

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ – PUCPR
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

GIOVANI DOMICIANO FORMENTON

**A ONTOLOGIA HUMANA NO PENSAMENTO SOBRE O AMOR ESPONSAL DE
KAROL WOJTYŁA: UMA RESPOSTA ÀS INQUIETAÇÕES DA PESSOA
HUMANA**

CURITIBA

2024

GIOVANI DOMICIANO FORMENTON

**A ONTOLOGIA HUMANA NO PENSAMENTO SOBRE O AMOR ESPONSAL DE
KAROL WOJTYŁA: UMA RESPOSTA ÀS INQUIETAÇÕES DA PESSOA
HUMANA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCPR na linha de pesquisa de Teologia e Sociedade como requisito obrigatório para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Orientadores: Prof. Dr. Marcio Luiz Fernandes; Prof. Dr. José Rafael Solano Durán

CURITIBA

2024

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Edilene de Oliveira dos Santos CRB 9 / 1636

F725o
2024 Formenton, Giovani Domiciano
 A ontologia humana no pensamento sobre o amor esponsal de Karol Wojtyła :
 uma resposta à inquietações da pessoa humana / Giovani Domiciano
 Formenton ; orientadores: Marcio Luiz Fernandes, José Rafael Solano Durán.
 -- 2024
 194 f. ; 30 cm

 Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba,
2024
 Bibliografia: f. 191-194

 1. Ontologia. 2. Teologia do corpo (João Paulo II, Papa). 3. Esponsalidade. 4.
Nupcialidade. 5. Personalismo. I. Fernandes, Marcio Luiz. II. Durán, José Rafael
Solano, 1969-. III. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de
Pós-Graduação em Teologia. IV. Título

CDD 20. ed. – 111



Programa de
**PÓS-GRADUAÇÃO
EM TEOLOGIA
PUCPR**

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO N.º 001.2024
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

Aos dezenove dias de fevereiro de dois mil e vinte e quatro, reuniu-se às quinze horas e trinta minutos, a Banca Examinadora constituída pelos docentes: Prof. Dr. Márcio Luiz Fernandes, Prof. Dr. Wladimir Porreca, Prof. Dr. Everaldo Santos Mendes, Prof. Dr. Rafael Solano, para examinar a Dissertação do mestrando **Giovani Domiciano Formenton**, ano de ingresso 2022, aluno do Programa de Pós-Graduação em Teologia, Área de concentração: Teologia e Sociedade - Linha de Pesquisa: "Teologia, Arte, Educação e Cuidado Integrais; Fundamentos e Paradigmas". O mestrando apresentou a dissertação intitulada **"A ontologia do ser humano no pensamento sobre o amor sponsal de Karol Wojtyła: uma resposta às inquietações da pessoa humana"**. O candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos Membros da Banca e, após a defesa, foi APROVADA pela Banca Examinadora, com indicação de publicação. A sessão encerrou-se às dezessete horas e trinta minutos. Para constar, lavrou-se a presente Ata, que segue assinada pelo presidente da Banca Examinadora e pela coordenação do Programa. Os avaliadores participaram da banca de Defesa de Dissertação por videoconferência e estão de acordo com termos acima.

Márcio Luiz Fernandes

Prof. Dr. Márcio Luiz Fernandes - Presidente/Orientador

Prof. Dr. Wladimir Porreca - Convidado Externo

Prof. Dr. Prof. Dr. Everaldo Santos Mendes - Convidado Externo

Prof. Dr. Rafael Solano - Convidado Interno



Waldir Souza

Prof. Dr. Waldir Souza

Coordenador interino do Programa de Pós-Graduação em Teologia
Stricto Sensu

Dedico este trabalho primeiramente à
Trindade Santa, meu primeiro amor.
Às minhas filhas e ao mais novo
integrante da casa que ainda não
sabemos ser o Bernardo ou a Clara,
deve nascer por estes dias.
Mas a mais eminente dedicatória vai à
minha esposa que me ensina mais do que
João Paulo II sobre o amor esponsal.

“Se um dia vocês se esquecerem como
é que Deus Pai e Jesus se parecem,
podem olhar para este casal. Jesus está
pedindo para que a unidade de amor e
compreensão entre eles seja um reflexo
perfeito, imperfeito não basta, um reflexo
perfeito do amor e do conhecimento que
unem o Pai e o Filho.”

(Homilia para um casamento, baseada
na oração sacerdotal de Jesus, de Dom
Bernardo Bonowitz, 2019)

RESUMO

Este estudo teve como objetivo analisar os aspectos ontológicos do ser humano relacionados ao amor esponsal no pensamento de Karol Wojtyła no período anterior ao papado, esboçando algumas das implicações práticas consequentes de tais aspectos. Ele se enquadra no horizonte da compreensão sobre o amor entre os esposos e se justifica primeiramente porque esta é a analogia usada desde o princípio da história da Revelação; em segundo lugar por haver poucos estudos centrados na ontologia do amor esponsal à luz de Karol Wojtyła; e, principalmente, porque o ambiente familiar exerce grande influência no desenvolvimento psicossocial da pessoa humana e é mister compreendermos cada vez mais a maneira cristã de ser família. Como metodologia utilizou-se a dedução a partir da revisão de literatura considerando as influências e o pensamento de Karol Wojtyła. A análise concluiu que o amor esponsal é ontologicamente a resposta teleológica do ser humano: a pessoa foi feita para amar de um amor esponsal, e é nesse tipo de relação (a esponsalidade – matrimonial ou celibatária) que o ser humano encontra a plenitude. As principais características desse amor são: a doação integral de si mesmo (inclusive a história, o futuro, a capacidade procriativa etc.); o anseio ardente por reciprocidade que toma os esposos; e o fato desse amor doação ter exclusivo caráter kenótico. Por fim conclui-se que o personalismo de Wojtyła é um personalismo esponsal.

Palavras-chave: Amor Esponsal; Ontologia; Teologia do Corpo; Esponsalidade; Nupcialidade; Personalismo.

ABSTRACT

This study aims to analyze the ontological aspects of the human being related to spousal love in the thought of Karol Wojtyła before his papacy, delineating some of the practical implications resulting from these aspects. It falls within the scope of understanding the love between spouses. It is justified firstly because this analogy has been used since the beginning of God's Revelation; secondly, there are few studies focused on spousal love's ontology on the light of Karol Wojtyła; most importantly, the familiar environment significantly influences the psychosocial development of the human person. Therefore, it is important to discover how to live it in a Christian way. The methodology consisted of deduction based on bibliographic review from Wojtyła's influences and thoughts. The analysis concluded that spousal love is ontologically the teleologic response of the human being: a person is made to love with spousal love, and it is in this type of relation (sponsality – through matrimony or celibacy) that the human being finds plenitude. The key aspects of this love include: the total gift of self (including personal history, future, procreative capacity etc.); spouses ardently yearn for reciprocity; and this self-giving love has an exclusive kenotic nature. In conclusion we stand that Wojtyła's personalism is a spousal personalism.

Keywords: Spousal Love; Ontology; Theology of the Body; Sponsality; Nuptiality; Personalism.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
1.1	PROBLEMATIZAÇÃO	11
1.2	OBJETIVOS	12
1.2.1	Objetivo geral	12
1.2.2	Objetivos específicos	13
1.3	JUSTIFICATIVA	13
1.4	METODOLOGIA	15
2	AS BASES E INFLUÊNCIAS DO PENSAMENTO DE WOJTYŁA	18
2.1	CONDIÇÕES BIOGRÁFICAS E HISTÓRICAS	18
2.2	INFLUÊNCIAS INTELECTUAIS E VIDA ACADÊMICA	21
2.2.1	O personalismo carmelita e o amor sponsal de São João da Cruz	23
2.2.2	O problema na subjetividade no modernismo	29
2.2.3	Kant limitado por uma antropologia inadequada	34
2.2.4	O personalismo de Scheler: crítica insuficiente a Kant	42
2.2.5	Tomás de Aquino como fundamento do ser	51
2.2.6	A antropologia adequada da <i>Gaudium et Spes</i>	53
2.2.7	<i>Humanae Vitae</i> como resposta suficiente e determinante	54
2.3	ESCRITOS DE KAROL WOJTYŁA SOBRE O AMOR ESPONSAL	56
2.3.1	A loja do Ourives	57
2.3.2	Amor e responsabilidade	65
2.3.3	As catequeses sobre o amor humano no plano divino	67
3	O PERSONALISMO ESPONSAL DE WOJTYŁA	75
3.1	A PESSOA PARA KAROL WOJTYŁA	76
3.2	O AMOR ESPONSAL	82

3.3	ASPECTOS ONTOLÓGICOS DO SER HUMANO RELACIONADOS AO AMOR ESPONSAL	88
4	ALGUMAS CONSEQUÊNCIAS PRÁTICAS DO EXPOSTO.....	146
4.1	A VIDA MÍSTICA: UM CAMINHO PASTORAL	146
4.2	A PRONTIDÃO MORAL POSSÍVEL E DESEJADA.....	149
4.3	PROBLEMAS DA NÃO REALIZAÇÃO DO PLANO DE DEUS	152
4.3.1	Alguns casos específicos de não conformidade	158
4.4	CAMINHOS PASTORAIS: EDUCAÇÃO PARA O SIGNIFICADO	160
4.4.1	Uma proposta para a educação sexual	167
4.4.2	A educação sexual no contexto do celibato voluntário.....	171
4.5	UM CAMINHO PARA REFLEXÕES QUE SUPERAM A DIALÉTICA	173
4.6	A VIDA MÍSTICA: ALÉM DA UNIÃO DE VONTADES	180
5	CONCLUSÃO	184
	REFERÊNCIAS	191

1 INTRODUÇÃO

O ser humano é relacional (Bento XVI, 2009; João Paulo II, 2014; Maspero, 2011) – isso é um ponto pacífico na teologia da Igreja. Tanto para Maspero (2011) – baseado em Gregório Nazianzeno – quanto para João Paulo II (2014), essa realidade é ontológica. Contudo, compreender realmente seu significado e implicações a partir de uma perspectiva ontológica e protoescatológica na teologia é complexo. Outrossim, entender as consequências éticas e morais dessa afirmativa é ainda mais problemático. Além do mais, ser relacional atualmente pode ser um desafio hermenêutico, considerando que nossas relações andam extremamente feridas. É preciso compreender de que tipo de relação estamos falando quando dizemos que somos relacionais – a que tipo de relação somos convidados ao dizermos que seremos um com o Pai – o pedido de Cristo em sua oração sacerdotal.

Parece-nos de fato, a partir do texto bíblico, que o ápice da relação é a esponsalidade. Nos livros proféticos e no Cântico dos Cânticos parece ser dado à esponsalidade um caráter definitivo. São textos que falam do vir a ser da relação entre Deus e seu povo. “Que me beije com os beijos da sua boca” diz a primeira linha do Cântico dos Cânticos¹, em um desejo profundo da noiva pelo noivo. “Não temas [...] pois aquele que te fez te toma por esposa [...] não retirarei de ti a minha lealdade”² diz Isaías, continua: “Já não te chamarão ‘Abandonada’ [...] a ti chamarão ‘Minha Preferida’ [...] Como um jovem se casa com uma donzela, assim te desposa teu construtor; a alegria que encontra o marido com sua esposa, Deus a encontrará contigo”³. Oseias é um dos mais eloquentes nesse sentido, fazendo referência clara ao ato conjugal (conhecer): “Naquele dia – oráculo do Senhor – tu me chamarás Esposo meu [...] eu me casarei contigo para sempre [...] e conhecerás o Senhor”⁴. Todos estes textos veterotestamentários parecem indicar uma relação definitiva. Portanto, parecem indicar o ápice – o último momento – da relação entre Deus e o ser humano.

No Novo Testamento não é diferente. Em Mateus 22,1-14 temos uma parábola do Reino com um caráter muito escatológico: “o Reino de Deus se parece com um rei

¹ Ct 1,2

² Is 54,4-5.10

³ Is 62,4-5

⁴ Os 2,18.21-22

que celebra o casamento de seu filho”. Assim também é a parábola das virgens prudentes⁵. A Carta aos Efésios⁶ é ainda mais clara ao comparar o casamento humano à relação entre Cristo e a Igreja. Oras, só pode ser esta uma relação esponsal antes daquela, que é como a imagem da esponsalidade perfeita. Finalmente, o livro do Apocalipse encerra a narrativa bíblica com o casamento entre a Noiva (a Igreja) e o Cordeiro (o Cristo)⁷. Na frase final do último comentário da Bíblia do Peregrino o comentarista contempla: “Assim termina o Apocalipse e a nossa Bíblia: com ‘a voz do esposo, a voz da esposa’, como começou com a voz jubilosa do esposo (Gn 2,23), a voz que João Batista escutou com alegria (Jo 3,29)” (Schökel, 2017, p. 2542).

O fato de que a relação esponsal aparece constantemente com caráter definitivo – e ainda mais eloquentemente escatológico – é muito significativo. É claro que somos filhos e seremos sempre filhos porque herdamos de Cristo o Espírito Filial⁸, mas para recebermos já – e com mais plenitude na consumação dos tempos – nosso espírito de filhos adotivos, devemos nos casar com Cristo. Revestir-nos de nossa nupcialidade, com linho puro⁹ e ouro de Ofir¹⁰. O resultado é a filiação, mas o convite é à nupcialidade. Isso não é estranho. A boa casa, ao receber a cônjuge de um filho, a trata como se fosse a própria filha. Seremos filhas do Pai ao desposarmos o Filho.

Sobre “a Igreja Esposa” exorta o Papa Francisco duas vezes aos membros da Comissão Teológica Internacional (Francisco, 2023). Ser esposa depende de estar em um tipo de relação muito específico que brota de um amor chamado esponsal: a esponsalidade. Mas que coisa é a esponsalidade?

À luz do exposto, parece bastante aceitável, senão preciso, compreender que a esponsalidade é o tipo de relação que melhor exprime à relação definitiva a que somos chamados a participar na vida trinitária, se tomarmos por base a Revelação das Sagradas Escrituras. É ao aceitarmos a proposta nupcial do Cordeiro que entramos na vida relacional trinitária, pois “Deus quer-nos associar também a esta realidade de comunhão” (*Caritas in Veritate*, 50). Entretanto, e apesar de um interesse recente no tema, ainda é muito pouca a produção sobre este tipo específico de relação. Conforme estas reflexões iniciais, a esponsalidade não se reduz à realidade

⁵ Cf. Mt 25,1-13

⁶ Cf. Ef 5,22-33

⁷ Cf. Ap 19,7;21,2;22,17

⁸ Cf. Rm 8,15

⁹ Cf. Ap 19,8

¹⁰ Cf. Sl 44(45),10

matrimonial ou à experiência mística, mas aparenta ser uma condição ontológica do ser humano. Ademais, compreender efetivamente o que envolve concretamente dizer sermos esponsais não é simples. Um autor que tratou esse assunto com dedicação por toda a vida, e mais diligentemente num horizonte de 25 anos entre 1960 e 1985 – ligando-o diretamente àquilo que há de mais encarnado, a sexualidade – foi Wojtyła, antes e durante o papado (Chagas Junior, 2022; Evert, 2023; Waldstein, 2006).

1.1 PROBLEMATIZAÇÃO

Schönborn, no prólogo da edição americana para a Teologia do Corpo, afirma que toda a riqueza e variedade incriveis da herança de João Paulo II tem um cerne claro: “sua teologia do matrimônio e da família, e seu compromisso pastoral moldado por esta teologia” (Schönborn, 2006, p. xxiii)¹¹. O Cardeal cita o João Paulo II: “como um padre jovem, eu aprendi a amar o amor humano... se alguém ama o amor humano, naturalmente surge aí a necessidade de se comprometer inteiramente ao serviço do ‘amor justo’, porque o amor é justo, ele é lindo” (*apud* Schönborn, 2006, p. xxiii).

O amor esponsal e suas reflexões subsequentes foram muito explorados durante o papado de São João Paulo II. Não somente no desenvolvimento de suas catequeses, mas também durante toda sua longa era pontifícia. Carl Anderson (*apud* Waldstein, 2006) aponta sete ações majoritárias dos primeiros cinco anos do pontificado de João Paulo II que se relacionam com o casamento e a família: (i) A teologia do corpo (as catequeses) é a primeira e mais importante; (ii) o Sínodo da Família; (iii) O conselho pontifício para a família (atual Dicastério para os Leigos, a Família e a Vida); (iv) a *Familiaris Consortio*; (v) o Instituto João Paulo II; (vi) a Carta do Direito da Família; e (vii) o novo ordenamento para a lei matrimonial no Código de Direito Canônico de 1983. Como estão no horizonte dos cinco primeiros anos, todo esse empenho aconteceu durante a proclamação das catequeses sobre o amor humano no plano divino – conhecidas por Teologia do Corpo. Essas ações demonstram o compromisso e a preocupação pastoral de João Paulo II.

Karol Wojtyła carrega em sua história de produção filosófica e teológica dois textos fundamentais que nos auxiliam a responder àquela pergunta “que coisa é a esponsalidade?": *Amor e responsabilidade* (1982) e as *Catequeses sobre o amor*

¹¹ Todos os trechos de referências em língua estrangeira estão em tradução livre.

humano no plano divino (2014) supracitadas. Eles tratam de uma “antropologia adequada” (João Paulo II, 2014, p. 70)¹², que considera em suas reflexões aspectos teológicos, axiológicos, fenomenológicos, éticos, ontológicos, teleológicos, imanentes, transcendentais, físicos e metafísicos. É uma visão integral do ser humano.

