encontro especial, é como um abraço em alguém amado. Com este olhar, a escatologia cristã nos convida a viver cada instante com sabedoria, preparando-nos não com temor paralisante, mas com fé vigilante e amor. Em síntese, a morte marca o fim do tempo de graça e de misericórdia que Deus oferece para a realização da vida terrena segundo seu projeto divino. É o momento em que a pessoa fixa definitivamente seu destino eterno através das escolhas livres que fez ao longo de sua vida.³¹³

³¹¹ *Ibid.*, para. 1817.

³¹² Liturgia Romana, *Missale Romanum*, Prefácio dos Defuntos (Requiem).

³¹³ *Catecismo da Igreja Católica*, para. 1013.

A Igreja ensina que, após a morte corporal, a alma imortal continua existindo e é julgada por Deus segundo suas obras.³¹⁴ Este é o julgamento particular, que ocorre imediatamente após a morte, não uma “espera” até o fim dos tempos. O Catecismo afirma com clareza: “Cada homem, depois de morrer, recebe na sua alma imortal a retribuição eterna.”³¹⁵ Esta verdade está plenamente de acordo com a Sagrada Escritura: “Está estabelecido que os homens morram uma só vez, e depois disso vem o juízo” (Hb 9,27). O julgamento particular não é uma condenação arbitrária ou uma punição cruel imposta por um Deus irado, mas um encontro com a verdade sobre nossas próprias ações e suas consequências morais. É o momento em que vemos nossa vida à luz da verdade divina e compreendemos plenamente o significado de nossas escolhas.³¹⁶ Neste encontro com Deus, não há possibilidade de enganar ou de esconder a verdade; vemos claramente quem somos realmente, o que fizemos com nossas vidas e seremos julgados pelo amor.³¹⁷

As almas dos justos que morreram em estado de graça entram na visão beatífica de Deus e gozam de felicidade perfeita e eterna — estado eterno, conhecido como o céu. As almas que morreram em pecado mortal, rejeitando conscientemente a misericórdia de Deus, são condenadas ao inferno, separação eterna de Deus.³¹⁸ O inferno não é um castigo imposto arbitrariamente por um Deus irado, mas a consequência definitiva de uma rejeição livre e consciente do amor divino. Como afirma o Catecismo: “Não é Deus que predestina ninguém ao inferno.”³¹⁹ Por outro lado, as almas que morreram em estado de graça e estão salvas, mas ainda possuem imperfeições e culpas veniais a serem purificadas, entram no purgatório, um estado espiritual onde são purificadas e preparadas para a visão de Deus.³²⁰ O purgatório, longe de ser uma doutrina de medo, oferece consolo e justiça: mostra que Deus não abandona aqueles que morrem com imperfeições, nem ignora esta realidade como se não existisse, mas os purifica e os prepara para a comunhão eterna. Por isso, o purgatório é um estado passageiro que, em linguagem figurada, tem apenas uma “porta” de saída: para o céu.

A doutrina do julgamento particular após a morte é fundamental para compreender a seriedade da vida moral, a importância da conversão e da penitência enquanto ainda estamos vivos. Ela oferece uma motivação profunda para viver cada dia com consciência de que nossas ações têm

³¹⁴ *Ibid.*, 1021.

³¹⁵ *Ibid.*, para. 1022.

³¹⁶ Para aprofundamento sobre o julgamento particular: *Catecismo da Igreja Católica*, paras. 1021-1022.

³¹⁷ São João da Cruz, *Avisos y sentencias*, 57.

³¹⁸ Para aprofundamento sobre o estado do inferno: *Catecismo da Igreja Católica*, paras. 1033-1037.

³¹⁹ *Ibid.*, para. 1037.

³²⁰ Para aprofundamento sobre o estado do purgatório: *Ibid.*, paras. 1030-1031.

consequências eternas. Não se trata de uma motivação baseada no medo paralisante, mas de uma compreensão realista de que nossas escolhas livres têm peso e significado. Cada ato de caridade, cada gesto de perdão, cada sacrifício oferecido por amor — tudo isto tem valor permanente. Igualmente, cada pecado, cada injustiça, cada rejeição do amor divino — tudo isto também tem consequências. Esta compreensão transforma a vida presente. Não é uma visão pessimista ou “escapista” que nega o valor da vida terrena, mas uma compreensão realista de que a vida terrena não é o fim em si mesma, mas um período de preparação para a eternidade. Para o leigo católico, esta compreensão oferece motivação para a conversão contínua, para viver cada dia com consciência de que nossas ações têm consequências eternas e para buscar constantemente a graça divina através dos sacramentos, da oração e do arrependimento sincero. A confissão regular, a participação na Eucaristia, a caridade, as indulgências e a oração de intercessão pelos falecidos — todas estas práticas adquirem novo significado quando compreendidas à luz do julgamento particular e da necessidade de preparação para a eternidade.