Compreender Karol Wojtyła, entretanto, quando se trata de suas perspectivas sexuais e esponsais, não é nada fácil. Diversos trabalhos, livros e cursos parecem tentar sintetizar seus ensinamentos. Contudo, trata-se de um pensamento difícil, com textos difíceis, ora filosóficos demais, ora profundamente místicos. Em especial sua ética da sexualidade é mal compreendida, inclusive em termos acadêmicos, recebendo críticas decorridas de incompreensões nos fundamentos de seu pensamento. Sem compreender de que se trata tal “antropologia adequada” de que fala Karol Wojtyła, e sem tê-la como chave de leitura para todo o trabalho subsequente de João Paulo II, é impossível compreender na íntegra seus escritos e decisões. É necessário, sendo fiel a linha mestra, motivações e influências, buscar uma chave de leitura não apenas para as famosas catequeses do corpo, mas para todo o pensamento esponsal de Karol Wojtyła. Além do mais, o pensamento sobre o amor esponsal de Karol Wojtyła pode dar muita luz sobre o que é esta Igreja Esposa de que Francisco fala, sobre qual é a relação que Bento XVI sugere ser estudada (2009) e, por fim, compreender mais a respeito do amor Trinitário para o qual somos chamados. Para isso, é mister buscar os aspectos ontológicos do pensamento de Karol Wojtyła sobre o amor esponsal sem, ao caracterizá-lo, perder sua integralidade.

1.2 OBJETIVOS

1.2.1 Objetivo geral

Analisar os aspectos ontológicos do ser humano relacionados ao amor esponsal no pensamento de Karol Wojtyła no período anterior ao papado, esboçando algumas das implicações práticas consequentes de tais aspectos.

¹² O conceito de Antropologia Adequada usado por João Paulo II diz respeito a uma “compreensão e interpretação do homem naquilo que é essencialmente humano” (2014, p. 70). Aqui entendemos *essencialmente* como conceito filosófico: da natureza mais elementar do ser humano. Isso faz oposição a um *princípio naturalista* que é tipicamente reutivo do que é o ser humano e o analisa de maneira alheia ao que é essencialmente humano, exatamente por essa redução. Para mais detalhes conferir a catequese 13 (João Paulo II, 2014) e o primeiro capítulo de *Amor e responsabilidade* (Wojtyła, 1982).

1.2.2 Objetivos específicos

Os objetivos específicos do trabalho são:

- a) Compreender como as preocupações e influências de Karol Wojtyła o levaram a perceber uma antropologia filosófica inadequada e o levaram a chegar a sua ideia de amor esponsal;
- b) Identificar e analisar os aspectos ontológicos ao ser humano no pensamento de Wojtyła sobre o amor esponsal no período anterior ao papado, como parte de uma antropologia adequada;
- c) Elaborar algumas considerações práticas como consequência destes aspectos ontológicos, à guisa de possibilidades pastorais.

1.3 JUSTIFICATIVA

Além da provocação do Papa Francisco (2023) e do convite feito por Bento XVI (2009) para aprofundarmos os estudos sobre a categoria “relação” de uma perspectiva axiológica e crítica a partir dos aspectos antropológicos, há outros três elementos que apontam a necessidade de um trabalho como este. O primeiro diz respeito à sugestão deixada por Angelo Scola (2003) sobre a possibilidade da nupcialidade (preferimos o termo esponsalidade) tornar-se um sistema teológico.

O segundo elemento diz respeito ao fortíssimo apelo social que a reflexão marital traz. As estatísticas mundiais acerca do casamento e do divórcio confirmam a grande mudança de comportamento que é evidente ao mais iletrado observador. A taxa de casamentos vem, no geral, caindo e a taxa de divórcio aumentando, ao longo do tempo (Ortiz-Ospina e Roser, 2020)¹³. Segundo o mesmo estudo, o número de pais solteiros¹⁴, o número de casais coabitando sem o matrimônio e o número de casais do mesmo sexo aumentam. A conclusão dos autores é de que a “desinstitucionalização do casamento e o surgimento de novos modelos de família

¹³ Nos EUA, desde a década de 70 observa-se uma queda de quase 50% na taxa de casamento que se encontra no mais baixo ponto já recordado. Em 1983 a Argentina registrava 6,3 casamentos a cada 1.000 habitantes, em 2016 a taxa foi de 2,7. No Brasil, em 1985 o mesmo indicador era de 7 casamentos para cada 1.000 habitantes, em 2006 era de 4,7 (o estudo não traz dados mais recentes para o Brasil).

¹⁴ Na década de 70 a porcentagem de lares em que habitavam alguém solteiro e seu filho/a era de 7,1 na Argentina, 6,8 nos EUA e 6,6 no Brasil. Na década de 2010 esses números passaram, respectivamente, para 11,7%, 9,3% e 10,5%.

desde meados do século XX mostram que instituições sociais que existem por milhares de anos podem mudar rapidamente” (Ortiz-Ospina e Roser, 2020).

Outrossim, muitos estudos indicam os impactos negativos de famílias desestruturadas, divorciadas, em conflito, assim como da ausência de um dos papéis parentais ou da baixa interação dos pais com os filhos. Tais impactos dizem respeito especialmente ao desenvolvimento cognitivo e emocional dos filhos, estando relacionados à depressão, suicídio, dependência química, tanto na adolescência quanto na fase adulta (Araújo e Faerstein, 2023; Cabrera *et al.*, 2000; Cassel, Paini e Kirsten, 2021; Dagan *et al.*, 2021; Grossmann *et al.*, 2002; Kalmijn, 2016; Lewis e Lamb, 2003; McCormick e Kennedy, 2000; Miralles, Godoy e Hidalgo, 2023; Roeters e Houdt, van, 2019; Stokkebekk *et al.*, 2019). Os danos superam os aspectos subjetivos e atingem toda a sociedade. Uma prova disso é que alguns desses aspectos familiares desordenados têm um impacto significativo na violência, na criminalidade, em comportamentos antissociais, bem como na reincidência no crime (Basto-Pereira e Farrington, 2022; Derzon, 2010).

Tratar o assunto do amor esponsal, seus horizontes de aplicação e compreensão, é fundamental para amadurecer uma ética familiar e uma autoconsciência enquanto esposos e pais. Também é importante para pensarmos ações sociais, políticas públicas e ações pastorais que correspondam a essa compreensão baseada em uma antropologia adequada, impactando não só a vida pessoal e única, mas a de toda a sociedade. Tais impactos estão no horizonte do bem-estar mental e psicológico dos filhos e em sua maturidade emocional; numa melhor convivência entre o casal, aumentando a alegria do convívio a dois, reduzindo os índices de violência doméstica, reduzindo a taxa de divórcio; na redução da incidência de jovens na criminalidade e redução dos comportamentos antissociais; na redução da reincidência no crime; em políticas públicas adequadas à verdade sobre o ser humano; entre outros impactos.

Para desenvolver tais mecanismos práticos e aplicáveis de forma adequada para a transformação da vida das pessoas e da sociedade, é necessário compreender bem o que é este amor esponsal e quem é o ser humano a partir dele. Entramos no terceiro elemento de justificativa. Por mais que existam diversos estudos sobre a antropologia de Wojtyła, ainda são poucas as referências que abordam sua antropologia a partir do amor esponsal. De fato, Angelo Scola (2003) já sinalizou como

a teologia do matrimônio e família vem sendo deixada de lado no pensamento central dos estudos teológicos há séculos e que quando tratada o é pela teologia moral, pastoral, espiritual ou pelo direito canônico, sendo pouco explorada pela teologia dogmática – aqui incluímos a antropologia teológica. Sobre o trabalho de pensar uma teologia a partir da nupcialidade (como mistério), Angelo Scola afirma que essa tarefa ainda está sendo executada, e que apenas suas fundações foram estabelecidas¹⁵.

Sem o aprofundamento do tema pela pesquisa sobre as características do amor esponsal, arrisca-se desenvolver um entendimento inadequado e incompleto sobre o amor esponsal e sobre o ser humano, o que pode resultar em ineficiência ou mesmo em resultados indesejados ao aplicar tais conceitos na prática.

1.4 METODOLOGIA

O estudo será dedutivo realizado a partir de revisão de literatura. O processo do desenvolvimento do tema segue um esquema origens-desenvolvimento-consequências que determinam os três capítulos deste trabalho.

O capítulo primeiro é necessário pois é impossível mergulhar em um pensamento tão específico de um autor, sem antes compreender a origem deste pensamento, sob a possibilidade da incompreensão sobre a abrangência do pensamento original do autor. Para realizar este trabalho, foi usada a introdução de Waldstein (2006) à edição Crítica da *Teologia do corpo* como linha mestra por seu amplo e quase-completo itinerário dentro do pensamento de Karol Wojtyła. Em seguida foram feitos diálogos e complementos a partir de outras fontes bibliográficas.

O desenvolvimento do tema central, enquanto busca do objetivo traçado, é elaborado efetivamente no segundo capítulo, por conta disso este é o mais longo e ao qual se dedica a maior profundidade. O uso de um texto balizar fez-se necessário pois a doutrina teológica sobre o amor esponsal de Karol Wojtyła está concentrada num conjunto de catequeses ministradas por ele nos primeiros anos de seu papado – trata-se aqui das *Catequeses do Amor Humano no Plano Divino* ou *Teologia do corpo*, como é popularmente conhecida¹⁶. Quanto às citações desse texto, foram utilizadas

¹⁵ Trata-se do trabalho de João Paulo II (Karol Wojtyła), von Balthazar, o próprio Scola, entre outros.

¹⁶ Perceba-se que nosso objetivo é “Analisar os aspectos ontológicos do ser humano relacionados ao amor esponsal no **pensamento de Karol Wojtyła** no período anterior ao papado”. O conceito em destaque diz respeito ao conjunto de reflexões de Wojtyła desenvolvidas, mas **não necessariamente**

quatro edições: a da editora Ecclesiae (João Paulo II, 2014), a da Editora Minha Biblioteca Católica (João Paulo II, 2021), a versão crítica americana traduzida para o inglês por Waldstein pela editora Pauline Books & Media (John Paul II, 2006) e as catequese em italiano disponíveis no site do vaticano¹⁷. A escolha entre uma citação ou outra está relacionada à qualidade da tradução. Procuramos usar a melhor tradução disponível para cada trecho. Mesmo assim, o presente trabalho contém algumas notas de rodapé que procuram esclarecer dubiedades das diferentes traduções, ora sugerindo novas, ora justificando as escolhas feitas. Por mais que se trate do pensamento de Wojtyła, as catequese foram publicadas por João Paulo II. Portanto as referências virão com o nome papal, para respeitar as normas redacionais. Em termos de estilística, o segundo capítulo é construído em forma de comentário. Introduce-se o assunto particular, apresentam-se as citações (diretas ou indiretas) sobre tal assunto e comenta-se sempre buscando seus aspectos ontológicos (analisa-se). Por mais que o desenvolvimento do tema, que se dá exatamente no segundo capítulo, exija maior dedicação e maior números de páginas, ele não estaria completo, nem seria suficientemente compreendido, sem os outros dois capítulos satélites.

O terceiro capítulo é necessário para fazer frutificar as flexões do tema dando luz às consequências de se assumir tal posição intelectual e de consciência que o autor estudado sugere. Por isso mesmo, não se objetivou exaurir as fontes que alimentassem esse capítulo que poderia ser, por si só, objeto de um trabalho exclusivo. Não temos pretensão alguma de desenvolver o estado da arte a respeito das consequências sociais, éticas e pastorais envolvidas. Não é esse o objetivo do capítulo final. O que propomos é uma dissertação baseada unicamente nas consequências lógicas do que foi explorado no capítulo intermediário a respeito do

publicadas, antes do papado. As Catequese entram nesse recorte por terem sido escritas, em sua grande maioria, antes da eleição papal de Karol Wojtyła, conforme comprova Waldstein, com imagens dos manuscritos de João Paulo II (2006) adaptando o texto original para se tornarem catequese. Segundo Merecki, pelo menos a parte 1, que se estende até a catequese 86 (a parte que mais nos interessa) foi escrita antes do papado, para Waldstein, sem precisar com exatidão, também algo da parte 2 foi escrita antes do papado. Adicionalmente, Angelo Scola (2003) e Merecki (2014) veem nas catequese as mesmas conclusões dos trabalhos anteriores sobre o assunto, confirmando por via interpretativa o que a análise biográfica dos textos manuscritos indicam: as ideias contidas nas catequese fazem parte do pensamento anterior ao papado. Merecki (2014), em especial, aponta, com riqueza e profundidade, como os escritos precedentes (em especial *Pessoa e Ato* e *Amor e Responsabilidade*) estão na base conceitual e metodológica das catequese. O fato de terem sido lançadas como catequese papais dá a elas um peso particular em termos de magistério.

¹⁷ Disponíveis em <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences.index.html#audiences>. Cada página acessada será citada separadamente, conforme normas da ABNT, ao final do trabalho.

amor esponsal de Wojtyła, tentando encaminhar alguns temas que eram de sua preocupação, discorridos no primeiro capítulo do desenvolvimento, e que não foram amplamente tratados por ele em documentos posteriores. Antes de tudo, o último capítulo tem a intenção de incentivar e encorajar os leitores a desenvolverem (ou sugerirem a seus orientandos), à luz do amor esponsal de Wojtyła, estudos adicionais – esses sim aprofundados – acerca de alguns temas já bastante explorados pela literatura, mas que podem receber novas luzes com a discussão antropológica desenvolvida no presente trabalho. Endereçar cada tema tratado neste capítulo como estado da arte exigiria, para cada um deles, um novo trabalho dissertativo específico (ou mais) fugindo do objetivo deste mesmo que apresentamos.

2 AS BASES E INFLUÊNCIAS DO PENSAMENTO DE WOJTYŁA

Antes de introduzirmos o tema da esponsalidade em Karol Wojtyła é necessário entender quais seus incômodos e quais aspectos influenciaram nosso autor. Não é o ponto principal desta obra, portanto, optou-se por uma estratégica menos exigente baseada em fontes secundárias (comentaristas e bibliografia complementar) para criar o corpo deste capítulo. A primeira parte tratará das influências e algumas condições bibliográficas e históricas que inclinaram Karol Wojtyła para o caminho da reflexão sobre o amor esponsal. Para este trecho, usou-se como base a extensa introdução que o Waldstein faz na edição crítica americana das catequeses sobre o amor humano no plano divino (conhecidas por *Teologia do corpo*) que ele organizou e traduziu, e que foram publicadas pelas Paulinas nos Estados Unidos (Waldstein, 2006).

2.1 CONDIÇÕES BIOGRÁFICAS E HISTÓRICAS

Se o maravilhamento é responsável por mover o ser humano a buscar algo por vias intelectuais e reflexivas, a fonte desse maravilhamento para Wojtyła é o próprio ser humano: o choque do maravilhamento que origina o pensamento filosófico se dá, para nosso autor, quando o homem se encontra com si mesmo (Reale, 2003b). E é o ser humano que é o principal objeto do pensamento de Wojtyła. Merecki (2014) fala que em toda sua produção filosófica Wojtyła tentava responder à pergunta *quem é o homem?* e desde que havia retornado de seus estudos em Roma o então padre Wojtyła tratava os temas de antropologia filosófica e ética (Merecki, 2014). Não é uma pergunta simples para alguém que passou por uma guerra mundial, tendo seu país invadido pela Alemanha e anos depois enfrentou a ameaça comunista. Muito cedo perdeu a família. Já aos 21 anos estava só: perdera uma irmã, que nunca conheceu, aos oito anos perdeu a mãe, um irmão, de quem era próximo, e finalmente seu pai.

A filosofia foi a terceira via de produção de Karol Wojtyła, antecedita pela arte e pela teologia (Reale, 2003b). Foi teatrólogo desde jovem, poeta e muito ligado às artes em geral. De fato, a poesia e a dramaturgia foram a primeira expressão de Karol Wojtyła (Reale, 2003b). É perceptível em toda sua obra, mesmo após a eleição papal, uma grande sensibilidade à beleza, tanto nas artes quanto na estilística textual.

Como padre, acompanhou diversos namorados e casais jovens, em um recíproco processo de aprendizagem – dessa experiência nasce *Amor e responsabilidade* (Merecki, 2014; Waldstein, 2006). Tendo em vista tais acontecimentos biográficos, podemos concordar com Merecki que escreve, a respeito das influências de Wojtyła, que “sua primeira fonte não foi o pensamento de um ou de outro filósofo, mas a própria experiência do homem” (2014, p. 20).

Quando a filosofia marxista foi imposta às universidades da Polônia, e os que não aderiram sofriam sanções (como o caso de Roman Ingarden), a Universidade Católica de Lublin (KUL) permaneceu um reduto do livre pensamento, não sem dificuldades, tornando-se o único lugar na Polônia onde a filosofia não era submetida à ideologia. Merecki (2014, p. 161) relata uma máxima repetida então: “De Berlim à Seul, a filosofia somente em KUL”. Foram nesses anos que o jovem professor Karol Wojtyła iniciava sua docência nesta Universidade, que hoje leva seu nome papal.

Merecki (2014, p. 85) afirma que, considerando que Karol Wojtyła desenvolvia sua filosofia do homem em um contexto de imposição da ideologia marxista, “a ênfase colocada sobre a experiência tinha adquirido um significado especial”, uma vez que parte da atividade da análise fenomenológica da experiência é exatamente “buscar deixar falar as próprias coisas”, no sentido de buscar a essência das coisas sem nenhum compromisso anterior. Isso é importante porque “a filosofia aqui é o exato oposto da ideologia que parte exatamente de uma série de opiniões que não está disposta a colocar em discussão” (Merecki, 2014, p. 85), que era o caso do marxismo.