1.3.10.2 A Ressurreição Final e a Vida Eterna

A ressurreição dos mortos é o evento escatológico em que todas as pessoas que já viveram serão ressuscitadas, com seus corpos reunidos às suas almas, para o julgamento final e a vida eterna.³²¹ A ressurreição de Cristo é o fundamento e a garantia de nossa própria ressurreição. O Apóstolo Paulo afirma: “Cristo ressuscitou como primícias dos que adormeceram” (1 Cor 15,20). Isto significa que a ressurreição de Cristo não é apenas um evento histórico do passado, mas também o penhor e a garantia de que todos nós também ressuscitaremos. A ressurreição não é uma ressuscitação meramente biológica, um retorno à vida anterior, mas uma transformação radical na qual o corpo será glorificado, incorruptível, imortal e espiritual, mantendo, porém, sua identidade pessoal e sua continuidade com o corpo terreno.

O corpo ressuscitado de Cristo oferece o modelo: é real (pode ser tocado, come), mas também glorificado (pode passar através de portas fechadas, aparece e desaparece). Isto mostra que a ressurreição não é uma fuga da corporeidade, mas sim sua elevação e transformação. Papa João Paulo II, em suas catequeses sobre a Teologia do Corpo, oferece uma reflexão profunda sobre o destino escatológico do corpo. Ele explica que no futuro escatológico acontecerá uma “espiritualização” do corpo através da qual a pessoa humana não terá sua natureza psicossomática

³²¹ *Ibid.*, paras. 1038-1050.

transformada em natureza angélica, mas, através de um “sistema de forças” no seu interior, atingirá uma nova submissão do corpo ao espírito.³²² Enquanto a humanidade marcada pela realidade do pecado original reivindica um combate entre o que é corpóreo e o que é espiritual, a humanidade escatológica estará livre dessa batalha, pois na ressurreição o corpo retornará a uma condição de harmonia perfeita com o espírito. Esta não é uma “desumanização” ou “desencarnação” do ser humano, mas sim a sua perfeita “realização”, que consiste na profunda harmonia entre o espírito e o corpo.

Após o julgamento final, os justos entrarão na vida eterna no reino de Deus, onde viverão em comunhão perfeita com Deus e com todos os santos, participando da felicidade divina de forma plena e eterna.³²³ Esta é a bem-aventurança eterna, o céu, a visão beatífica de Deus. Não se trata de uma existência etérea ou desencarnada, mas de uma vida plenamente pessoal e comunitária, em que cada pessoa mantém sua identidade e sua singularidade, em perfeita comunhão com Deus e com os outros. Isso significa que a comunhão com Deus no estado escatológico final não será meramente espiritual, mas também corporal, pois a pessoa ressuscitada será uma unidade integrada de corpo e alma glorificados. Os condenados serão separados de Deus eternamente no inferno, um estado que a fé cristã afirma como possível, embora não desejado por Deus.³²⁴

A compreensão correta destas verdades sobre a morte, o julgamento, a ressurreição e a vida eterna transforma completamente a perspectiva da pessoa sobre a vida presente. Oferece consolo diante da morte, motivação para a conversão e a santidade, e esperança firme na misericórdia de Deus e na promessa de vida eterna. Para nós católicos, isto significa que a morte não é a derrota final, mas, para os salvos, a passagem para a plenitude da vida em Deus. Assim, a vida presente adquire um novo significado quando compreendida como preparação para a eternidade. Cada dia é uma oportunidade de crescimento espiritual, de conformação com Cristo, de resposta ao chamado divino. A vida cristã, portanto, não é uma fuga do mundo, mas um engajamento apaixonado com a realidade presente, sabendo que tudo o que é bom, verdadeiro e belo será transformado e elevado na consumação final.

³²² Papa João Paulo II, *Teologia do Corpo — Catequese*, especialmente as catequeses sobre a ressurreição e a espiritualização do corpo; cf. *Idem, Homilia na Solenidade de Todos os Santos* (1 de novembro de 1981).

³²³ *Catecismo da Igreja Católica*, paras. 1038-1039.

³²⁴ Para mais detalhes sobre a escatologia católica: *Catecismo da Igreja Católica* paras. 988-1060.

1.3.10.3 A Consumação Escatológica e a Recapitulação de Todas as Coisas

A consumação escatológica não é apenas a salvação individual de cada pessoa, mas também a recapitulação de todas as coisas em Cristo. O Apóstolo Paulo escreve: “Ele quis levar à sua perfeição, por Cristo, todas as coisas, as do céu e as da terra” (Ef 1,10). Isto significa que a esperança cristã não é uma fuga do mundo material, mas sim a transformação e elevação de toda a criação. A criação inteira, que foi ferida pelo pecado e submetida à corrupção, será restaurada e elevada à sua plenitude. O cristão não espera apenas pela sua salvação individual, mas também pela renovação de todas as coisas, pela criação de “novos céus e nova terra” (Ap 21,1). A ressurreição de Cristo é o penhor desta esperança: é o sinal de que Deus não abandonou o mundo material, mas o redimiou e o elevou.

A visão escatológica católica oferece uma esperança profunda e integral que não nega o valor do mundo material nem considera a vida presente irrelevante. Ao contrário, é uma esperança que reconhece o valor de tudo o que é bom, verdadeiro e belo neste mundo, sabendo que será transformado e elevado na consumação final. O trabalho, a criatividade, o cuidado com a criação, o amor pelos outros — tudo isto tem valor eterno porque será integrado na consumação escatológica. Quanto ao ser humano, como já visto, a ressurreição da carne é uma verdade central da fé cristã e uma consequência lógica da compreensão da pessoa humana como unidade substancial de corpo e alma. Se o corpo é parte essencial da pessoa, então a pessoa não está completa sem o corpo. A morte, que separa corpo e alma, é uma ruptura contra a natureza. A ressurreição, portanto, não é um acréscimo externo à fé cristã, mas a restauração da integridade da pessoa humana.³²⁵

Para o leigo católico, esta compreensão escatológica oferece uma perspectiva transformadora sobre a vida presente. Significa que a vida terrena não é insignificante nem sem valor, mas é profundamente importante pois tem consequências eternas. O bem que fazemos, o amor que damos, a beleza que criamos — tudo isto tem valor permanente e será integrado na vida eterna. Um ato de caridade realizado hoje não desaparece quando a vida terrena termina, mas é eternizado e glorificado na consumação final. Um relacionamento de amor construído com paciência e sacrifício não é perdido na morte, mas é transformado e aprofundado na vida eterna. Uma obra de arte criada com talento e dedicação não desaparece, mas é elevada e transfigurada.

³²⁵ Santo Agostinho, *Enchiridion*, cc. 84-91; Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, III, Suplemento, qq. 75-80 (sobre a ressurreição da carne).

Assim acontece também com o ser humano, a maior obra criada por Deus. Esta visão oferece uma resposta profunda às grandes perguntas da existência: Para que vivemos? Qual é o sentido da vida? Por que sofremos? A resposta é que vivemos para preparar-nos para a eternidade, para responder ao chamado divino, para participar da transformação do mundo, em Cristo.

Por fim, o sofrimento, embora doloroso, ganha um significado quando compreendido como uma oportunidade para o crescimento espiritual, para a conformação com Cristo, que sofreu pela nossa salvação, e para a participação na redenção do mundo. A vida cristã é, portanto, uma vida de esperança vigilante, uma vida que vive o presente à luz do futuro prometido por Deus. Não é uma esperança passiva que nega a responsabilidade presente, mas uma esperança ativa que motiva o engajamento com a justiça, a solidariedade e o cuidado com a criação. A escatologia católica oferece, assim, uma síntese profunda e integral da fé cristã, mostrando que a vida presente e a vida eterna não são opostas, mas estão intimamente conectadas.³²⁶ Sendo assim, vida eterna não é uma fuga da vida presente, mas sua plenitude, sua transformação, sua elevação à perfeição. E a vida presente é o lugar onde preparamos essa eternidade, onde respondemos ao chamado divino, onde participamos da obra de redenção e transformação do mundo em Cristo.³²⁷

1.3.11 A Antropologia de Edith Stein: Fenomenologia, Mística e a Dignidade da Pessoa

Edith Stein (Santa Teresa da Cruz), filósofa e mística carmelita, oferece uma contribuição singular à antropologia católica ao integrar a fenomenologia de Edmund Husserl à teologia tomista, criando uma síntese que ilumina a dignidade e a vocação da pessoa humana. Nascida em família judaica, na Morávia, em 1891 e convertida ao catolicismo em 1922, Stein vivenciou pessoalmente a tensão entre diferentes tradições de pensamento, o que lhe permitiu desenvolver uma antropologia profundamente humanista que reconhece a complexidade da experiência vivida.³²⁸ Sua obra não é meramente especulativa ou abstrata, mas enraizada numa experiência existencial de busca pela

³²⁶ Papa João Paulo II, *Encíclica Redemptor Hominis*, n. 10.

³²⁷ Papa Bento XVI, *Encíclica Spe Salvi*, sobre a esperança cristã e a escatologia; *Catecismo da Igreja Católica*, paras. 1020-1060.

³²⁸ O momento decisivo da conversão de Edith Stein ocorreu através da leitura da autobiografia de Santa Teresa de Ávila, a grande mística e reformadora carmelita. Ao ler a vida e as obras de Teresa, Edith foi profundamente tocada pela autenticidade da fé vivida, pela profundidade espiritual e pela integração entre razão e experiência mística que a santa carmelita demonstrava. A leitura de Santa Teresa não apenas respondeu às suas questões intelectuais, mas tocou seu coração e sua alma, mostrando-lhe que a verdade não é apenas uma questão de conceitos abstratos, mas uma realidade viva que transforma a pessoa inteira. Essa experiência marcante levou a ex-judia a abraçar a fé católica e, posteriormente, a entrar na Ordem das Carmelitas Descalças, onde tomou o nome de Irmã Teresa Benedita da Cruz. A importância de Santa Teresa de Ávila na conversão de Edith Stein demonstra o poder transformador da testemunha autêntica de fé e como uma vida vivida em profunda comunhão com Deus pode iluminar e converter corações, especialmente aqueles que buscam sinceramente a verdade.

verdade e pela santidade, tornando-a particularmente relevante para o leitor contemporâneo que procura compreender o ser humano em sua integralidade.