O marxismo se impôs com força à Polônia e, na prática, “o sistema comunista desprezava os direitos do homem, sustentando que cada prevaricação nesse campo é justificada pelas leis superiores da história, de que os marxistas se consideravam portadores” (Merecki, 2014, p. 160). Continua o autor polonês afirmando que no caminho em direção ao objetivo comunista é justificado sacrificar pessoas se elas reduzem a velocidade da caminhada (Merecki, 2014). Segundo o autor, não havia, para essa ideologia, um saber universal no campo ético, já que a ética era considerada como expressão da autoconsciência de uma determinada classe social. Escreve:

Também a ética cristã era vista como a expressão dos interesses de uma certa classe social, e o seu mandamento de amor era considerado muito mais nocivo, porque – se dizia – ela amortecia as tensões sociais, as quais viriam, ao contrário, extremadas para estimular desse modo o potencial revolucionário (Merecki, 2014, p. 161).

Grygiel (2009) afirma que dom Pietraszko, os jovens e dom Karol Wojtyła criaram um “Ambiente” específico de resistência intelectual. Escreve o historiador polonês que foi orientando de Karol Wojtyła em seu doutoramento em Lublin:

Este “ambiente” nos defendeu contra os ataques malignos realizados pelos comunistas ao ser humano, nos defendeu contra o desprezo que tinham por ele. Os grupos eram muitos. Só agora estamos descobrindo, porque inicialmente era melhor não saber muito, por questões de segurança; a polícia nos seguia, nos interrogava, nos ameaçava e procurava nos chantagear para que tornássemos informantes. A influência exercida pelo Metropolita Karol Wojtyła e pelo Bispo Jan Pietraszko sobre os jovens intelectuais de Cracóvia amedrontava os comunistas e a polícia que lhes servia (Grygiel, 2009, p. 8).

Grygiel (2009) comenta que tal medo era o medo da liberdade das pessoas, uma liberdade de serem dons uns para os outros. Era a verdadeira liberdade que os nazistas e os comunistas combatiam, e exatamente um ambiente de santidade exprimida através da liberdade de uma pessoa ser dom para a outra que foi criado em Cracóvia pela santidade dos leigos e de seus pastores (Grygiel, 2009), incluindo sobretudo Karol Wojtyła – São João Paulo II.

De fato, tal “Ambiente” – que levava esse nome pois essa vaga descrição era também uma discricção, já que estava proibida qualquer liberdade de associação – era não um ambiente de resistência política, mas um ambiente de busca pela verdade e pela santidade. O itinerário formativo desse grupo de jovens, inclusive professores, que se encontravam com Karol Wojtyła girava em torno da palavra “Amor”, o que fazia sentido, já que Wojtyła, em seu trabalho pastoral se deparou mais com a pergunta sobre como amar do que com perguntas sobre a existência de Deus (Ryłko, 2009).

A família e o amor dos esposos eram o centro de seu interesse pastoral. Ryłko (2009) comenta que este mesmo termo, “ambiente”, era o que melhor definia a família para Wojtyła. Ryłko (2009) cita um exercício espiritual pregado por Wojtyła aos jovens em que falava que quando tratava de amor, pensava no amor familiar; e que pensar a família como *instituição*, essa expressão é muito fraca, muito formalística, a família é acima de tudo um *ambiente* em que se forma o ser humano em uma troca recíproca.

Essa vida familiar, esse amor esponsal, foi a própria experiência de vida de Wojtyła. Afirma Chagas Junior:

A vida e obra de João Paulo II foram um testemunho luminoso para o nosso tempo, testemunho de amor a Deus e ao próximo. Um amor que, como o de Cristo, doou-se até o fim. Amor como dom total, sincero, transparente. E esse tipo de amor ele chamava *esponsal*. Amor sponsal de um batizado que, inserido na Igreja, tornou-se, com ela e nela, alma esposa de Cristo. Amor sponsal de um sacerdote que, agindo *in persona Christi*, amou a Igreja-esposa, doando-se a ela até às últimas consequências. (Chagas Junior, 2022, p. 58)

2.2 INFLUÊNCIAS INTELECTUAIS E VIDA ACADÊMICA

Pretendemos aqui oferecer algum contexto e compreender, de maneira geral, o que levou nosso autor a desenvolver um pensamento antropológico específico que culminou no amor sponsal. Outra intenção é estabelecer as chaves de leitura corretas para a compreensão da sponsalidade e da sexualidade para este autor. Esta sessão está dividida em sete partes, cada uma trata um tema central que endereçou o pensamento de nosso autor.

Sobre o contexto geral do pensamento de Karol Wojtyła, Waldstein (2006) dá uma bela ideia sobre em qual circunstância o interesse do padre polonês pelo amor humano surge. Waldstein começa seu texto com a seguinte sentença: “A revolução sexual foi aclamada por seus defensores como uma revolução para o desenvolvimento humano, para a liberdade e a felicidade da pessoa” (Waldstein, 2006, p. 1) e termina a primeira linha de argumentação com o seguinte parágrafo:

Mais de meio século depois das esperanças utópicas de Reich e Sanger, é importante perguntar se nós realmente encontramos “o único caminho para o paraíso terreno” [expectativa de Sander] e “o coração da felicidade da vida” [como dizia Reich]. Sendo mais específico, será que a contracepção permitiu que os homens despontassem na vida das mulheres como “verdadeiros deuses... dignos da mais profunda adoração” [Sander]? Ou será que tratou de os transformar em “usuários” e “consumidores” esporádicos, que podem descartar seus objetos femininos de prazer uma vez que a excitação erótica se dissipe? (Waldstein, 2006, p. 2).

Outra frase de Sander sublinhada pelo autor, que ilustra o pensamento dessa época que provocou Wojtyła, é que a prática do controle de natalidade “permitirá às mulheres desenvolver sua natureza amorosa de maneira separada e independente de sua natureza maternal” (apud Waldstein, 2006, p. 2). Essa maneira de entender o

amor humano era muito diferente da que Wojtyła conhecia. Todas essas construções retóricas sobre o amor que tanto influenciaram algumas gerações, e outras reflexões sobre o amor que veremos a seguir, eram muito diferentes do amor que Wojtyła havia encontrado e ajudado a amadurecer nos casais que aconselhava. Todo o caminho do jovem de Wadowice até tornar-se papa foi marcado por encontros e estudos que o fizeram compreender o amor humano de maneira muito distinta do que se pregava e praticava então, a ponto de se apaixonar por ele tal como foi concebido originalmente, não como uma sexualidade manipulada para confundir “ter prazer” com “amar”.

Esse caminho vivido por ele é repleto de personagens e acontecimentos históricos e biográficos, mas é repleto também de estudos e escritos. A estes vamos nos dedicar mais do que àqueles. Waldstein (2006) elenca sete trabalhos magnos de Karol Wojtyła que podem nos ajudar a compreender o pensamento antropológico, a ética e, por fim, o pensamento esponsal de nosso autor:

- a) *A fé de acordo com São João da Cruz* – Tese doutoral em teologia de 1948;
- b) *Avaliação da possibilidade de se construir uma ética cristã com as premissas do sistema filosófico de Max Scheler* – Tese de livre-docência de 1953;
- c) *Conferências de Lublin* – conferências filosóficas sobre ética ministradas entre 1954 e 1957 (boa parte dessa reflexão se tornará o livro *Amor e responsabilidade*);
- d) *Amor e responsabilidade* – um estudo ético sobre o amor entre o homem e mulher de 1960¹⁸;
- e) *Pessoa e ato* – exposição filosófica sobre a pessoa de 1969;
- f) *Fontes de renovação: A implementação do Concílio Vaticano II* – uma reflexão sobre a implementação das ideias conciliares, de 1972; e
- g) *Sinais de contradição* – retiro pregado para São Paulo VI e a casa papal em 1976.

Usaremos fontes secundárias nessa seção para abordar alguns desses trabalhos que não estão diretamente ligados ao amor esponsal, mas que trouxeram características fundamentais para o pensamento de Wojtyła e que impactaram seu modo de ver sobre o amor esponsal, ou trazem elementos ricos à compreensão da

¹⁸ Preferimos usar a data de publicação do texto e não a data proposta por Waldstein (1957-1959).

esponsabilidade em Karol Wojtyła. *Amor e responsabilidade* terá uma seção à parte, dada sua importância crucial para o tema.

Waldstein (2006), relata alguns traços que permeiam todo o pensamento de João Paulo II e que são essenciais para se compreender a perspectiva do pensamento esponsal do autor. *Gaudium et Spes* foi um documento do Concílio que muito influenciou João Paulo II. Waldstein (2006) cita em especial o parágrafo 24:

quando Jesus pede ao Pai ‘que todos sejam um..., como nós somos um’ (Jo 17,21-22), sugere – abrindo perspectivas inacessíveis à razão humana – que há uma certa analogia entre a união das pessoas divinas entre si e a união dos filhos de Deus na verdade e na caridade. Esta semelhança torna manifesto que o homem, única criatura sobre a terra a ser querida por Deus por si mesma, não se pode encontrar plenamente a não ser no sincero dom de si mesmo (*Gaudium et Spes*, 24).

Para Waldstein, a última sentença deste parágrafo contém dois princípios fundamentais presentes no pensamento de Karol Wojtyła. O primeiro se trata do fato de que Deus quis os seres humanos para próprio bem destes. “Desta forma, os seres humanos não deveriam ser usados como meros meios” (WALDSTEIN, 2006, p. 23), o autor aponta que essa conclusão recebe de Karol Wojtyła o nome de norma personalista¹⁹. O segundo é que uma pessoa só pode descobrir-se a si mesma no dom sincero de si. Esses dois princípios se ligam a outros traços e características. Alguns destes traços são muito significativos e até biográficos. O primeiro deles, Waldstein chama de *personalismo carmelita de Wojtyła*.

2.2.1 O personalismo carmelita e o amor esponsal de São João da Cruz

O pensamento de Karol Wojtyła tem muita influência de São João da Cruz (Waldstein, 2006). A primeira vez que o futuro papa se deparou com os escritos desse doutor da igreja foi através de seu diretor espiritual, Jan Tyranowski (Evert, 2023; Waldstein, 2006), foi, portanto, um encontro espiritual com o santo carmelita. Em seu primeiro estudo doutoral escreveu sobre *A doutrina da fé em São João da Cruz* sob orientação de Garrigou-Lagrange.

¹⁹ Essa norma está descrita no texto *Amor e Responsabilidade* do cardeal Wojtyła publicado pela primeira vez em 1960 na Polônia que veremos ulteriormente e tem forte característica kantiana.

Wierzbicki (2003) afirma que já em seu primeiro trabalho doutoral, sobre São João da Cruz, é possível encontrar já delineados os fios condutores do pensamento de Wojtyła. Ele cita que a importância das obras desse santo no pensamento de Wojtyła se deve ao fato de que elas revelam a partir das experiências, o mistério do ser humano enraizado no ainda maior mistério divino. Há uma realidade mística e, ao mesmo tempo (ou talvez, por isso mesmo), personalista:

A experiência da fé e a experiência mística da “noite” que a acompanha, com o seu vazio emocional, revela a pessoa humana como um sujeito que não deve ser objetivado e que realiza-se a si mesmo apenas na transformação que ocorre no amor interpessoal em comunhão com o Deus Pessoal. (Wierzbicki, 2003, p. 11)

Waldstein (2006) desenha um triângulo de teses que surge da leitura que João Paulo II faz de São João da Cruz e para o comentarista, este triângulo está presente como uma “profunda marca d’água” (Waldstein, 2006, p. 23) em todo o pensamento de Wojtyła, antes e durante o papado.

No primeiro vértice (1) está a compreensão geral do amor como um dom de si mesmo. Deste ponto sai uma linha (um cateto) em direção ao segundo vértice. No segundo vértice (2) está a percepção de que o amor sponsal entre varão e mulher é o caso paradigmático do dom total de si mesmo na experiência humana. Ainda do primeiro vértice sai a hipotenusa em direção ao terceiro vértice (3), que é essa analogia do amor como dom aplicada à Trindade: “Amor e dom acontecem em sua completude total na geração do Filho e na processão do Espírito” (WALDSTEIN, 2006, p. 24). Por fim, o último cateto surge do terceiro eixo em direção ao segundo, e representa “a tese de que a comunhão entre as pessoas criadas, em especial a comunhão do amor sponsal entre homem e mulher, flui como imagem da própria comunhão trinitária do próprio Deus” (WALDSTEIN, 2006, p. 24).

São João da Cruz é um autor muito sponsal e certamente isso influenciou muito o pensamento de João Paulo II. Um exemplo dessa proximidade é o comentário que São João da Cruz faz sobre um de seus poemas: “Já que Deus dá-se a si mesmo com uma vontade livre e graciosa, também a alma (que possui uma vontade cada vez mais generosa e livre quanto mais se aproxima de Deus) se dá para Deus, em Deus” (*apud* Waldstein, 2006, p. 27). No mesmo comentário, o santo ainda afirma que a alma

devolve a Deus o que de Deus recebeu, o dom de si mesmo, ou seja, o próprio Deus, que possuindo a si mesmo, pode comunicar-se e dar-se a quem quiser. Esse pensamento, que advém da mística do carmelita, muito influencia o pensamento ético e antropológico de Karol Wojtyła.

Adicionalmente, São João da Cruz afirma que apesar da alma não poder dar a Deus o próprio Deus, pois Ele já é de si mesmo, ela faz precisamente isso, devolvendo a Deus o que de Deus recebeu: o próprio Deus; assim, ela estaria *retribuindo*²⁰ o amor – o que significa dar o mesmo tanto que recebeu –, retribuição essa que Deus aceita gratamente e por causa deste dom dado pela alma, Ele a ama novamente, e a alma corresponde novamente seu amor. “Esse amor recíproco é então realmente formado entre Deus e a alma, como a união e a entrega matrimonial, em que os bens de ambos (a essência divina que cada um possui livremente por causa da entrega voluntária entre si) é possuído por ambos” (São João da Cruz *apud* Waldstein, 2006).

Há para Waldstein (2006) um ciclo não só de recepção, mas de doação mútua, que caracteriza o primeiro vértice do triângulo e que ler-se-á nas reflexões das catequeses sobre o amor humano. É muito significativo que, ao falar da doação de Deus à alma e da alma a Deus, São João da Cruz segue o histórico caminho do noivo e da noiva, dos esposos – que desde os textos proféticos está presente, e tem sua principal obra bíblica no Cântico dos Cânticos.

Ademais, São João da Cruz fala de uma noiva que quer doar-se totalmente – integralmente – ao noivo e não deseja possuir nada mais além dele. Não só em sua vontade, mas também em suas ações, tarefas e trabalhos, a noiva se dá inteiramente sem manter nada, tal qual Deus, o Noivo, se deu livremente inteiramente a ela. Essa relação, diz o santo, “é tão efetiva que as duas vontades são mutualmente retribuídas, entregues e satisfeitas (ao ponto de que nenhuma falha para com a outra em nada) com a fidelidade e estabilidade esponsais” (*apud* Waldstein, 2006). Essa união é tal, que a alma não deseja mais nada além de Deus a ponto de que “ela não sofre nem mesmo os primeiros movimentos contrários à vontade de Deus” (*apud* Waldstein, 2006). A unidade da alma com Deus é tão profunda que levou o poeta a escrever as seguintes linhas em prosa:

²⁰ Na edição americana o termo é *repay*.

Quando há uma união de amor, a imagem do Amado está tão delineada na vontade, e tão íntima e vivamente desenhada, que é verdadeiro dizer que o Amado vive no amante e o amante no Amado. O amor produz tal semelhança nesta transformação dos amantes que alguém poderia dizer que cada um é o outro e ambos são um. Isso ocorre porque na união e transformação do amor, cada um doa a posse de si mesmo para o outro, e cada um abandona e troca a si mesmo pelo outro. Portanto, cada um vive no outro e é o outro, e ambos são um na transformação do amor (São João da Cruz *apud* Waldstein, 2006).

É impossível meditar tais palavras sem lembrar de duas passagens em especial: o início do Gênesis, retomadas por Jesus ao responder aos fariseus sobre a lei do divórcio; e a oração sacerdotal de Jesus no décimo sétimo capítulo do Evangelho de João. De fato, a partir desse trecho podemos também compreender o que São João da Cruz pensava sobre o casamento humano (Waldstein, 2006).

São João da Cruz coloca a relação final da alma com Deus como uma relação matrimonial. Também o percurso é nupcial. Como sua amiga Doutora da Igreja Santa Teresa de Ávila, São João da Cruz fala de um noivado que antecede o matrimônio. Em sua obra “O Cântico Espiritual”, o santo descreve os caminhos de maturação da alma humana (Chagas Junior, 2022). No noivado, há já a união das vontades, no matrimônio há a união das pessoas. A maturidade consiste na divinização, na transformação total no Amado, afirma Chagas Junior (2022). Nesse grau de maturidade, não existe o possuir a Deus somente pela graça, mas há uma real união, comunicação das pessoas: a união é perfeita, definitiva (Chagas Junior, 2022).

O que São João Paulo II fez foi extrapolar essas reflexões presentes em São João da Cruz para a vida matrimonial e para o amor humano – imagem necessária do amor divino (Waldstein, 2006).

Convém, para o leitor que desconheça as poesias de São João da Cruz, reproduzir algumas, com o intuito de deixá-las na memória, para que na leitura do capítulo terceiro deste trabalho, se possa recordá-las e conectá-las com as reflexões de Wojtyła. Os trechos são extraídos sempre da edição da Minha Biblioteca Católica (São João da Cruz, 2021), não repetiremos essa referência e sinalizaremos apenas a página de onde a citação foi tirada; as citações são antecedidas pelo título da poesia²¹:

²¹ Não se desejou aqui fazer uma conexão analítica entre o pensamento de São João da Cruz e de Karol Wojtyła, a ideia é demonstrar a influência de São João da Cruz em Karol Wojtyła. Por isso, as citações seguem sem comentários. A beleza e profundidade dos poemas contemplados na íntegra superam em imensurável valor a citação esparsa e aleatória de seus versos. Mesmo assim, procuramos citar a estrofe toda, para captarmos o máximo possível da sensibilidade própria da arte.

Cântico espiritual (p. 9-17):

[a noiva em busca desejosa pelo Noivo]
 Mas onde te ocultaste,
 Amado, e me deixaste em gemido?
 Como o cervo escapaste,
 havendo-me ferido;
 parti atrás de ti, já tinhas ido

[...]
 As dores adormece [sic],
 ninguém as pode a nada reduzir,
 aos olhos aparece,
 tu que os fazes luzir,
 pois só para ti os quero dirigir

[...] [a noiva recordando o encontro com o Amado]
 Ali me deu seu peito
 e me ensinou ciência saborosa;
 e dei-me de tal jeito,
 a mim toda, ditosa:
 ali lhe prometi ser sua esposa.

Noite escura (p. 19-20):

Em uma noite escura,
 em ânsias, e de amores inflamada,
 oh! ditosa ventura!
 saí sem ser notada,
 estando minha casa sossegada
 [...]
 Oh! noite que guiaste!
 Oh! noite mais amável que a alvorada!
 Oh! noite que juntaste
 Amado com amada,
 amada em seu Amado transformada

Chama de amor viva (p. 21-22)

Oh! cautério suave!
 oh! deliciosa chaga!
 oh! mão branda, carícia delicada,
 que à vida eterna sabe,
 que toda culpa apaga!
 matando, morte em vida é transformada.

Coplas da alma que sofre por ver a Deus (p. 26-28):

Em mim eu não vivo já,
 não posso sem Deus estar;
 sem Ele é sem mim ficar,
 este viver que será?
 Mil mortes me causará
 minha vida é só sofrer,
morrendo por não morrer.

Romances (p. 35-50):

[III. Da criação – diz o Pai ao Filho]
 Uma esposa que te ame,
 meu Filho, dar-te queria,
 que por teu valor mereça
 ter a nossa companhia
 e comer pão numa mesa,
 deste mesmo que eu comia,
 para conhecer os bens
 que nesse meu Filho havia,
 e se congregate comigo
 por tua graça e galhardia.
 “Muito te agradeço, Pai,
 – o Filho lhe respondia –
 à esposa que tu me desses,
 minhas luzes eu daria,
 para ver através delas
 o quanto meu Pai valia,
 e como o ser que possuo
 de seu ser o recebia.
 Ao recliná-la em meu braço,
 em teu amor se abrasaria,
 e com eterno deleite
 tua bondade exaltaria.”

Já é suficiente para deixar suspenso as referências místicas que Karol Wojtyła teve antes de se deparar com o amor humano, ao menos enquanto pastor. E como lia o matrimônio à luz do casamento místico entre Cristo e a Alma. Trata-se de intensidade, de doação, de entrega total e de desejo ardente por reciprocidade. Não para ter a paga do dom gratuito, mas porque se deseja o bem maior da amada. E a amada que vê no Amado este bem verdadeiro, que transcende qualquer coisa explicável, todo deleite e afetos são integralmente encontrados. Tais afetos são uma

unidade incompreensível, de dois que se confundem em um; da amada transformada no Amado.

Durante todo o caminho acadêmico, teológico e pastoral que Wojtyła percorre, é São João da Cruz que se torna o filtro para os pensamentos filosóficos com que Karol Wojtyła se depara. Segundo Waldstein (2006, p. 78), “o ponto de partida de Wojtyła como filósofo é o personalismo de São João da Cruz”, que olha para a subjetividade da pessoa, mas que diferentemente dos personalismos de Kant e Scheler, não fere o conteúdo objetivo da fé cristã (Waldstein, 2006).

2.2.2 O problema na subjetividade no modernismo

Kant foi um grande influenciador de São João Paulo II, não é necessário citações biográficas para constatar: algumas frases clássicas, como a norma personalista de Wojtyła é evidentemente kantiana. Contudo, há uma diferença fundamental entre o pensamento de Kant e o pensamento de Wojtyła. Essa diferença está baseada fundamentalmente na visão integral do ser humano, presente no pensamento de Karol Wojtyła e que não faz parte do pensamento de Kant. Isso ocorre porque o filósofo alemão se insere em um contexto mecanicista com grande influência do pensamento de Descartes e Bacon. Por conta disso, neste pequeno e curto excerto veremos algumas poucas características destes dois pensadores que influenciaram o pensamento posterior, inclusive Kant; na verdade, continuam a influenciar até hoje a maneira de percebermos e entendermos muitas das coisas do nosso mundo.

No pensamento medieval os seres de todo o cosmos eram tidos como possuidores de algum grau de “interioridade”, ou melhor, tendo alguma relação com sua origem na sabedoria divina, e agiam com uma finalidade, o bem – que era a causa das causas (Waldstein, 2006). Neste caso, os seres humanos e a natureza eram vistos com algum parentesco, alguma conexão. A razão humana poderia perceber nestes seres algo de divino ao mesmo tempo que se reconhecia como um corpo natural.

A visão mecanicista da natureza surgida a partir de Bacon e Descartes, com muita influência do nominalismo, negava a interioridade dos seres materiais e qualquer vínculo entre a pessoa humana e o cosmos *sub-razional* (Waldstein, 2006). Uma vez que os seres materiais não tinham relação com o transcendente, explica Waldstein (2006, p. 35), “a liberdade de consciência do sujeito se torna ‘absoluta’,

separada de qualquer fonte de sentido”, exatamente porque nessa cosmovisão o mundo se tornou um lugar inóspito privado de sentido interior. É o início do sujeito como subjetividade e, por considerar o mundo hostil ou considerando que ele (o mundo) não abre espaço para a consciência, a própria consciência subverte a integridade do mundo, definindo por si só, seus próprios termos inclusive os termos da própria realidade²².

Essa visão de que a consciência passa a definir os termos da realidade advém, em partes, do desejo de se obter domínio sobre a natureza a partir da razão. Bacon afirma que o conhecimento de até então (o escolástico baseado nos clássicos, principalmente gregos) estavam muito aquém da possibilidade que o conhecimento humano poderia atingir, e que este conhecimento deveria devolver ao ser humano o domínio sobre a natureza. Para ele, o objetivo do conhecimento é o domínio sobre a natureza, a sua subordinação. Por isso, o conhecimento deveria ser direcionado a seu fim, para que ele possa gerar frutos; ou seja, deveria dominar a natureza, atendendo e fornecendo o necessário para a vida (Waldstein, 2006).

Para atingir livremente esse objetivo, algumas restrições eram necessárias. Bacon afirmava que pensar em uma *finalidade* para a natureza bloqueava o trabalho do conhecimento que era exatamente dominá-la (Waldstein, 2006). Tirando a transcendência ou uma causa final da natureza relacionada ao Divino, não há mais limites para o abuso dessa natureza.

Bacon percebeu essa possibilidade de um possível excesso no abuso do poder sobre a natureza. Mas ele colocou tal excesso no mesmo quadro de todas as virtudes que poderiam ser direcionadas para longe do arcabouço moral, e sugeriu que o exercício do poder sobre a natureza fosse governado pela “razão e pela verdadeira religião” (Bacon *apud* Waldstein, 2006, p. 39).

Somada à visão baconiana encontra-se a percepção cartesiana de que conhecendo os elementos da natureza e os corpos que nos cercam podemos aplicar estes elementos e funcionamentos para qualquer propósito desejado, tornando-nos mestres e possuidores da natureza (Waldstein, 2006). Não só isso. Descartes sugere que se abdique do conhecimento especulativo sobre qualquer coisa, que era a principal via da filosofia escolástica, e que se oriente a filosofia ao conhecimento das ciências naturais, uma filosofia da técnica.

²² Construção tirada de um texto de Keneth L Schimitz contido em Waldstein (2006, p. 35).

Novamente o que está em jogo é a causa final da natureza e toda reflexão que dela deriva, pois um conhecimento descritivo da natureza, de seus corpos e interações independe da finalidade do objeto conhecido. O conhecimento das possibilidades do domínio da natureza deve ignorar a causa final, outrossim, ela limitaria o domínio. Waldstein aponta que é tão radical a importância do poder sobre a natureza em Descartes que o maior bem humano para o filósofo francês é o livre arbítrio, e que não há nada que importe mais para o ser humano do que seu uso (do livre arbítrio) (Waldstein, 2006). O que torna o ser humano, para Descartes, mestre da natureza é essa capacidade de decidir livremente o que fazer com ela, sem estar conectado a algum propósito pré-existente, mas definindo seu próprio propósito, aponta Waldstein (2006). Essa supervalorização da liberdade de escolha antecipa o centro do pensamento kantiano sobre liberdade e autonomia, ao mesmo tempo em que parece corroborar com o projeto baconiano (Waldstein, 2006).

Essa visão cartesiana e o desenvolvimento de uma ciência mecanicista da natureza, que busca um conhecimento que possa ser de grande utilidade nesta vida, influenciam profundamente a visão da relação do ser humano com o cosmos impactando grandemente a visão antropológica de Descartes (Waldstein, 2006). Adicionalmente à separação do ser humano com o cosmos, exatamente porque a natureza perde seu papel transcendente, há a separação do próprio ser humano, já que Descartes divide as coisas mecânicas (atributáveis por extensão e movimento) da interioridade pura, propriedade exclusiva do ser humano por sua capacidade de consciência racional (livre arbítrio e conhecimento) (Waldstein, 2006).

Descartes alimenta dessa forma uma visão dualista do ser humano. Corpo separado do intelecto. O filósofo francês encontra uma solução para o dilema corpo-alma distinta da de Tomás de Aquino. Enquanto o Tomás entendia o ser humano como uma única substância sendo o corpo a forma da matéria, para Descartes o ser humano é composto por duas substâncias, ontologicamente independentes entre elas: a coisa pensante, o pensamento, incluindo a consciência; e a coisa estendida, o corpo material que existe no espaço e no tempo (Merecki, 2014). Dessa forma, a substância pensante diz respeito exatamente àquilo que é especificamente humano, a substância espiritual (Merecki, 2014). Descartes procura evitar, afirma Merecki, uma relação extrínseca entre alma e corpo, como se estivessem separados. Contudo, continua Merecki, “é exatamente na concepção cartesiana do homem composto de duas

substâncias que essa unidade se tornou contestável” (Merecki, 2014, p. 53). O filósofo francês vê o corpo como mero mecanismo e a vida um processo mecânico que não precisa da alma (Merecki, 2014). Fatalmente, diz Merecki, o corpo se torna algo de externo à verdadeira humanidade do ser humano, já que, na visão cartesiana, o corpo é privado de um princípio vital desde sua ontologia; sendo assim, pode facilmente ser visto como instrumento ou objeto – incluindo seu aspecto sexual.

Por mais que esses pensadores não soubessem até onde suas ideias chegariam, nem houvesse má intensão em suas linhas, elas foram exacerbadas por alguns de seus influenciados a ponto de que se chegasse a negar integralmente qualquer realidade mecânica e afirmar que tudo é parte da consciência da pessoa humana, ou a negar qualquer caminho de interioridade levando a afirmar que nada existe além do que é mecânico. É claro que há diversas áreas da filosofia moderna em que o dualismo cartesiano parece superado (Merecki, 2014). Contudo, o positivismo e o utilitarismo são, em certo grau, consequências do mecanicismo influenciados por Bacon e Descartes, e Karol Wojtyła percebe isso (Waldstein, 2006)²³. Enquanto Waldstein cita diretamente o positivismo e o utilitarismo, Merecki sugere uma abordagem mais ampla, indicando que mesmo que tenha sido superado (aqui ele sugere uma análise mais aprofundada) o dualismo ontológico, mantém-se no pensamento contemporâneo um dualismo na esfera moral: um dualismo axiológico. Quer dizer, a superação filosófica do dualismo cartesiano não alterou seus impactos práticos: “especialmente no campo da sexualidade se continua a tratar o corpo quase como instrumento para usar, não lhe atribuindo nenhuma verdade que precede a decisão do sujeito e [que] exige ser respeitada” (Merecki, 2014, p. 57).

Na época de Wojtyła e ainda na nossa, a situação não é muito diferente e é bem evidente: dividimos nossa interioridade e nossa existência física como se uma fosse possuidora da outra, ou então, mais radicalmente, negamos uma ou a outra. Alguns exemplos concretos são a percepção de que “possuímos” um corpo do qual podemos explorar ou usar à revelia de um valor moral, ou a noção de que o outro é meramente um corpo e que não tem valor interior – ou ainda pensamos: o outro que cuide de seu valor interior, enquanto eu o vejo como objeto de uso. Similar fenômeno claramente observável e muito caro a Karol Wojtyła é a redução do ser humano à esfera exclusivamente biológica, como uma mecanização da humanidade,

²³ Cf. em especial as páginas 42-44.

considerando seus processos interiores somente a partir de sua realidade biofisiológica, procura-se impor ao pensamento a matéria como absoluta (Wojtyła, 1979, 1982). Tomaríamos todas as páginas deste trabalho – e tantas mais – caso quiséssemos enfrentar o desafio de relacionar as facetas de como essa separação dualística do ser humano impacta a nossa vida atual.

Tem-se, então, um contexto com três elementos: (i) a destituição da natureza de sua causa final e de sua transcendência; (ii) a visão segregada entre o ser humano físico, de carne, e o ser humano racional; (iii) o livre arbítrio é o bem maior do ser humano. Waldstein (2006) aponta como a destituição da causa final dificulta a compreensão do sexo e do casamento em termos de finalidade. Além disso, tendo a natureza sendo destituída de finalidade e sendo o ser humano dividido entre aspecto racional e natureza corpórea, resta que a porção do ser humano que diz respeito à natureza é destituída de valor, em especial de seu valor final. Pensar diferentemente disso, envolve compreender a sexualidade de maneira diferente, integralmente.

Não apenas esse dualismo, essa visão desintegrada do ser humano e esse domínio sobre a natureza incomodam Wojtyła. O pensamento moderno e contemporâneo carrega uma série de elementos exatamente pelo abandono da essência do ser humano como pessoa. Afirmar Reale (2003b, p. LXII): “a concepção do homem que é difundida na idade moderna e que se consolidou na idade contemporânea é ‘individualista’, centrada na *singularidade do homem como ‘indivíduo’*”. Reale (2003b) vai mais além, é uma concepção antipersonalista, que se opõe à *persona* como essência do ser humano. A pergunta que Reale faz: “como nos esquecemos do homem como pessoa?” ele responde:

Chegamos a tal esquecimento pelo mesmo motivo pelos quais os grandes valores caíram no esquecimento e nos tornamos vítimas do niilismo. Os valores são como uma pirâmide que tem como topo e base Deus, que a todos sustenta e fundamenta. Eliminando Deus, se elimina pouco a pouco todos os valores. (Reale, 2003b, p. LXII)

De fato, essa é uma percepção wojtyliana. Em *Sinal de contradição* ele comenta exatamente isso:

No fundo desse desenvolvimento vertiginoso do pensamento [contemporâneo], que põe em questão a si mesmo, que coloca sob o signo da dúvida o sujeito e o próprio sentido do conhecimento, emerge uma teologia bastante singular: a teologia da morte de Deus. Esta proclama que Deus morreu no pensamento humano, no processo de sua autocrítica. A teologia da morte de Deus reflete um drama profundo do pensamento contemporâneo, ainda que, sob certo ângulo, este pudesse realmente sentir-se orgulhoso dos imensos progressos feitos na exploração do mundo na sua dimensão macro e micro. (Wojtyła, 1979)

Há para Wojtyła uma superficialidade no pensamento atual do ser humano (Wojtyła, 1979). Nesse processo, a matéria é posta como absoluta e Deus é desconsiderado. Afirma nosso autor: “o drama do humanismo ateu [...] consiste em despojar o homem deste seu caráter transcendental, ao destruir seu significado pessoal definitivo” (Wojtyła, 1979, p. 34). Essa destruição do significado pessoal ou, como insinua Reale (2003b), esse esquecimento da categoria pessoa unido ao desaparecimento de Deus das consciências resultam em relações frágeis entre os próprios seres humanos e a absoluta divinização do ser humano que se torna, mais propriamente com o humanismo ateu, a divindade de uma nova religião, ao mesmo tempo que a morte de Deus leva o próprio homem, seu assassino, à morte (Reale, 2003b).

2.2.3 Kant limitado por uma antropologia inadequada

As reflexões anteriores sobre os escritos de Bacon e Descartes além de serem fundamentais para percebermos a origem filosófica dos incômodos de Karol Wojtyła também são importantes para introduzir um dos maiores influenciadores de João Paulo II: Kant, que tem em suas bases filosóficas o pensamento de Bacon e Descartes (Waldstein, 2006). Kant compactua com a perspectiva baconiana de um conhecimento que possa gerar um progresso e um domínio sobre a natureza. Contudo ele também percebe que a visão mecanicista da ciência da natureza, que a faz ser explicada exclusivamente por leis matemáticas e determinísticas, pode abrir margem para a contestação daquilo que Kant acreditava ser os três pilares da moralidade e da religião: o livre-arbítrio, a imortalidade da alma e a existência de Deus (Waldstein, 2006). Kant está profundamente comprometido com a defesa de uma ciência natural, mas está ainda mais comprometido, afirma Waldstein (2006), com a preservação da moralidade e da religião nesses três pilares. Isso faz com que o filósofo alemão se

preocupe com as falhas do utilitarismo, sistema ético que considera todas as coisas como meros meios para a felicidade humana (entendida como o prazer), uma das consequências das propostas de Bacon e Descartes (Waldstein, 2006). “Utilitarismo, argumenta ele [Kant], abandona a santidade da lei em favor de um mero cálculo de um resultado que serve inclinações irracionais, mais especificamente, a inclinação ao prazer e a soma de prazeres, felicidade²⁴” (Waldstein, 2006, p. 45). É inevitável perceber que Karol Wojtyła, como vimos, concordou com essa ideia kantiana de que havia um erro no utilitarismo e em sua proposta ética.