Para a santa carmelita, a pessoa humana é um ser espiritual encarnado, cuja alma racional informa o corpo e o eleva, permitindo uma experiência do mundo que é simultaneamente sensível e inteligível, material e espiritual.³²⁹ Esta compreensão integrada da pessoa rejeita tanto o dualismo que separa corpo e alma quanto o materialismo que reduz a pessoa a mera matéria, oferecendo uma visão que honra tanto a dimensão corporal quanto a dimensão espiritual da existência humana. A fenomenologia da filósofa ex-judia, que busca descrever a estrutura da experiência vivida, encontra em Santo Tomás de Aquino uma base metafísica sólida que fundamenta e aprofunda a compreensão filosófica da pessoa.

A antropologia de Edith Stein enfatiza a importância da empatia e da intersubjetividade como dimensões fundamentais da existência humana. Diferentemente de uma filosofia que reduz o conhecimento ao sujeito isolado, como faz o cartesianismo moderno, ela reconhece que o ser humano se constitui em relação com o outro, numa comunidade de pessoas que se entendem e se reconhecem mutuamente. Esta perspectiva relacional não nega a individualidade e a dignidade única de cada pessoa, mas a situa num contexto de comunhão em que a alteridade é reconhecida e respeitada. Em sua obra *O Problema da Empatia*, Stein desenvolve uma análise fenomenológica profunda sobre como conhecemos o outro e como nos relacionamos com a interioridade alheia.³³⁰

A empatia, para Edith Stein, não é mero sentimento psicológico ou uma projeção sentimental de nossas próprias emoções no outro, mas uma forma genuína de conhecimento que nos permite acessar a interioridade do outro e reconhecer nele a mesma dignidade, a mesma capacidade de sofrer e de amar, a mesma vocação que reconhecemos em nós mesmos. Através da empatia, compreendemos que o outro não é um objeto que observamos de fora, mas uma pessoa cuja experiência é tão real e tão valiosa quanto a nossa. Esta compreensão da pessoa como ser relacional oferece um antídoto profundo contra o individualismo moderno, que vê a pessoa como um átomo isolado e contra o isolamento existencial que caracteriza a contemporaneidade. Quando reconhecemos verdadeiramente o outro através da empatia, quando abrimos nosso coração para compreender sua experiência, sua dor, sua alegria, estamos respondendo à vocação fundamental da pessoa humana: a comunhão.

³²⁹ Edith Stein, *A Estrutura da Pessoa Humana*. Parte I, Capítulo 2.

³³⁰ *Ibid*, *O Problema da Empatia*. Tradução de Zilda Hutchinson Schild Brasil, Petrópolis: Vozes, 2012.

A integração da fenomenologia à teologia tomista na antropologia de Edith Stein oferece uma compreensão profunda da estrutura da pessoa humana, que honra tanto a experiência vivida quanto a verdade metafísica. Enquanto a fenomenologia descreve como experimentamos o mundo, vivenciamos nosso corpo, e nos relacionamos com os outros, a teologia tomista oferece uma base metafísica sólida que fundamenta tais experiências numa compreensão da realidade que transcende a mera subjetividade. A pessoa humana, para Stein, é uma unidade substancial de corpo e alma, na qual a alma racional é a forma do corpo, animando-o e elevando-o. Mas esta compreensão não é meramente abstrata; ela é vivida e experimentada na concretude da existência.

Para Stein, o corpo não é uma prisão da alma, mas o meio através do qual a alma se manifesta e age no mundo. A corporeidade é sagrada porque é através do corpo que amamos, que nos comunicamos, que participamos da criação. Igualmente, a alma não é uma substância separada que habita o corpo, mas sim o princípio vital que organiza e anima toda a existência corporal. Esta síntese entre fenomenologia e teologia tomista permite ao seu pensamento oferecer uma resposta profunda aos grandes desafios da antropologia moderna: como compreender a pessoa humana em sua totalidade, honrando tanto a dimensão material quanto a espiritual, tanto a experiência vivida quanto a verdade metafísica, tanto a individualidade quanto a relação com o outro.

A vocação da mulher constitui um tema central, particularmente relevante, na antropologia de Edith Stein, na qual ela articula uma compreensão profundamente católica da feminilidade como expressão da dignidade pessoal e da capacidade de amar.³³¹ A santa carmelita rejeita tanto o feminismo radical que nega a diferença sexual e a vocação específica da mulher quanto o patriarcalismo que subordina a mulher ao homem e a reduz a um papel meramente reprodutivo, propondo em seu lugar uma visão em que a complementaridade entre homem e mulher reflete a riqueza da criação divina. Em sua obra *A Mulher: Sua Missão Segundo a Natureza e a Graça*,³³² a santa carmelita desenvolve uma reflexão profunda sobre a vocação feminina que permanece extraordinariamente relevante para responder às ideologias contemporâneas que negam a realidade da diferença sexual. A mulher, para ela, possui uma vocação específica, enraizada em sua natureza e em sua experiência vivida — a capacidade de gerar vida, de cuidar, de amar de

³³¹ Ibid., *A Mulher: Sua Missão segundo a Natureza e a Graça*. Parte II, Capítulo 1.