Kant tenta resolver isso em dois passos interrelacionados, diz Waldstein (2006). Primeiro, estabelecer os limites da capacidade da razão teórica, ou seja, da definição do que é e o que não é, no horizonte aparente dos dados sensoriais obtidos. O segundo é estabelecer um limite para a reflexão sobre a liberdade, a imortalidade da alma e a existência de Deus apenas dentro da capacidade prática da razão, ou seja, no horizonte do que pode ou não ser feito. Um passo central para se chegar a essa solução que Kant encontrou, conclui Waldstein, é negar que a razão teórica tenha qualquer capacidade ou competência quando se trata de moralidade e religião, continua Waldstein:

A maneira que Kant encontrou para separar o conhecimento, abrindo espaço para a fé, é o ‘ponto de virada crítico’ em suas considerações sobre o conhecimento explicitadas na **Crítica da Razão Pura**. A ideia central desse ponto de virada consiste na redução do ‘ser’ ao ‘ser um objeto para a consciência’, ou seja, em sua redução a uma aparência, um ‘fenômeno’ no sentido estrito de **dado à consciência**. ‘As coisas em si mesmas’ são uma exceção, mas Kant insiste que não as podemos conhecer (Waldstein, 2006, p. 45).

Para Kant, tratar de questões como o livre-arbítrio, a imortalidade da alma e a existência de Deus dentro da razão teórica (pura) é um abuso da razão e resultará em ilusão ou autocontradição. Não que sejam temas difíceis de se tratar, mas são não-suportados pela razão teórica. Dito isso, a ciência natural tem total competência para analisar e definir o que está no universo da natureza externa, mas se limita a isso

²⁴ Para o utilitarismo a felicidade é um estado de prazer e ausência de dor e ela deve ser a mais alta possível, de forma a considerar a felicidade dos outros. Portanto, o objetivo de uma sociedade seria maximizar a utilidade (a soma dos prazeres) de toda a sociedade.

(Waldstein, 2006). “É a razão prática que pode desvendar, na esfera do pensamento, a esfera da **pessoa** como tal” (Waldstein, 2006, p. 46).

Isso é dizer que acreditar em Deus significa viver e agir como se ele existisse, já que não podemos comprovar sua existência de maneira objetiva; a afirmativa sobre os três pilares (existência de Deus, imortalidade da alma e livre-arbítrio) tem apenas uma validade prática e subjetiva, mas não teórica. Para Kant esses pilares são matérias apenas de decência moral e não de existência ou verdade, afirma Waldstein (2006). Assim, continua o autor, a fé de Kant sempre permanecerá inabalável, pois qualquer argumento de razão teórica seria inútil. O Deus de Kant, diz Waldstein (2006, p. 47), “é **um Deus sem existência**, um Deus que é um objeto exclusivamente da consciência humana, e apenas da consciência humana em sua forma prática”²⁵. Através de uma reflexão a partir de Schmitz²⁶, Waldstein (2006) compreende essa postura de Kant como um dos pontos do modernismo sobre a pessoa humana ao qual Karol Wojtyła procura responder: “no modernismo o sujeito humano passa a um status absoluto precisamente por conta de sua consciência pois ela passa a ditar não apenas os termos para si mesma, mas para toda a realidade” (Schmitz *apud* Waldstein, 2006, p. 47), inclusive para o próprio Deus.

Esse estado absoluto em que o ser humano é apresentado, para Kant, não é um estado de onipotência ou onisciência, ou não implica necessariamente em um super-homem conhecedor do que é bom. Para Kant, nada no mundo pode ser considerado bom, a não ser a boa vontade, e a boa vontade é aquela inteiramente subordinada ao dever e não aos desejos ou felicidade (prazeres) (Waldstein, 2006). Isso porque qualquer qualificação de “bom” depende de uma perspectiva subjetiva. A única coisa que pode ser considerada objetivamente boa é a vontade. Porque se a vontade objetivamente busca cumprir e realizar o dever, especialmente quando este confronta as inclinações aos prazeres, então ela é objetivamente – e até empiricamente – boa, não dependendo da subjetividade para assegurar-lhe a qualidade de boa. Dessa forma, ela é intrinsecamente boa na medida em que atende a este dever, que é a necessidade de realizar a lei moral, que se defronta diante de nós como um valor maior do que qualquer valor que alguma inclinação possa oferecer.

²⁵ Tradução difícil: “is a God without being, a God who is an object of human consciousness alone, and of human consciousness only in its practical form”. Grifo do autor.

²⁶ Trata-se de SCHMITZ, K. L. **At the center of the human drama**: the philosophical anthropology of Karol Wojtyła/Pope John Paul II. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1993.

Resumindo, a lei moral se apresenta para nós como um dever porque seu valor excede qualquer valor que nossas inclinações possam sugerir. Isso nos torna obrigados, pela razão, a seguirmos tal lei. Diferentemente de um imperativo condicional do tipo *faça isso se quiser ser feliz*, a reverência ao dever e a lei moral nos implica apenas uma saída: *faça isso!* e ponto. Não há valor subjetivo conectado a ele. É um imperativo categórico (Waldstein, 2006). É necessário agora, compreendermos qual é a máxima que nos implica a este imperativo. Qual a lei moral que não nos deixa saída.

Para compreendermos isso, é preciso inicialmente entender o aspecto antropológico do pensamento de Kant ligado à vontade humana. Para o filósofo, diz Waldstein (2006), a vontade humana tem duas características essenciais: a força de movimentos autocausados (ou **capacidade de autodeterminação**)²⁷ e a **força racional**. Isso quer dizer que a vontade boa, ou o bem da vontade, se concentra em primeiro lugar no caráter absoluto com que a vontade move a si mesma (se autodetermina) “separadamente de qualquer coisa além de si mesma, em especial separadamente de qualquer bem ou finalidade encontrada na experiência que poderia a mover a partir de fora” (Waldstein, 2006, p. 49). Em segundo lugar, o juízo de bom pode ser atribuído a uma vontade na universalidade do imperativo pelo qual ela é guiada, já que uma de suas características é a força racional. Estes dois aspectos estão relacionados entre si, explica Waldstein (2006, p. 49):

É através do legislar a si mesmo e a todos os outros seres racionais da maneira mais universal possível que a vontade alcança mais plenamente sua capacidade de autodeterminação; ela postula a si mesma e a todos os seres racionais uma lei universal pela qual todos devem agir.

É através dessas considerações que Kant chega ao imperativo categórico por excelência: “Aja somente de acordo com a máxima pela qual possa, ao mesmo tempo, querer que ela se torne uma lei universal”. Agir segundo tal imperativo, a partir de

²⁷ O termo em questão é *self-caused movement power*, ou *self-moving power*. Algumas traduções foram pensadas: poder de auto-movimento, poder de movimento auto-causado, poder de movimento próprio e capacidade de autodeterminação. Sem dúvidas o interesse de Kant está relacionado à autonomia da pessoa. Por conta disso e por conta de que o intuito é fazer uma conexão entre o pensamento de Kant e o de Karol Wojtyła, utilizaremos “capacidade de autodeterminação” – conceito muito utilizado nas traduções de Karol Wojtyła para o português.

dentro, significa dizer, em última instância, que a pessoa que se depara com a decisão moral, o fará com total autonomia (Waldstein, 2006). De maneira inalienável. Waldstein (2006) chama atenção para a necessidade de compreender o radicalismo de Kant em termos da autonomia. Autônomo, do grego *autos* (si mesmo) e *nomos* (lei), quer dizer aquele que vive sob sua própria lei, enquanto heterônomo é aquele que vive sob a lei de outro. Essa autonomia ou heteronomia não dizem respeito propriamente a viver sob a normativa de outra pessoa ou corpo político. Estão ligadas a algo mais fundamental: primeiro, à inteligível esfera da experiência sensorial e emocional que nos faz deparar com vários “bens” e “males”; segundo, à esfera da razão pura anterior a toda e qualquer experiência, bem ou mal. Para Kant, a autonomia está ligada a uma pessoa dirigir sua vontade sem ser motivada por um bem ou mal, ou seja, quando ela age de acordo com o imperativo categórico. No mais profundo sentido, o que aliena uma pessoa, mais do que outra pessoa, são suas próprias inclinações ao prazer e seus julgamentos subjetivos. Evidentemente isso tem relação próxima a como Kant percebe a liberdade: é a independência das causas determinantes do mundo dos sentidos, uma independência que a razão deve sempre reivindicar (Waldstein, 2006).

Das noções de autonomia (autodeterminação) e de liberdade, deriva a visão de Kant sobre a dignidade humana. O ser humano tem uma dignidade própria por ser o início causador absoluto de sua autolegislação universal (Waldstein, 2006). E isso só acontece porque ele é livre; e ele só é livre porque é autônomo e racional. Dignidade é vista como valor interior e não exterior (preço) e é a única condição em que algo possa ser um fim em si mesmo. Assim o ser humano pode ser o fim de si mesmo, sua própria existência já é sua finalidade com o mais alto propósito (Waldstein, 2006). Não só isso, uma vez que o ser humano é o único ser com a capacidade de ser uma finalidade em si mesmo, ele não deve se submeter a nenhuma influência da natureza que seja contrária a esse propósito; mais profundamente, cada ser humano existente é visto como o propósito final de toda a natureza, que estaria teleologicamente subordinada ao ser humano (Waldstein, 2006).

Dessa forma, é contrário à dignidade humana usar a si mesmo ou a qualquer outro ser humano como um meio para uma finalidade, porque, qualquer que seja a finalidade, ela está subordinada à finalidade primordial, que é o próprio ser humano (Waldstein, 2006).

Para nós que estamos muito bem adaptados ao utilitarismo e vivemos em uma sociedade bastante hedonista, a pergunta sobre onde fica a busca pela felicidade como fim último surgirá. Kant não nega a felicidade como fim último, nem reduz sua importância, mas a subordina ao dever moral. É importante perceber que o maior despotismo imaginável, e por que não dizer tirania, é infligir ao outro como ele deve “ser feliz”. Waldstein (2006, p. 53) esclarece que para Kant uma vontade virtuosa

deve estar orientada não apenas para dever, mas também para a felicidade. A virtude moral, ou seja, a completa e total autonomia da vontade, é o valor “supremo” ao qual tudo o mais, incluindo a felicidade, deve ser subordinado, mas não é por si só o completo bem do ser humano, a menos que a felicidade seja considerada. Ao ser virtuoso, torna-se digno de felicidade.

Waldstein (2006), cofundador do Instituto Teológico Internacional para Estudos sobre a Família e o Matrimônio, fundado pela solicitação do próprio João Paulo II, argumenta que ao focar na dignidade moral da pessoa sua autonomia, Kant mina o caráter trinitário e relacional do ser em favor de um eu autônomo, como “uma série de *eus* justapostos e não relacionados” (Waldstein, 2006, p. 55).

Apesar do imperativo categórico ser importante e conhecido, são seus axiomas o que mais nos interessa. Tal qual Kant, Karol Wojtyła considera que **o que humaniza a pessoa humana são exatamente a capacidade de autodeterminação e a racionalidade como guia da ação moral**. Isso torna o ser humano inalienável, ou seja, ninguém pode escolher por ele sem que haja pleno consentimento na finalidade proposta. Nem mesmo Deus. Ao mesmo tempo também é muito significativo que Wojtyła concorde com Kant com relação a capacidade do ser humano de tornar seus ímpetos e impulsos controlados pela vontade racional – o que na verdade é algo dado pela tradição cristã milenar. Tais similaridades ficarão muito explícitas na leitura de *Amor e responsabilidade* (Wojtyła, 1982). Contudo, este mesmo livro, que trata da ética sexual e matrimonial – e, por que não, esponsal – Wojtyła apresenta algumas diferenças fundamentais ao pensamento de Kant. Para tal precisamos entender um mínimo sobre a ética sexual kantiana.

a) Sobre o sexo e o casamento

Waldstein (2006) separa uma subseção para tratar apontamentos sobre as perspectivas de Kant sobre o sexo e o casamento. Nesses temas, encontramos mais discordâncias do que concordâncias entre Karol Wojtyła e Kant, apesar de que Waldstein afirma que o polonês aprendeu muito de Kant nessa área.

Obviamente as reflexões do filósofo alemão na área da sexologia estão ligadas a suas reflexões sobre o homem em si mesmo. Waldstein (2006) aponta dois princípios como fundamentais para compreender a perspectiva kantiana nesse campo. O primeiro princípio está ligado à utilização de alguém por outrem (Waldstein, 2006). Uma pessoa não pode usar outra pessoa como mero meio para se conseguir prazer, isso reduziria a pessoa utilizada a um objeto e seria contrário à dignidade da pessoa, que deve ser sempre fim em si mesma (Waldstein, 2006). João Paulo II chama essa máxima de “norma personalista” e falaremos mais dela quando discutirmos seu texto *Amor e responsabilidade*. O segundo princípio apontado por Waldstein como parte da ética sexual de Kant está no fato de que “a união sexual consiste em entregar-se a si mesmo à outra pessoa” (Waldstein, 2006, p. 56). Esses dois princípios também são, aponta Waldstein, pilares da ética sexual de Karol Wojtyła, e são correspondentes a como o terceiro parágrafo do número 24 da *Gaudium et Spes* entende a vida das pessoas.

Contudo, existe, nesses mesmos pontos de congruência, uma diferença nevrálgica entre a ética kantiana e a wojtyliana. Waldstein chega a afirmar que “é praticamente impossível a visão de Kant sobre o sexo e o casamento ser mais oposta à de Karol Wojtyła, nem mesmo se Kant fosse um advogado do sexo promíscuo e recreacional, o que ele [Kant] definitivamente não é” (Waldstein, 2006, p. 56). Isso porque para Kant, por mais que o ato sexual seja uma entrega de si mesmo para o outro, ele continua sendo contrário à dignidade da pessoa humana (Waldstein, 2006). O professor austríaco aponta que para Kant em todo ato sexual, independentemente de ocorrer dentro ou fora do casamento, ambas as pessoas fazem de si mesmas um objeto para que a outra pessoa possa usá-la por prazer – o que é contra a dignidade da pessoa humana (Waldstein, 2006).

Kant aponta que o casamento é o único remédio para essa perda de autonomia. Isso porque ele vê o casamento como um contrato em que uma pessoa adquire, como um objeto, o usuário de seu órgão sexual, compensando a perda de si mesmo (de sua

dignidade humana) que ocorre quando o outro dele se aproveita por prazer; assim, um adquire o outro por um contrato permanente (Waldstein, 2006).

Contudo essa visão de Kant não é inexistente. Karol Wojtyła, ao descrever o “uso sexual despersonalizante de uma pessoa pela outra escolhe o mesmo termo que Kant usa para compreender o sexo de maneira geral: usufruir²⁸” (Waldstein, 2006, p. 58). Essa relação que Kant descreve como sarada pelo matrimônio porque cada um toma posse do outro como objeto de uso e assim retoma sua dignidade, Wojtyła a percebe como um sexo consentido com objetivo de alcançar prazer, mas que não leva em conta um amor esponsal, justamente porque a percepção é da posse do outro como objeto para um fim específico – por mais que o fim seja o mesmo e consentido.

O que falta na visão de Kant, segundo Waldstein (2006), é exatamente o amor conjugal. Parece que a sexualidade humana não é tocada pelo amor pessoal, mas é um processo natural externo à pessoa (Waldstein, 2006). Para Kant, o sexo é uma expressão “da relação profundamente conturbada” entre o homem e sua natureza sub-racional (Waldstein, 2006, p. 60). Para o filósofo alemão, a pessoa é estranha à natureza sub-racional, pois carrega a ordem racional dentro de si; ordem essa que deve ser imposta à natureza (Waldstein, 2006). Kant afirmava que o desejo universal de todo ser racional deveria ser estar perfeitamente livres das inclinações (desejos) naturais (Waldstein, 2006). Essa visão negativa de Kant, aponta Waldstein (2006), está ligada a visão dualística entre a pessoa humana – cujo valor é imensurável – e sua natureza animal – que para Kant vale menos que o dinheiro.

Nisso Waldstein aproxima Kant da revolução sexual. Apesar desta abraçar o prazer sexual desvinculado e aquele repugnar tal prazer, ambos tratam a natureza e a pessoa de maneira separada uma da outra, de maneira dualística. No caso de Kant, o que ocorre é extremamente ligado ao pensamento de Bacon e Descartes. Waldstein cita Leon Kass:

Na raiz do problema... está a hegemonia da ciência natural moderna, cuja visão sobre a natureza encontra aderência mesmo entre os partidários do personalismo e da subjetividade, considerando que suas tentativas de encontrar a dignidade humana na consciência e na mente pressupõe que o

²⁸ O termo kantiano é *genießen* (desfrutar, gozar, usufruir, apreciar), o termo em inglês é *to enjoy*, o termo em português, da mesma seção citada por Waldstein (2006, p. 59) do livro *Amor e responsabilidade* é, na edição utilizada (Wojtyła, 1982), “vivenciar o prazer” e trata-se do segundo significado da palavra “usar”. Utilizamos usufruir porque *vivenciar o prazer* é uma coisa positiva quando não está inserida no contexto de uso, mas do amor.

corpo que vive subconscientemente, para não dizer a natureza em geral, é totalmente privado de sentido e dignidade por si só (Kass, Leon *apud* Waldstein, 2006, p. 62).

Este dualismo é o ponto central da diferença antropológica entre Kant e Wojtyła, e que se torna ponto central da diferença entre os dois ao que se refere a sexualidade e o matrimônio. Karol Wojtyła de maneira alguma é dualístico. Além do mais, diferentemente de Kant, Wojtyła acredita, junto com a Igreja, que o matrimônio é o fundamento da instituição da família e que é orientado para a procriação e criação dos filhos (Waldstein, 2006). Para Kant, esse ato está aquém do nível da pessoa, sendo uma ameaça à autonomia da pessoa, à liberdade frente seus impulsos. O personalismo de Wojtyła é carmelita, é trinitário, e por isso exalta o “eu relacional que se encontra a si mesmo no dom de si mesmo” (Waldstein, 2006, p. 63).

Como síntese, vale a pena ler o parágrafo final de Waldstein:

Wojtyła considera muitas coisas positivas no pensamento de Kant, particularmente sua crítica ao utilitarismo e a consistente aplicação dessa crítica à compreensão da sexualidade. É evidente que o próprio Wojtyła deixa-se guiar pelas considerações de Kant sobre o sexo e o matrimônio. Entretanto, ao fim, ele [Wojtyła] vira Kant de cabeça para baixo, baseado em seu personalismo carmelita e em seu melhor entendimento da natureza. (Waldstein, 2006, p. 63)

Wojtyła não estava sozinho em suas críticas a Kant. Outro pensador influente no pensamento wojtyliano era apaixonado crítico de Kant, Max Scheler, personalista da corrente da fenomenologia que Wojtyła tratou em sua tese de livre docência.

2.2.4 O personalismo de Scheler: crítica insuficiente a Kant

Por mais que Karol Wojtyła tenha tido contato com o personalismo francês, aparentemente foi Scheler quem mais chamou atenção do filósofo polonês (Waldstein, 2006). Waldstein comenta sobre a importância de Scheler no pensamento de Wojtyła dizendo que em *Pessoa e Ato* o cardeal afirma que a crítica que Scheler desenvolveu sobre o pensamento de Kant foi ocasião de grande reflexão para ele.

Para Scheler o sistema desenvolvido por Kant se baseia na máxima de que tanto a esfera prática quanto a teórica têm a elas imposta a forma oriunda da atividade

autoiniciada ou espontânea²⁹ (Waldstein, 2006). Scheler afirma que Kant não apresenta nenhuma relação com nenhum fenômeno real, ele impõe essa ideia como uma construção (Waldstein, 2006). Os pressupostos epistemológicos de Kant “não permitiam perceber a ética como uma disciplina que partisse da experiência” (Merecki, 2003, p. 254). Ou seja, para Kant a ética é somente normativa, não empírica, não partia da experiência, e isso é que provocou Scheler (Merecki, 2014). À ética formal de Kant é contraposta a ética dos valores materiais de Scheler (Merecki, 2003). Waldstein (2006) aponta que Scheler entende a visão de Kant como uma resposta às visões de Hume e Hobbes sobre a natureza e o homem. Mas como para Scheler essa visão do empiricismo inglês estava errada – o mundo não é pulverizado no caos e o coração do ser humano não é um fluxo irracional de desejos – não há necessidade para a hipótese construída por Kant (Waldstein, 2006). Scheler entende que essa atitude de desconfiança para com tudo que é natural ou por aquilo que não passou por um autocontrole sistematicamente racionalizado, que é a visão do empirismo britânico, surge influenciado pelo protestantismo puritano (Waldstein, 2006).

Na visão do filósofo alemão do século XX, tal atitude é de hostilidade ao que o mundo realmente é, uma atitude oposta ao amor pelo mundo, pelo que é dado, atitude típica do pensamento moderno e que gera uma necessidade de controle, de organização (Waldstein, 2006). Diferentemente de Kant, Scheler acredita que a filosofia é uma postura de amor e devoção em uma ação contemplativa que procura captar o que é realmente evidente, e não uma espécie de construção do conhecimento com o intuito de controlar a natureza, aponta Waldstein (2006). O autor comenta que Wojtyła encontra na crítica de Scheler a Kant um “ataque vigoroso ao dualismo antropológico de Kant e uma atitude de amor e devoção ao mundo, àquilo que realmente dado” (Waldstein, 2006, p. 65).

Waldstein (2006) apresenta algumas diferenças e similaridades entre o pensamento de Scheler e Kant. A diferença mais importante é que Scheler não percebe a pessoa dualisticamente, como Kant, em que a natureza é uma parcela inferior da pessoa e a razão é superior. Ao contrário, Scheler sinaliza de que é a

²⁹ Waldstein (2006) escreve uma nota de rodapé sobre esta palavra que vale a pena reproduzir para compreender bem seu significado, e que modifica completamente a compreensão da crítica. Está na nota de rodapé 142 na página 64 da introdução, em tradução livre: “Neste contexto, ‘espontâneo’ não significa ‘impulsivo, sem análise, sem planejamento’. O termo latino ‘*spons*’ pode significar ‘livre arbítrio [ou vontade, se preferir]’ e o adjetivo ‘*spontaneus*’ pode significar ‘da vontade própria’. ‘Espontâneo’, neste sentido, é o oposto de ‘receptivo’. Significa dizer que o sujeito é a **fonte ou origem** da ação [...]”

pessoa integral quem é imediatamente coexperimentada no ato da experiência. Diferentemente de Kant, Scheler percebe que o “sentir algo” é o ato primordial do ser humano, e não a vontade ou o conhecer, aponta Waldstein (2006). Para Kant, excetuando-se a reverência pelo dever, os sentimentos são originários do mundo sensorial e irracional. Adicionalmente, para Scheler, a pessoa humana é o ser amante (*ens amans*) (Waldstein, 2006). Outra diferença apontada por Waldstein (2006) é com relação aos valores: Scheler acredita que há uma primazia na doação dos conteúdos de valores (do objeto observado) acima de qualquer ato de consciência. Ou seja, a primeira coisa que um objeto nos entrega, quando dirigimos nossa mente para ele, são seus valores (Waldstein, 2006).

Além disso, Scheler acredita em certa substancialidade dos valores. O valor é independente do ser que o carrega e o doa (objeto) e do ser que o percebe (sujeito). Ele não existe por si mesmo, mas é independente dos seres que interagem no momento em que ele surge. Contudo, ele aparece nessa interação. O valor só existe no “estado das coisas” que é como a realidade é percebida pela consciência. Mas ao mesmo tempo é ontológico, é universal. Waldstein aponta uma definição simples para tentar sintetizar a perspectiva de Scheler sobre o valor: “O valor é uma essência na consciência distinto e independente do ser” (Waldstein, 2006, p. 68). Scheler entende que os valores são apreendidos pelo ser humano a partir da experiência emocional; existe um caráter intencional nas emoções – seu objeto são os valores (Merecki, 2014). Assim Scheler abarca o caráter empírico da ética negado por Kant, e ao fazer isso, acaba por negar seu caráter normativo (Merecki, 2014).

Essa perspectiva traz, segundo Waldstein (2006, p. 68), um problema para o pensamento de Scheler e que também é percebido em Kant: “Scheler não parece escapar da perda de acesso ao ser real que há em Kant” (Waldstein, 2006, p. 66). Mesmo buscando uma integralidade da pessoa, Scheler ainda não a consegue integrar completamente ao separar os valores do ser. Adicionalmente, essa mesma crítica de Waldstein é feita com relação à ideia de pessoa de Scheler. Waldstein (2006) aponta que para Scheler a pessoa não é uma substância, mas é uma unidade coexperimentada de vida consciente.

Esclarecidos os pontos iniciais das críticas e similaridades entre Scheler e Kant, aquele católico e este protestante, ambos filósofos éticos, precisamos entender os pontos do pensamento de Scheler que se relacionam com o pensamento de Wojtyła.

Karol Wojtyła ainda era um jovem padre quando teve o primeiro contato com os escritos de Scheler. Eles o foram apresentados por Roman Ingarden, que fora aluno de Husserl antes de voltar à Polônia (Williams e Bengtsson, 2022), mas foi Ignacy Różycki, professor da Universidade Jagiellonica quem sugere Scheler para a tese doutoral de Wojtyła (Merecki, 2014). Wojtyła acaba por escrever tal tese sobre a ética dos valores de Scheler, integrando o método fenomenológico desse autor com a metafísica e antropologia tomista (veremos em seguida) e desenhando uma síntese personalista criativa e original (Williams e Bengtsson, 2022). Waldstein pontua que o título da tese é muito bem definido e explicita exatamente o problema que Wojtyła tenta resolver: “Avaliação da possibilidade de se construir uma ética cristã a partir dos pressupostos do sistema filosófico de Max Scheler” (Waldstein, 2006). O caminho personalista de Wojtyła que tomava um grande passo em seu estudo sobre Scheler, e que também sofreu influências de von Hildebrand (outro aluno de Husserl), se estendeu além de seus dois grandes livros personalistas (*Amor e responsabilidade* e *Pessoa e ato*) e seus inúmeros artigos na área; estendeu-se até seu papado, em que se nota seus argumentos personalistas em textos como *Laborem Exercens*, *Ut Unum Sint* e na Carta às Famílias (Williams e Bengtsson, 2022).

A maior preocupação de Wojtyła é o livro *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* de Scheler, que é exatamente a obra dedicada a discussão da concepção ética kantiana e que traz, ao mesmo tempo, uma proposta de como construir uma ética a partir da experiência (Merecki, 2003). Em sua tese Wojtyła sinaliza duas razões principais para Scheler chamar atenção dos pensadores éticos católicos. Primeiro, Scheler critica Kant por não prestar atenção aos objetos da ação humana (como o bem ou valores) e propõe uma ética baseada nesses objetos, o que está muito ligado ao pensamento católico que sempre foi direcionado a tais objetos. O segundo ponto de contato é mais específico, tanto a ética pensada por Scheler, por seus pressupostos filosóficos, quanto a ética católica, apontam a grande importância e o papel central do amor pela pessoa e da imitação de uma pessoa exemplar na vida ética como um todo (Waldstein, 2006).

Waldstein (2006) comenta que as colocações de Wojtyła estão ligadas a este último aspecto em três pontos: (i) a causa formal da imitação de Jesus é o bem moral por si mesmo; (ii) a causa eficiente da imitação de Jesus implica na pessoa ser origem responsável do ato; e (iii) a causa final da imitação de Jesus é a bem-aventurança.

Waldstein aponta que, sobre a causa formal (i), Wojtyła critica Scheler por considerar o bem moral apenas como um objeto a ser sentido. A crítica de Wojtyła está na direção do objetivo do bem moral. Ele argumenta que o bem moral deixado por Jesus não foi passado para seus seguidores somente por conta de que eles experimentaram o valor essencial de Jesus e se apropriaram em sua própria maneira de ser. Não. Para Wojtyła, Jesus, além de ser uma pessoa a ser imitada – neste caso, pela experiência do encontro que os discípulos tiveram com ele – também é um legislador, deixando normas claras de como agir e fala do bem moral como uma propriedade objetiva e real de certos atos (Waldstein, 2006). Isso implica dizer que o valor do bem moral não é buscado porque foi encontrado somente na experiência, mas também objetivamente pela vontade. Wojtyła afirma que os princípios fenomenológicos que Scheler utiliza acaba por levá-lo a uma insuficiência ao pensar os valores de maneira objetiva, e que por conta disso o valor ético sempre se mantém, em Scheler, no campo da subjetividade e da intencionalidade (Waldstein, 2006). Ao afirmar que a ética se baseia em um tipo de conhecimento empírico pela experiência emocional em que são dados os valores e sua hierarquia, Scheler priva a ética de seu caráter normativo (Merecki, 2003). Contudo, Wojtyła percebe que a ética cristã inclui normas objetivas bem claras que exigem uma ação da vontade, mesmo à revelia da experiência emocional. Concluindo, o ideal moral perfeito do Evangelho é um objetivo real de perfeição moral que as pessoas buscam ao imitar a perfeição real de Jesus.

Com relação a causa eficiente (ii), Waldstein (2006) aponta que para Wojtyła, considerando que a pessoa é a causa responsável pelos atos bons ou maus, esse ideal é prático. O problema está no fato de Scheler considerar o bem moral da mesma forma que ele considera todos os outros bens: objetos do sentimento. Ele não coloca o foco no fato de que a pessoa é a causa eficiente responsável pelo bem moral. Explica Waldstein (2006) que, para Scheler, tanto os valores quanto a pessoa pertencem a essências diferentes da do ser. Então, os atos de uma natureza específica não podem proceder como efeitos oriundos de princípios interiores. O que isso quer dizer? Segundo Waldstein (2006, p. 71), “graças a seus princípios fenomenológicos, o sistema de Scheler não pode compreender ou expressar que a pessoa humana por seus atos é a origem do bem ou mal moral”. Nas palavras de Wojtyła: “precisamente pelo fato de que são em si [os valores] indiferentes à existência, por isso mesmo por si só eles não geram o dever” (Wojtyła, 2003a, p. 385).

Conclui Waldstein que, para Wojtyła, “a experiência do bem como bem, e do mandamento como norma andam juntas e manifestam a pessoa como um verdadeiro agente responsável” (Waldstein, 2006, p. 71).

Por fim, com relação à causa final, a bem-aventurança, Waldstein (2006) reserva a maior parte de sua reflexão. Ele afirma que é no entendimento do fim definitivo que o essencialismo fenomenológico de Scheler causa o maior desastre. Waldstein (2006) comentando o texto de Wojtyła, sustenta que Scheler ao buscar a essência do ser humano, o que se pressupõe não é a ideia um Deus que exista de fato, mas as qualidades do divino, do que é sagrado (Waldstein, 2006). E é esta a crítica que Wojtyła lança em sua tese sobre o pensamento de Scheler, sinalizando que o fenomenologista se preocupa exclusivamente em pensar a **experiência de uma ideia de Deus** e não a **existência de Deus como um fato**, isso porque Scheler acredita que o ser humano é teomórfico pela capacidade de experimentar a ideia de Deus (Waldstein, 2006). Parece que a conclusão de Wojtyła sobre o pensamento de Scheler é também a conclusão de Davis e Steinbock (2021) que, sobre a intenção³⁰ do ser humano no ato religioso (inclusive do ateu e do agnóstico)³¹ radicalmente aberto em direção ao absoluto, ao divino, afirmam que para Scheler “O risco de idolatria está sempre presente, é um risco vinculado à abertura radical do ser humano ao valor absoluto. Se Deus existe ou não, é irrelevante aqui” (Davis e Steinbock, 2021, seq. 5); ou seja, para Scheler a experiência do encontro com o valor divino tem a relevância que a existência concreta de Deus não tem.

Além do mais, para ele não se é possível demonstrar a existência de Deus (Davis e Steinbock, 2021). Neste ponto Scheler concorda com Kant. Para Scheler, afirmam Davis e Steinbock (2021, seq. 5), “na experiência do divino, a existência de Deus é dada”; o valor do divino se dá, se entrega, somente na experiência. Por conta disso podemos apontar que, de certa forma, Scheler e Kant também concordam que é no ambiente do valor que Deus é reconhecido. Para Kant por meio da razão prática, e para Scheler, por meio da experiência dos valores. Ambas as situações ocorrem

³⁰ Intenção é o ato pelo qual o sujeito, através da consciência, busca algo desejado; enquanto intencionalidade é a característica fundamental da consciência de realizar essa busca, de se dirigir a um objeto, saindo de si mesma e estando aberta para o mundo. Em Scheler, essa característica está presente em todas as atividades da consciência. Em Wojtyła esse conceito é amplamente utilizado e sua compreensão mais técnica dá nova cor à leitura de suas obras.

³¹ Para mais detalhes cf. Davis, Zachary and Anthony Steinbock, "Max Scheler", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/scheler/>.

somente subjetivamente, ou na razão prática, ou via intencionalidade. Em nenhuma das percepções a existência do Ser Deus é considerada objetivamente – tal existência ocorre somente pela consciência.

Neste ponto também para Scheler é possível a máxima de que “no modernismo o sujeito humano passa a um status absoluto precisamente por conta de sua consciência, pois ela passa a ditar não apenas os termos para si mesma, mas para toda a realidade” que Schmitz (*apud* Waldstein, 2006, p. 75)³² identifica ser a preocupação de Wojtyła e que já anteriormente pontuamos.

Claro que essas considerações sobre a experiência religiosa de Scheler tem implicações sobre sua medida de bem-aventurança, ou melhor dizendo, da finalidade da ação moral do ser humano na perspectiva cristã. Para Scheler, apenas a pessoa boa é bem-aventurada. Mas não é tão simples. A felicidade e a bem-aventurança de uma pessoa dependem, afirma, de sua própria consciência sobre seu próprio bem moral. Agora, com relação à ação, apenas a pessoa feliz age de uma maneira moralmente boa. Ou seja, a felicidade e a bem-aventurança são a fonte do bom ato e boa vontade morais, e não o fim. Isso vai no caminho oposto ao aforismo que diz ser a felicidade o prêmio da virtude. Tampouco ele aceita que a virtude moral seja o caminho para se atingir a bem-aventurança. Na verdade, para Scheler é o oposto. A felicidade é fonte e raiz da virtude, ao mesmo tempo que é consequência da bondade interior da pessoa (Waldstein, 2006). É importante lembrar que não se trata de mero subjetivismo. Para Scheler os valores são objetivos. Então a felicidade é alcançada por uma busca autêntica dos valores objetivos, como fim em si mesmos.