³³² Edith Stein, *A Mulher: Sua Missão Segundo a Natureza e a Graça*. Tradução de Benilson Smerieri. São Paulo: Paulus, 2017.

forma integral, de criar comunhão — que não a tornam inferior ao homem, mas lhe conferem uma dignidade e uma responsabilidade próprias na construção de uma civilização do amor.³³³

Para Edith Stein, a vocação da mulher não se reduz à maternidade biológica, embora a maternidade seja uma expressão importante dela. A maternidade, para ela, é uma atitude fundamental da mulher — uma abertura para receber, cuidar, e nutrir — que pode ser vivida de múltiplas formas: através da maternidade biológica, do cuidado com os outros, da educação e do trabalho profissional realizado com dedicação e amor. A mulher que escolhe a vida religiosa vive sua vocação maternal de forma espiritual, gerando filhos para Deus através da oração e do sacrifício. A mulher que trabalha como professora, médica ou assistente social vive sua vocação de cuidado e de amor através de sua profissão. A mulher que é mãe vive sua vocação de forma integral, participando da obra criadora de Deus e formando novas gerações para a verdade, a bondade e a beleza.

A perspectiva de Stein sobre a vocação da mulher oferece uma resposta profunda às questões contemporâneas sobre igualdade de gênero e diferença sexual. Ela não nega a igualdade fundamental em dignidade e direitos entre homem e mulher; ao contrário, fundamenta-a na compreensão de que ambos são criados à imagem de Deus e chamados à santidade. Contudo, a filósofa carmelita também reconhece que existem diferenças reais entre homem e mulher — diferenças biológicas, psicológicas, espirituais — que não devem ser negadas ou ignoradas, mas celebradas como expressão da riqueza da criação divina. Estas diferenças não justificam a subordinação ou a discriminação, mas oferecem a oportunidade para uma complementaridade

³³³ De forma mais detalhada, para Edith Stein, a diferença entre homem e mulher não é uma hierarquia ou subordinação, mas uma complementaridade profunda enraizada na natureza e no desígnio divino. Ela argumenta que homem e mulher possuem características, sensibilidades e capacidades distintas que refletem diferentes formas de estar no mundo e de relacionar-se com a realidade. A mulher, segundo seu pensamento, possui uma inclinação natural para o cuidado, a intuição, a relação pessoal e a integração holística da realidade, vendo as pessoas e situações em sua totalidade e complexidade. Ela tem uma capacidade particular de empatia, de compreender as necessidades emocionais e espirituais dos outros, e de criar ambientes de acolhimento e comunhão. A mulher é naturalmente orientada para a vida relacional, para o diálogo autêntico e para a construção de vínculos profundos baseados na confiança e no amor. Enquanto isso, o homem tende mais para a objetividade, a análise racional, a ação no mundo exterior e a resolução de problemas através da lógica e da estratégia. Ele possui uma inclinação para a liderança, a proteção e a construção de estruturas que ordenem a sociedade. Stein enfatiza que a mulher é chamada a ser mãe — não apenas biologicamente, mas espiritualmente — a nutrir a vida em todas as suas formas, a cultivar relacionamentos autênticos e a trazer sua sensibilidade única para todas as esferas da vida, incluindo a profissional e a intelectual. A maternidade espiritual da mulher significa que ela é chamada a gerar, proteger e desenvolver a vida — seja através da procriação, da educação, do trabalho pastoral ou de qualquer vocação que escolha. Para Stein, reconhecer e valorizar essas diferenças naturais é essencial para que homem e mulher possam viver sua vocação plenamente e contribuir de forma única para a construção de uma sociedade mais humana e cristã, onde a complementaridade entre os sexos seja celebrada como um dom divino e não negada ou ignorada.

autêntica, na qual cada um contribui com seus dons particulares para a construção de uma comunidade humana mais plena e mais amorosa.

A mulher não precisa imitar o homem ou negar sua feminilidade para ser igual em dignidade. Pelo contrário, é precisamente através da vivência autêntica de sua feminilidade, e da expressão de seus dons particulares que a mulher realiza plenamente sua vocação e contribui de forma única para a transformação do mundo. Esta visão da carmelita ex-judia permanece profundamente relevante para responder às ideologias contemporâneas que negam a realidade da diferença sexual, reduzem a pessoa a uma construção social arbitrária e rejeitam a vocação específica da mulher. Stein oferece uma alternativa que honra tanto a igualdade fundamental quanto a diferença real, que reconhece a dignidade da mulher não apesar de sua feminilidade, mas através dela.