Scheler não consegue conceber nenhuma ideia de recompensa dada por Deus por conta de nossas ações (Waldstein, 2006). Para ele, a felicidade é uma condição essencial para um ato moralmente bom. E para ele, a felicidade já se encontra no mais profundo do ser humano, mesmo antes de qualquer recompensa. E nenhum prêmio seria capaz de melhor essa felicidade que já é essencial (Waldstein, 2006). Para Wojtyła, isso vai contra a doutrina revelada no cristianismo de que a natureza divina é o objeto da bem-aventurança. Isso porque em Scheler, percebe Wojtyła, não há bem maior do que o que se encontra na pessoa, e a grande felicidade e a grande

³² SCHMITZ, Kenneth L. **At the center of the human drama: the philosophical anthropology of Karol Wojtyła/Pope John Paul II.** Washington, DC: Catholic University of America Press, 1993.

tristeza tem sua fonte na própria pessoa. Wojtyła afirma que isso é inconciliável com o ensinamento católico (Waldstein, 2006).

Para Wojtyła o tema central é o sujeito, a pessoa: “A filosofia da consciência parece sugerir que somente ela é a verdadeira descobridora do sujeito humano. A filosofia do ser está pronta a demonstrar exatamente o contrário; como consequência, uma análise puramente conscienciosa levará necessariamente a seu desaparecimento [do sujeito humano]” (Wojtyła, 2003b, p. 1330–1331). O polonês concorda que a finalidade (o fim ou objetivo) é sempre algum bem ou valor, mas se é só um conteúdo da consciência (seja como em Kant, seja como em Scheler) o bem ou valor final perde seu sentido de perfeição (Waldstein, 2006).

Essa dificuldade advém das próprias premissas fenomenológicas. É exatamente pelo “pressuposto emocionalístico que Wojtyła julga o sistema de Scheler como um sistema não adaptado para a interpretação científica da ética cristã” (Merecki, 2014). Para Wojtyła a fenomenologia tem seu papel enquanto método, adiciona um selo da experiência e do homem concreto à análise ética; mas para ele o método fenomenológico exerce um papel secundário e assistente (Waldstein, 2006). O teólogo ou pensador cristão pode usar a fenomenologia, mas não deve ser um fenomenólogo (Waldstein, 2006), não pelo menos sem um filtro mais profundo. De fato, Wojtyła encontrou no método fenomenológico um valioso instrumento tanto para a antropologia quanto para a ética, e o juízo negativo sobre o sistema de Scheler diz respeito ao juízo negativo do método fenomenológico (Merecki, 2014).

Ainda assim, Waldstein aponta dois pontos de contato que Wojtyła observa entre o personalismo de Scheler (apesar deste não ser personalista o suficiente) e o de São João da Cruz: primeiro a imitação de Cristo como paradigma do ser pessoa e o amor da autodoação, e segundo seu reflexo na experiência vivida. Mesmo assim, o julgamento geral de Wojtyła sobre Scheler é negativo (Waldstein, 2006).

É em *Pessoa e ato* que ele direciona com mais precisão suas críticas ao pensamento de Scheler, sugerindo um caminho. Esse é considerado o principal trabalho filosófico de Wojtyła (Merecki, 2003; Reale, 2003b; Waldstein, 2006). O texto direciona especialmente a segunda crítica de Wojtyła a Scheler: a pessoa é um sujeito realmente existente e é a causa original responsável pelos atos morais. Através de um uso parcial do método fenomenológico e algumas posições do próprio Scheler, o autor polonês fornece exatamente a perspectiva sobre a pessoa que Scheler não fez.

O que falta para Scheler é exatamente o momento em que o ato ético é envolvido pela razão e pela vontade, ou seja, falta uma análise adequada da operabilidade da pessoa (Merecki, 2003), que é o núcleo da pessoa toda. Scheler negligenciou o aspecto da verdade sobre o agir humano, coisa que havia em Kant (Merecki, 2014). Existe, na própria experiência da consciência com relação aos valores, exatamente o confronto do valor com a verdade estabelecida em nossa consciência, e este é o trunfo de *Pessoa e ato*: Wojtyła percebeu o fenômeno de julgamento do valor a partir do reconhecimento da verdade pela consciência (Merecki, 2003). No encontro com os valores, o ser humano não apenas toma conhecimento destes, mas também age, e por vezes precisa agir na direção oposta à sugestão do valor experimentado pela emoção quando este não condiz com a verdade conhecida (Merecki, 2014) e o agir contra esse parâmetro da verdade gera, no ser humano, uma experiência própria: o remorso – temos um vínculo moral com a verdade (Merecki, 2003).

“Assim Wojtyła reintroduz na ética o *momento normativo* que Scheler – injustamente – havia excluído. Isso não significa, contudo, que retornamos ao apriorismo de Kant. Dado que o método fenomenológico permite desvendar a normatividade no interior da experiência do ser humano, o dever moral cessa de ser uma forma *a priori* da racionalidade prática e se torna, por assim dizer, “o dever material”. Deste modo, Wojtyła é capaz de evitar a unilateralidade seja de Kant, seja de Scheler: nos propõe uma ética material dos valores (salvando a instância de Scheler), que ao mesmo tempo é uma ética normativa (preservando, portanto, também a instância de Kant). (Merecki, 2003, p. 260)

Para Waldstein (2006), por mais que em algum grau use Scheler, o principal caminho de que dispõe Wojtyła “são suas raízes na teologia esponsal de São João da Cruz, em especial a noção central de dom de si mesmo. Para que alguém dê a si mesmo como dom, é preciso estar de posse responsável de si mesmo” (Waldstein, 2006, p. 79), quer dizer, é preciso ser sujeito da ação.

Waldstein (2006) comenta *en passant* que *Pessoa e ato* usa alguns artifícios metodológicos da fenomenologia. Mas é mais do que isso. O personalismo de Wojtyła é inteiro recheado do método fenomenológico. Ademais, falta em Waldstein (2006) a clareza de que os escritos das catequeses sobre o amor humano estão repletos dessas análises fenomenológicas. Isso é deixado claro por Merecki (2014): as catequeses carregam muito do método fenomenológico com uma substancial base tomista. Apesar disso, Merecki pouco fala da influência de São João da Cruz, e

certamente nisso Waldstein é muito valioso, pois é evidente que a mística do pensamento de Wojtyła é sponsal e é oriunda do *Doctor Mysticus*.

2.2.5 Tomás de Aquino como fundamento do ser

Merecki (2014) está preocupado com as influências filosóficas e não místicas e religiosas de Karol Wojtyła enquanto Waldstein (2006) vê tudo de uma perspectiva mais ampla, mas não explora, como bem apontou o próprio Merecki, as influências tomistas. É verdade que essa sessão sobre a influência tomista no pensamento de Wojtyła poderia – quiçá deveria – seguir a de São João da Cruz. Foi lá que primeiro Karol Wojtyła desenvolveu seus estudos tomistas com Garrigou-Lagrange. Contudo, há uma grande relação prática, e uma novidade em Wojtyła, que é o encontro entre a fenomenologia e a metafísica tomista, como afirma Merecki (2014, p. 34): “Essa abordagem da metafísica que parte da experiência do homem, conduz Wojtyła às mesmas características metafísicas que estão presentes na filosofia aristotélico-tomista, mas dando-lhes um colorido diferente”³³.

Desde suas primeiras aulas, voltando de seus estudos de Roma, Wojtyła expõe a filosofia de Tomás, que depois buscou aprofundar a partir de métodos elaborados da filosofia contemporânea (Merecki, 2014). De fato, na Universidade Católica de Lublin, em que Karol Wojtyła deu aulas até sua eleição papal, a principal orientação filosófica era a tomista existencial – o que recebeu o nome de “escola de Lublin” com influências da escola de Leuven (Merecki, 2014). Para a escola de Lublin, a filosofia de São Tomás de Aquino é vista como a filosofia do ser, como metafísica na qual sua novidade é exatamente a descoberta do papel da existência no ser, portanto em sua própria concepção (Merecki, 2014). “Em extrema síntese podemos dizer que essa concepção consiste em assumir que a existência não faz parte da essência do ser contingente mas a atualiza, lhe confere o caráter real” (Merecki, 2014, p. 44).

Para Merecki (2014) não há como falar do pensamento de Wojtyła sem falar de São Tomás, em especial nos primeiros escritos de nosso autor. De fato, dentro da escola de Lublin, Karol Wojtyła era responsável pelas análises éticas e da antropologia filosófica em uma época desafiadora na qual o marxismo havia sido imposto a todas

³³ Sabemos que em Edith Stein o caminho foi o mesmo, enriquecer a fenomenologia coma metafísica tomista, em especial na compreensão da pessoa (cf. Peretti, 2019)..

as universidades estatais polonesas (Merecki, 2014). Toda a reflexão de Karol Wojtyła nas aulas dadas aos estudantes no retorno de seus estudos em Roma é baseada nas reflexões antropológicas da Suma Teológica (Merecki, 2014). Nessas aulas Wojtyła endereça problemas éticos surgidos a partir de diversos pensadores, como Hume, Kant, Scheler, entre outros, mas a solução privilegiada é sempre de Tomás (Merecki, 2014). Como diz Merecki (2014, p. 40), as soluções de Tomás “permanecem para Wojtyła o ponto de referência na sua análise das impositações dos pensadores antigos e modernos”.

Tais aulas “em certa medida preparam a formulação da sua concepção filosófica do homem” (Merecki, 2014, p. 40), mesmo que as citações e referências explícitas a São Tomás tenham se tornadas mais raras com o amadurecimento das formulações originais de Karol Wojtyła (Merecki, 2014). Para Merecki este comportamento não está ligado a um abandono do pensamento tomista, mas a um afastamento e às vezes a um enriquecimento do pensamento do dominicano – Wojtyła não está ligado à corrente neotomista que rechaça completamente a filosofia moderna e posterior (Merecki, 2014). Para Merecki, Wojtyła soube, como filósofo, recolher as sementes de verdade espalhadas nos diferentes sistemas filosóficos, já que sua lealdade não estava depositada em um filósofo ou corrente específica, mas na realidade como é encontrada na experiência.

É verdade que Wojtyła percebia que, apesar de dar uma resposta objetiva contundente e sólida, faltava a Tomás uma resposta clara sobre a dimensão subjetiva do ser humano (Merecki, 2014), resposta que São João da Cruz dava, mas sem os critérios de um método. O método, Wojtyła o encontrou na fenomenologia. Contudo, já vimos na sessão anterior, a fenomenologia usada como única prática reflexiva é incapaz de dar conta de uma visão antropológica adequada quando seus axiomas são inteiramente subjetivos. Ela prescinde de uma realidade objetiva de caráter teleológico. É usando o pensamento tomista como premissa, que Wojtyła concilia a realidade objetiva e a experiência subjetiva.

Apesar de não encontrarmos nas obras magnas de Karol Wojtyła um estudo direto sobre a metafísica tomista, Merecki (2014) encontra interessantes indicações de sua importância exatamente nas catequeses sobre a teologia do corpo, em especial quando trata da existência do ser humano a partir do primeiro relato da criação: João Paulo II trata do *esse*, do existir de São Tomás e da contingência do ser

humano. Ao explicar o primeiro relato da criação, João Paulo II, aplica a frase “*ens et bonum convertuntur*”. Essa frase tomista é fundamental para a filosofia wojtyliana, já que nosso autor compreende a metafísica como filosofia do bem (Merecki, 2014). Nela a existência surge exatamente do bem, porque “dizer que o ser é bom quer dizer que ele é querido por alguém – ultimamente, que ele é querido por Deus que com a sua vontade criadora o chama a existência” (Merecki, 2014, p. 45).

É a partir da recuperação da filosofia clássica que Wojtyła aborda a problemática antropológica, mas aborda a questão metafísica clássica exatamente a partir do próprio ser humano, ou seja, retomando a filosofia moderna e a integrando na metafísica clássica, exatamente a tomista (Merecki, 2003).

2.2.6 A antropologia adequada da *Gaudium et Spes*

O dom sincero de si é como que o *leitmotiv* de Karol Wojtyła. Para Waldstein (2006), *Fontes de renovação* é um texto importante para se compreender as bases teológicas das catequeses sobre o amor humano no plano divino. O objetivo desse texto é esboçar uma implementação do Concílio Vaticano II, seguindo de fato as intenções do Concílio, em especial com relação ao enriquecimento da fé (Waldstein, 2006). *Fontes de renovação* é dividido em três partes segundo Waldstein. A primeira explica o conceito de *enriquecimento da fé*; a segunda trata disso a partir da consciência; e a terceira a partir da atitude. No trabalho Wojtyła procura respostas sobre o papel da Igreja comparando a verdade revelada sobre Deus com a verdade revelada sobre o homem e utiliza um texto muito caro para ele como base: o parágrafo 24 da *Gaudium et Spes* (Waldstein, 2006). Desse trecho do documento conciliar dois tópicos estão sempre presentes nas reflexões do santo de Wadowice: (i) a união entre os filhos de Deus se assemelha à união entre as Pessoas divinas e, como consequência (ii) o ser humano só consegue encontrar-se plenamente através do sincero dom de si mesmo. A partir destes pontos Karol Wojtyła chega à conclusão de que a união entre pessoas é mais comunhão (*communio*) do que comunidade (*communitas*); para ele, “*communio* denota uma relação entre pessoas que é própria apenas a elas; e isso indica o bem que elas fazem uma à outra, dando e recebendo no interior dessa relação mútua” (Wojtyła *apud* Waldstein, 2006, p. 89). Comunicar algo, é comunicar algo de si. Criar comunhão é comunicar algo de si. De certa forma,

é doar-se. E para Wojtyła, como para o Concílio, esse doar-se a si mesmo como atitude fundamental do amor é enraizado na Trindade (Waldstein, 2006).

Outro ponto importante sobre o pensamento wojtyliano em *Fontes de renovação* é como o autor compreende a fé. Não se trata apenas de conhecimento, ou então simplesmente do conteúdo da consciência do crente. Trata-se de uma atitude³⁴ de autocomprometimento a Deus. Dessa forma, a essência da fé seria compreendida como uma postura constante de prontidão para realização da ação fundamental que corresponda à realidade da Revelação – e de todos os atos que são consequências dessa Revelação, e que dela recebem seu caráter adequado (Waldstein, 2006). Esta atitude de confiança e prontidão é exatamente a doação de si mesmo a Deus, o abandono inteiramente a Ele, interpreta Waldstein (2006). O crente compreende sua verdadeira identidade como pessoa exatamente nesse dom integral de si mesmo a Deus, ao compartilhar com o Filho essa relação com o Pai pelo dom do Espírito. Nessa relação trinitária está implícita as provocações da *Gaudium et Spes* 22 e 24. O número 22 afirma que Cristo, na encarnação, revela o homem a si mesmo pela revelação do Pai e seu amor, enquanto o número 24 fala que a união trinitária mostra que o homem só pode se encontrar através de um dom sincero de si. Waldstein (2006) aponta que Karol Wojtyła encontra nestes termos uma resposta à visão mecanicista de Descartes, presente em Kant e que Scheler não consegue superar: toda a ação trinitária na economia da salvação aponta que o próprio cosmos como um todo, e em especial o corpo humano é um ato do dom de si mesmo da Trindade. Há uma hermenêutica do dom que deve ser usada para compreender o que o corpo humano realmente é. Em especial na encarnação que “mostra que o significado do corpo é sponsal” (Waldstein, 2006, p. 97).

2.2.7 *Humanae Vitae* como resposta suficiente e determinante

Esse corpo sponsal está profundamente mergulhado em significado dentro do ato sexual. Ele não está alheio à pessoa neste ato (Waldstein, 2006). Seu significado

³⁴ Atitude para Wojtyła tem, aqui, um conteúdo diferente do entendido no senso comum. É um estado da consciência do sujeito no qual ele se encontra em uma relação ativa com o que experiencia, mas ainda não está agindo. Não é a cognição e o aumento da consciência propriamente ditos, mas decorre delas. “Está ligado a tomar uma postura e estar de prontidão para agir de acordo com ela” afirma Wojtyła (*apud* Waldstein, 2006, p. 89).

tem um duplo sentido: o sentido unitivo e o sentido procriativo. Essa é a principal tese da *Humanae Vitae*.

Merecki (2014) lembra que Wojtyła, um ano após a publicação da encíclica organizou em Cracóvia um simpósio dedicado a seu ensinamento, cuidou de sua publicação comentada por teólogos da cidade e publicou sob autoria própria diversos textos em que procurava apresentar o sentido personalista dos ensinamentos de São Paulo VI.

As páginas finais das catequese sobre o amor humano no plano divino apontam que para João Paulo II (2014) o coração do argumento da *Humanae Vitae* está no fato de que o ser humano atual transfere para o campo do autodomínio os métodos próprios do campo do domínio sobre as forças da natureza. Ou seja, ele domina sobre si (em especial enquanto corpo) tecnicamente, como domina a natureza toda. Mas são coisas diferentes. O autêntico domínio da pessoa humana deve considerar principalmente a medida da ética e não da tecnologia (João Paulo II, 2014). É uma questão antropológica. Waldstein cita alguns exemplos demonstrando que há uma concordância entre os que advogam a favor e os que rejeitam a contracepção: ambos reconhecem que o domínio sobre a natureza é o ponto central da questão (Waldstein, 2006).

O fundamento desse problema é o conjunto de falhas antropológicas expostas nas nossas reflexões sobre Bacon, Descartes, Kant e Scheler: (A) o nosso corpo é visto meramente uma matéria biológica; (B) a ordem biológica é identificada com a ordem da natureza; (B) a natureza não tem mais sentido transcendente; (C) o papel da nossa razão e nossa ciência é dominar sobre a natureza a partir do caráter técnico; (D) nossa preocupação ética no domínio da natureza não pode limitar o domínio sobre a natureza; e (E) nossa consciência define o valor de cada coisa. Considerando que essas condições são parte do *ethos* de nossa sociedade, então a conclusão, ou melhor, o reflexo dessas condições nada mais é do que a convicção de que devemos utilizar todos os meios possíveis para manipular nosso corpo como se não fizessem parte de nossa integralidade, como se fosse apenas um recurso, sem preocupações quanto aos excessos, afinal, não estamos manipulando nossa pessoa, nosso ser, mas simplesmente o corpo – que nessa perspectiva carece de dignidade.