A antropologia de Stein culmina numa visão mística da pessoa humana como chamada, à união com Deus através da santidade e da transformação pela graça divina. Para ela, a realização plena do ser humano não consiste na autossuficiência ou na autonomia absoluta, como afirma o humanismo moderno, mas na entrega total a Deus e na colaboração com a sua graça. A pessoa humana é um ser em caminho, um peregrino cuja existência adquire sentido e plenitude quando orientada para o transcendente e quando abre seu coração à ação transformadora do Espírito Santo. Esta visão integra a razão filosófica à experiência mística, demonstrando que a verdadeira sabedoria consiste em reconhecer os limites da razão humana e em abraçar a revelação divina como cumprimento e elevação do conhecimento racional.

A santa carmelita não vê contradição entre a razão e a fé, entre a filosofia e a teologia, entre a experiência humana e o mistério divino. Ao contrário, ela vê a fé como o cumprimento da razão, a teologia como o aprofundamento da filosofia, o mistério divino como a resposta às perguntas mais profundas do coração humano. Sua conversão ao catolicismo não foi uma rejeição da filosofia, mas uma descoberta de que a verdade mais profunda, a resposta mais satisfatória às perguntas fundamentais da existência, encontra-se na revelação divina e na pessoa de Cristo. Por isso, a vida contemplativa, que Stein escolheu ao entrar no Carmelo, não é uma fuga do mundo, mas uma entrega total a Deus, que oferece uma contribuição profunda para a transformação do mundo através da oração e do sacrifício. Para ela, a contemplação e a ação não são opostas, mas complementares; a contemplação alimenta a ação, e a ação é expressão da contemplação.

A vida e a obra de Edith Stein, culminadas no martírio em Auschwitz em 1942, testemunham a profundidade dessa antropologia, que vê na pessoa humana um ser capaz de sacrifício supremo por amor à verdade e à justiça.³³⁴ A monja carmelita não apenas teorizou sobre a dignidade da pessoa humana, mas também vivenciou pessoalmente as consequências de negar essa dignidade. Como mulher, como intelectual, como judia convertida ao catolicismo, Stein viveu na tensão entre diferentes identidades e tradições. Sua conversão ao catolicismo não foi uma rejeição de sua identidade judaica, mas sim uma compreensão de que Jesus Cristo era o cumprimento das promessas do Antigo Testamento. Quando os nazistas chegaram ao poder, ela experimentou pessoalmente a negação radical da dignidade humana, a redução da pessoa a uma categoria biológica a ser eliminada. Sua resposta não foi desespero ou ódio, mas uma oferta de seu sofrimento e de sua morte como sacrifício pela salvação do mundo. Ela escreveu em sua obra *A Ciência da Cruz*: “eu já sabia que a cruz é o destino da Igreja, e agora compreendo que sou uma pequena parte dessa cruz.”³³⁵

Seu martírio em Auschwitz não foi uma derrota da antropologia que ela defendia, mas sim sua confirmação suprema. Stein morreu testemunhando que a pessoa humana possui uma dignidade que transcende qualquer tentativa de negá-la ou de destruí-la, uma dignidade que encontra seu fundamento em Deus e que não pode ser tirada por nenhuma força terrena. Sua vida e morte oferecem um testemunho poderoso de que a verdadeira humanidade consiste não na busca de poder ou de segurança material, mas na entrega total a Deus e no amor sacrificial pelos outros. A canonização da Irmã Teresa Benedita da Cruz, pelo Papa João Paulo II, em 1998, reconheceu oficialmente a santidade de sua vida e a relevância de sua mensagem para a Igreja contemporânea. Ela é proclamada padroeira da Europa, uma figura que representa a possibilidade de reconciliação entre diferentes tradições e culturas, a capacidade de amar mesmo diante do ódio e a dignidade inviolável da pessoa humana, que nenhuma ideologia pode negar ou destruir.

³³⁴ João Paulo II, *Encíclica Mulieris Dignitatem*, n. 30-31.

³³⁵ Edith Stein, *A Ciência da Cruz*, p. 234-289.

CONCLUSÃO

A antropologia católica, tal como apresentada neste estudo, oferece uma compreensão integral e profundamente humanista da pessoa humana que responde aos anseios mais fundamentais do ser contemporâneo. Desde a afirmação de que somos criados à imagem e semelhança de Deus até a esperança na ressurreição e na vida eterna, a fé católica apresenta uma visão coerente e luminosa que honra tanto a dignidade inviolável da pessoa quanto sua vocação transcendente. Esta antropologia não é um sistema abstrato de conceitos desconectado da vida real, mas uma sabedoria viva que interpela o ser humano em sua totalidade, oferecendo respostas às grandes perguntas que nos definem: Quem somos? De onde viemos? Para onde vamos? Qual é o sentido de nossa existência? A resposta católica é clara: somos filhos amados de Deus, criados com um propósito divino, chamados à santidade e à participação na vida trinitária, destinados à comunhão eterna com nosso Criador.

A síntese entre razão e fé, entre natureza e graça, entre corpo e alma, que caracteriza a antropologia católica, oferece uma alternativa profunda às fragmentações que marcam o pensamento moderno e contemporâneo. Enquanto o humanismo secular reduz a pessoa a dimensões isoladas — ora a mero corpo biológico, ora a consciência desencarnada, ora a construção social arbitrária — a visão católica reconhece a totalidade da pessoa como unidade substancial, na qual todas as dimensões se integram harmoniosamente. Esta integração não nega a complexidade da existência humana, mas a ordena numa visão que oferece coerência e significado. O ser humano não é um "átomo social" isolado nem uma célula subordinada a um organismo coletivo maior, mas uma pessoa chamada à comunhão que reflete a própria vida trinitária de Deus. Esta compreensão relacional e comunitária da pessoa oferece fundamentos sólidos para uma Doutrina Social que serve à dignidade humana e ao bem comum, rejeitando tanto o individualismo liberal quanto o coletivismo totalitário.

A compreensão realista da grandeza e da miséria humana, da ferida do pecado e da cura da graça, oferece uma esperança profunda e equilibrada que não cai nem no desespero nem na ilusão. O ser humano é, simultaneamente, portador de uma dignidade infinita — que ninguém pode tirar — e ferido pelo pecado, incapaz de se salvar a si mesmo. Mas esta ferida não é definitiva; a graça divina, que não anula a natureza mas a aperfeiçoa, oferece a possibilidade de transformação radical através da theosis, da participação na vida divina. A vida cristã é, portanto, um caminho de conversão contínua, de abertura à graça, de conformação progressiva com Cristo. Não é um

caminho fácil — exige renúncia, sacrifício, morte para si mesmo — mas é um caminho que leva à verdadeira liberdade, à verdadeira alegria, à verdadeira realização humana. Esta esperança não é uma ilusão otimista que nega a realidade do mal e do sofrimento, mas uma esperança realista que reconhece a verdade sobre a condição humana e oferece uma resposta divina a esta verdade.

A vida e obra de Edith Stein, como exemplo luminoso de uma intelectual que vivenciou pessoalmente a integração entre razão e fé, entre filosofia e teologia, entre experiência vivida e verdade metafísica, oferecem um testemunho poderoso da relevância contemporânea da antropologia católica. Sua reflexão sobre a vocação da mulher, sua síntese entre fenomenologia e teologia tomista, sua compreensão da pessoa como ser relacional e espiritual, e, finalmente, seu martírio em Auschwitz — tudo isto testemunha que a dignidade da pessoa humana é uma realidade que transcende qualquer tentativa de negá-la ou de destruí-la. Stein nos mostra que a verdadeira humanidade consiste não na busca de poder ou de segurança material, mas na entrega total a Deus e no amor sacrificial pelos outros. Sua vida permanece como um farol para o mundo contemporâneo, recordando-nos que a pessoa humana possui uma dignidade inviolável e uma vocação transcendente que nenhuma ideologia pode negar ou destruir.

Por fim, a antropologia católica convida cada pessoa a descobrir e responder à sua vocação particular, reconhecendo que a vida não é um acaso, mas um chamado divino. Seja através do matrimônio, da vida religiosa consagrada, do sacerdócio, ou do celibato no mundo; seja através do trabalho profissional, do cuidado com a família, do engajamento social — todas as vocações são caminhos legítimos e igualmente dignos para a santidade. A vida cristã oferece uma resposta profunda à pergunta fundamental que todo ser humano faz: 'Para que estou aqui? Qual é o sentido da minha vida?' A resposta é: nós estamos aqui porque Deus nos ama, porque fomos criados com um propósito particular e porque somos chamados a viver de forma que reflitamos o amor e a glória de Deus. Quando descobrimos e respondemos a este chamado, quando dizemos "sim" à vocação que Deus nos oferece, experimentamos uma transformação profunda que transforma a vida ordinária em extraordinária, que confere sentido a cada ato e nos une à comunhão trinitária, que é o próprio Deus. Esta é a promessa e a vocação da antropologia católica: que cada ser humano, reconhecendo-se como criado por Deus, ferido pelo pecado, mas redimido pela graça de Cristo, possa ser transformado e elevado à comunhão eterna com Deus, e assim contribuir, através de sua vida, para a construção do Reino de Deus e para a transformação do mundo em Cristo.

Questões para aprofundamento

1. O que é Antropologia Filosófica segundo a perspectiva católica?
2. Qual é a diferença entre o pensamento de Platão e Aristóteles sobre a relação entre corpo e alma?
3. Como Santo Tomás de Aquino concilia a razão grega com a fé cristã?
4. O que significa a Imago Dei e qual é sua importância para a dignidade humana?
5. Qual é a distinção entre imagem e semelhança segundo Santo Ireneu?
6. Como a antropologia católica compreende a unidade de corpo e alma?
7. Qual é a importância da Teologia do Corpo de São João Paulo II?
8. Como a antropologia católica compreende a liberdade humana?
9. O que é consciência moral e qual é sua função na vida cristã?
10. Como a antropologia católica compreende o pecado original e seus efeitos?
11. O que é theosis ou divinização segundo a antropologia católica?
12. Como a pessoa humana é compreendida como essencialmente relacional?
13. Qual é a importância da Doutrina Social da Igreja para compreensão da dignidade humana?
14. Como a antropologia católica compreende a vocação humana?
15. Qual é a compreensão católica sobre a sexualidade humana?
16. O que significa a complementaridade dos sexos?
17. Como a antropologia católica compreende a morte?
18. O que é o julgamento particular?
19. Qual é a importância da ressurreição da carne na antropologia católica?
20. Como a antropologia de Edith Stein contribui para a compreensão contemporânea da pessoa humana?

BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*. Trad. de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2002.
- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Trad. de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Paulus, 2002.
- AGOSTINHO, Santo. *Do Livre-Arbitrio*. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.
- AQUINO, Santo Tomás de. *Comentário aos Sentidos de Pedro Lombardo*. Trad. de Aloysio Penna. São Paulo: Loyola, 2008.
- AQUINO, Santo Tomás de. *Da Alma*. Trad. de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Contra os Gentios*. Trad. de Aloysio Penna. São Paulo: Loyola, 2007.
- AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica*. Trad. de Aloysio Penna et al. São Paulo: Loyola, 2001-2006.
- ARISTÓTELES. *De Anima*. Trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- BENTO XVI, Papa. *Spe salvi: carta encíclica sobre a esperança cristã*. São Paulo: Paulus, 2007.
- BOAVENTURA, São. *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2000.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004.
- COMPÊNDIO DA DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA. São Paulo: Paulinas, 2005.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Lumen Gentium*. In: CONCÍLIO VATICANO II. Documentos do Concílio Vaticano II. Trad. de Frederico Vier. Petrópolis: Vozes, 1966.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. In: CONCÍLIO VATICANO II. Documentos do Concílio Vaticano II. Trad. de Frederico Vier. Petrópolis: Vozes, 1966.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Decreto Unitatis Redintegratio*. In: CONCÍLIO VATICANO II. Documentos do Concílio Vaticano II. Trad. de Frederico Vier. Petrópolis: Vozes, 1966.

CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ. *Persona Humana: declaração sobre algumas questões de ética sexual*. São Paulo: Paulinas, 1975.

CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. *Orientações educativas sobre o amor humano: pontos de referência para a educação sexual*. São Paulo: Paulinas, 1983.

DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

FRANCISCO, Papa. *Encíclica Fratelli Tutti*. São Paulo: Paulinas, 2020.

FRANCISCO, Papa. *Encíclica Laudato Si'*. São Paulo: Paulinas, 2015.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GREGÓRIO DE NISSA, São. *Sobre a criação do homem*. Trad. de Ir. Nely de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005.

IRENEU DE LIÃO, Santo. *Contra as heresias*. São Paulo: Paulus, 1995.

JOÃO PAULO II. *Catequeses sobre a Teologia do Corpo*. São Paulo: Paulinas, 1992.

JOÃO PAULO II. *Encíclica Evangelium Vitae*. São Paulo: Paulinas, 1995.

JOÃO PAULO II. *Encíclica Fides et Ratio*. São Paulo: Paulinas, 1998.

JOÃO PAULO II. *Encíclica Redemptor Hominis*. São Paulo: Paulinas, 1979.

JOÃO PAULO II. *Encíclica Sollicitudo Rei Socialis*. São Paulo: Paulinas, 1987.

JOÃO PAULO II. *Encíclica Veritatis Splendor*. São Paulo: Paulinas, 1993.

LEÃO XIII, Papa. *Encíclica Rerum Novarum*. São Paulo: Paulinas, 1988.

LIGÓRIO, Santo Afonso Maria de. *Preparação para a morte: considerações sobre as verdades eternas*. Trad. de Pe. J. B. Reus. Taubaté: Editora Ave-Maria, 1997.

MARITAIN, Jacques. *A Pessoa e o Bem Comum*. Trad. de Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Agir, 1952.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Trad. de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MONDIN, Battista. *Antropologia Filosófica*. Trad. de Benilson Smerieri. São Paulo: Paulus, 1980.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PIEPER, Josef. *A Realidade e o Bem*. Trad. de Benilson Smerieri. São Paulo: Loyola, 1999.

PIEPER, Josef. *Virtudes Fundamentais*. Trad. de Benilson Smerieri. São Paulo: Loyola, 1998.

PLATÃO. *Fédon*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2011.

PLATÃO. *República*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

RATZINGER, Joseph. *Caritas in Veritate: encíclica sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade*. São Paulo: Paulinas, 2009.

RATZINGER, Joseph. *Fides et Ratio: encíclica sobre a relação entre fé e razão*. São Paulo: Paulinas, 1998.

RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*. Trad. de Benilson Smerieri. São Paulo: Loyola, 2005.

SANTO ATANÁSIO. *Sobre a Encarnação*. Trad. de Benilson Smerieri. São Paulo: Loyola, 2002.

STEIN, Edith. *A ciência da cruz*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

STEIN, Edith. *A estrutura da pessoa humana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

STEIN, Edith. *A Mulher: Sua Missão Segundo a Natureza e a Graça*. Tradução de Benilson Smerieri. São Paulo: Paulus, 2017.

STEIN, Edith. *O problema da empatia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1988.

WOJTYLA, Karol. *Pessoa e Ato*. Trad. de Benilson Smerieri. São Paulo: Loyola, 2002.