Concordamos com Waldstein (2006) em que a perspectiva ética de Karol Wojtyła é positiva e não negativa. Ele diz: “em contraste com a mentalidade

dominante, João Paulo II defende *Humanae Vitae* ao proclamar a boa nova – e é de fato uma boa nova – que a pessoa humana ‘também é um corpo’ – não simplesmente ‘tem’ um corpo, mas ‘é um corpo – é corpo’” (Waldstein, 2006, p. 103–104). Com isso ele quer ressaltar o ponto central do pensamento esponsal de Wojtyła: o dom de si mesmo é o significado, o sentido mais profundo do ser humano, e sua expressão se dá pelo corpo. Tal expressão independe da intenção da pessoa porque, por ser um corpo, é isso exatamente que ela exprime no ato sexual. Por isso “o significado do corpo humano experimentado no ato sexual é profundamente pessoal” (Waldstein, 2006, p. 104).

2.3 ESCRITOS DE KAROL WOJTYŁA SOBRE O AMOR ESPONSAL

É importante, neste ponto, retomar o escopo deste trabalho. Estamos identificando os aspectos do amor esponsal no **pensamento** de Karol Wojtyła no período anterior ao papado. Então, além de *Amor e responsabilidade* e *A loja do Ourives*, precisamos considerar as *Catequese sobre o amor humano no plano divino* que, por mais que seja um texto pertencente ao magistério papal, foi escrito, em sua maioria, antes do papado e, portanto, já fazia parte do pensamento do autor e carregava em si toda sua antropologia e personalismo. Sobre a relevância desse autor para este tema específico, basta mencionar Angelo Scola (2003) que afirma que foi exatamente nosso autor a trazer para a atenção geral a linguagem nupcial. Em especial, para Scola, Karol Wojtyła/João Paulo II (o autor não os diferencia, por motivos óbvios) é responsável por ampliar a teologia da comunhão – aspecto central da teologia de Wojtyła que perdurou por todo seu papado – que antes era relegada a algumas disciplinas isoladas e sem muita atenção. Afirma o cardeal:

Seguindo um grupo de uma escola do pensamento fenomenológico (Scheler, Ingarden), e se baseando em uma certa extensão da filosofia personalista, o papa liberta a noção teológica de *communio* de um inevitável provincialismo resultante de o termo ter sido relegado a alguns poucos capítulos da teologia eucarística, da eclesiologia e da escatologia. De fato, ele faz da *communio* uma categoria antropológica integral que pode responder à questão central sobre o homem, em termos da decisão central do Criador de que ‘o ser humano deve sempre e somente existir como mulher ou como homem’. (Scola, 2003, p. 213)

Essa *communio* – que é uma *communio personarum* – de que fala Scola é exatamente o ponto central ontológico da antropologia esponsal de Karol Wojtyła, e esbanja em termos filosóficos toda a inigualável beleza que é e que pulsa do amor autêntico entre um homem e uma mulher.

É verdade que tão importantes obras para se compreender a esponsalidade em Karol Wojtyła mereceriam muito mais páginas. Contudo, escrevemos alguns poucos parágrafos para contextualizar e apresentar as obras e, como escolha metodológica, deixamos a análise de seu conteúdo para o capítulo seguinte, em que elas serão perscrutadas para que sejam encontradas nelas os aspectos ontológicos do ser humano que permeiam o amor esponsal no pensamento de Karol Wojtyła.

2.3.1 A loja do Ourives

Reale (2003b, p. X) afirma: “não se compreende *Wojtyła filósofo*, se não se discute e se apresenta também *Wojtyła poeta*; e não se compreende a fundo Wojtyła poeta e filósofo, se se negligencia o problema de fundo que diz respeito a Deus e, com isso, à *dimensão teológica*”. Sua obra literária contém os mesmos conceitos fundamentais de sua filosofia, apresentados de forma mais comunicativa e convincente, clarificando e iluminando seus conceitos filosóficos (Reale, 2003b).

Tendo isso em mente, e concordando profundamente com as afirmativas de Reale, não poderíamos deixar de fora uma análise, mesmo que breve, dessa obra dramaturga de Karol Wojtyła. A opção de apresentar por primeiro tem dois motivos. Inicialmente pelo fato dela ser mais antiga, ou pelo menos contemporânea a *Amor e responsabilidade*. Segundo, é que mais do que comentários de autores sobre a obra, nos propomos a uma análise própria sobre a peça, à guisa de levantar elementos importantes que haverão de ser discutidos e esclarecidos pelas obras filosóficas. Ao final da leitura deste trabalho, vale reler essa sessão com os olhos dos conceitos trabalhados. E, sem dúvidas, vale ler e reler a obra que aqui estamos tratando.

Segundo Reale (2003b, p. XVI), “para ler e compreender as composições dramáticas de Wojtyła, é necessário ter em mente alguns fatos e eventos essenciais ao qual estão ligados”. Karol Wojtyła, para além da paixão pelo teatro ele ficou tentado a trabalhar profissionalmente com essa arte: aventurou-se como narrador, ator, diretor auxiliar, diretor principal, produtor e crítico teatral, além de

traduzir alguns textos, como Édipo de Sófocles (Reale, 2003b). “Além disso, Wojtyła era firmemente convicto que o teatro constituía uma grande força ética” (Reale, 2003b, p. XVI). Reale diz que Wojtyła via no teatro, como Shakespeare, um modo de reproduzir a verdade, o bem e o mal, o espírito do tempo, servindo de espelho ou modelo da natureza e da vida. Contudo, continua Reale (2003b), a **forma** que Wojtyła pensava o teatro era distinta da de Shakespeare. Para nosso autor, a palavra era o centro do teatro, e não as personagens. O movimento do corpo e a gestualidade estão em função da palavra, a ponto de o ator não expressar somente o personagem, mas portar um certo problema. E a palavra é o centro. Por isso os coros são importantes, como que o cume da palavra que ganha autonomia e expressa uma dinâmica própria (Reale, 2003b). Reale comenta que essa importância da palavra está ligada à necessidade de redescobrir o teatro a partir de sua clandestinidade, considerando a invasão nazista em Cracóvia. Continua Reale (2003b, p. XVIII):

Os textos teatrais compostos com este espírito tornam-se “dramas espirituais do ser humano”, incursões metafísicas ao íntimo da consciência, como se nota particularmente em *Irmão de nosso Deus*, em *Loja do ourives* e em *Raios de paternidade*.

Em resumo: não se trata de fatos e eventos e seu desenvolvimento, mas sobretudo da configuração e desenvolvimento de seus problemas de modo prevalentemente ‘abstrato’ e, portanto, filosófico.

Reale, avaliando e interpretando a obra teatral de Wojtyła dá um excelente encaminhamento para a nossa análise, indicando o que devemos procurar no texto da Loja do Ourives: não os personagens e suas ações ou escolhas, mas aquilo que expressam em nível de sua consciência, em que suas experiências e dramas os transformaram e como eles respondem abstratamente a essa formação. Isso é muito claro no texto da Loja do Ourives, quando lido à luz da filosofia personalista de Wojtyła, e ademais, fica ainda mais claro quando lido à luz do pensamento sponsal de nosso autor. Essa sessão poderia muito bem ser a sessão final deste capítulo, ou mesmo de nosso trabalho todo, pois essa peça carrega, em termos de experiência prática e consciência dos personagens, praticamente todos os elementos que analisaremos.

É uma peça pulquíssima. Diz Reale (2003a) ser considerada por muitos a obra poética mais bem-sucedida, mais poeticamente bela e também a mais lida e mais representada. De fato, é, ao nosso ver, um mergulho belíssimo na realidade da

consciência sponsal do ser humano; uma peça aprazabilíssima de se ler, ao mesmo tempo intensa, emocionante e complexa. Exige múltiplas leituras para se captar as particularidades.

Sobre sua profundidade acerca do tema sponsal, diz Reale (2003a, p. 454): “alguns conceitos-chave discutidos em *Amor e responsabilidade* em modo teórico, em *A loja do Ourives* vêm, ao invés, apresentados em belíssimas imagens, as quais têm como vértice a cena do anel de ouro, símbolo da aliança de casamento”. Para além de *Amor e responsabilidade*, a peça também apresenta, como veremos, elementos fundamentais das catequeses sobre o amor humano no plano divino. Como toda arte permite a especulação e a interpretação do espectador, daremos a nossa própria, sempre à luz do pensamento de Wojtyła.

Locais e tempos são praticamente insignificantes em termos geográficos e cronológicos. Os locais são sempre alegóricos e tem o papel de orientar e enriquecer sobre aquilo que se diz. O tempo serve apenas para contextualizar os personagens, sua existência e consciência. As atitudes dos personagens, gestos e movimentos são menos importantes do que aquilo que se passa em seu interior. Os textos (as palavras) que os personagens expressam são sempre o elemento mais importante. Quase em sua totalidade os textos têm um formato de um diálogo com a própria consciência. Mesmo quando os personagens interagem entre si, quando há uma espécie de diálogo, parece mais que estão expondo a própria interioridade e consciência – a própria verdade sobre si mesmos – aos demais personagens, como se estivessem refletindo em voz alta. Raras exceções, quando um coadjuvante – ou mesmo um figurante, um personagem de passagem – faz um comentário que exponha atitudes, modifiquem comportamentos ou mudem o trajeto da reflexão dos personagens é que as falas (geralmente uma única frase) são explicitadas. Os personagens não contam mentiras sobre si, e se falam algo que não corresponda com sua verdade, só o fazem na perspectiva da busca e do encontro da verdade de si mesmo – estão tentando se compreender e resolver seu próprio drama. O coro é o ápice do que se quis dizer ou apresentar, nunca é claro, é sempre misterioso e beira o incompreensível – e é exatamente ele que explica o ato.

Trata-se da história de três casais. Teresa e André, que simbolizam o casal que realmente viveu a sponsalidade com amor e responsabilidade. Ana e Estevão, que

não conseguiram viver o amor esponsal. E Cristóvão e Mônica, ele filho do primeiro casal e ela filha do segundo, que estavam começando sua história juntos.

O drama existencial tem três atos (um sobre cada casal) e se passa quase todo diante da vitrine da loja de um Ourives que confecciona, dentre outras coisas, alianças de casamento. A loja é algum local de mais profundo em nossa consciência, quando (ou onde) efetivamente conseguimos ver as coisas mais abscondidas em nosso interior – não é a inconsciência, mas exatamente onde a nossa consciência tem a capacidade de tocar a verdade. A vitrine espelhada da loja reflete exatamente nosso interior, a verdade sobre nós mesmos, aquilo que sabemos estar construindo com nossas escolhas (em termos de futuro breve), e que, a depender de nossas pré-disposições a querermos ver de fato a verdade sobre nós mesmos ou não, está fechada por uma porta de aço.

Este Ourives é Deus que nos fala à consciência, nem sempre de maneira clara, mas sempre explicitando alguma verdade sobre a humanidade e sobre nós mesmos. É aquela voz que nem sempre queremos ouvir, que nem sempre conseguimos ouvir e que, às vezes, não nos fala pois não precisamos ouvir.

Outro personagem icônico nas obras de Wojtyła, presente também nessa, é Adão. Segundo Reale (2003b, p. LXX), Adão é um “ícone emblemático do próprio ser humano como pessoa”, algo que no fundo diz respeito a todos nós. Na loja do ourives é chamado de denominador comum entre todos os personagens. Sem dúvida alguma, trata-se de um homem que vive em um estado de inocência original³⁵, considerando a perspectiva de Wojtyła sobre esse estado proto-histórico do ser humano. Isso é muito importante para compreendermos como Wojtyła pensa o impacto da queda do ser humano pelo pecado original, e como ele acredita ser possível viver este estado mesmo na situação histórica (após a queda original) do ser humano. Continua Reale (2003b, p. LXX): “Na *Loja do Ourives* o personagem Adão comunica a todos os outros personagens do drama uma mensagem preciosa sobre o significado do amor, e conclui seu discurso chamando cada um pelo nome”. Então Reale (2003b, p. LXX) ressalta um trecho de uma das personagens, Teresa, que fala ao fim da peça: “Adão deu o nome a todos nós, um depois do outro. Omitiu seu nome. Ele era uma espécie

³⁵ Veremos sobre a perspectiva de Karol Wojtyła sobre a inocência original no próximo capítulo

de denominador comum a todos nós, tanto porta-voz como juiz”³⁶. Reale não continua o texto, mas a frase seguinte é muito elucidativa e explica que a ideia de porta-voz e a de juiz estão ligadas e o juízo não é dado por um aspecto condenatório ou mesmo legislativo, mas sim, pelo exemplo e pelo cuidado que tinha para com todos. Continua Teresa: “Em silêncio, nos confiávamos ao seu pensamento, à sua análise, ao seu coração”. Adão é aquilo que há de puro em nós, o que há de verdadeiro, com o que confrontamos e julgamos todas as coisas – quando damos ouvidos à Verdade.

Apresentaremos abaixo alguns trechos da obra tecendo breves comentários explicativos sobre os conceitos que aparecerão ao longo deste trabalho. Todos os trechos são tirados da tradução da edição da Minha Biblioteca Católica (Wojtyła, 2021). Não repetiremos essa referência, apenas a página em notas de rodapé, para o texto não se prolongar e não se tornar maçante.

“André me escolheu e pediu minha mão” (p. 6). A escolha é um aspecto importantíssimo para o amor esponsal em Wojtyła e está ligado à faculdade de autodeterminação, da qual muito se falará em seguida.

“Talvez nem saiba dizer o que significa ‘amor à primeira vista’” (p. 7). André fala isso para exprimir como seu amor por Teresa se desenvolveu. Para Wojtyła, o processo de reflexão, racionalização e amadurecimento não cancela ou anula os efeitos dos sentimentos e dos impulsos, mas os ordenam para o bem e para o verdadeiro amor conjugal. Em diversos momentos do texto essa ideia de Wojtyła aparece, e em vários momentos o resultado do uso da reflexão e de uma tomada de decisão madura é exatamente mais intimidade e união afetiva entre os casais. O oposto também é percebido, decisões precipitadas e meramente impulsivas, sem o uso da capacidade humana de se autodeterminar, conduzem os personagens à infelicidade e ao afastamento um do outro.

“[A]lgo me permitia pensar que eu poderia construir uma ponte. Eu deixava que este pensamento perdurasse, que amadurecesse em mim. E o fazia conscientemente, não por acaso.” (p. 8). Wojtyła procura apresentar como o impulso e sensações colaboram fortemente com a aproximação e a tomada de decisão acerca de uma ou de outra pessoa que podem viver um amor esponsal. O trecho continua assim: “Eu

³⁶ Traduzimos o texto de Reale (2003b, p. LXX) pois a tradução italiana está mais alinhada aos conceitos filosóficos de Wojtyła, o que é importante para nossa análise. O mesmo trecho na tradução para o português, da Minha Biblioteca Católica (Wojtyła, 2021, p. 75) é: “Adão referiu-se a todos nós, um depois do outro. Calou, porém, o seu próprio nome. Foi uma espécie de denominador comum de todos nós, ao mesmo tempo que porta-voz e juiz.”

não cedia somente à impressão e ao encanto dos sentidos, porque, nesse caso, não estaria em situação de sair do meu eu e de atingir outra pessoa, o que não era fácil” (p. 8). Novamente, a impressão e o encanto dos sentidos têm importância, mas se são soberanos, não levam a um amor de doação.

Acima de tudo, mesmo dos próprios impulsos sensitivos, há uma sensação de “tu deves”, como diz o próprio texto em outra parte, pela voz do mesmo personagem: “não conseguia entender o porquê da estranha persistência de Teresa dentro de mim. [...] não sabia o que lhe assegurava a sua posição dentro do meu eu, o que é que criava em torno dela essa estranha zona de ressonância, este *tu deves*” (p. 9). De fato, o amor de Wojtyła é muito mais complexo e rico do que o amor das novenas, filmes e romances – e ao mesmo tempo, muito menos complicado. Diz na voz do personagem André, aquele que construiu um amor autêntico e teve um casamento feliz e frutuoso: “Porque o amor pode ser também um choque em que dois seres humanos tomam consciência de que devem pertencer-se, apesar da falta de estado de espírito e de sensações comuns” (p. 10). Muito mais sensível e afetiva que André, Teresa apresenta a sensação de *tu deves* dela a partir de uma análise da própria consciência diferente da análise feita por André: “de alguma maneira, me sentia feita para ele e, talvez, capaz de o amar. Sim, consciente disto, quem sabe eu já o amasse. Exatamente: talvez eu já o amasse. Nada mais.” (p. 10). Apesar de mais sensível e afetiva, ainda assim era uma decisão consciente e pensada: “Não me permiti nunca cultivar um afeto condenado a ficar sem resposta” (p. 10).

Assim como André, quando falou sobre a dificuldade de sair de seu próprio eu, Teresa também apresenta a dificuldade do processo: “Hoje, posso-o dizer com clareza – não foi nada fácil” (p. 10). De fato, o caminho não é exclusivamente maravilhoso e perfeito. Ele é truncado e desafiador, mas também nesse desafio vive-se a maravilha do amor. Diz Cristóvão ao fim do drama: “Devemos aceitar que o amor se cruze com o destino. Se o destino não destruir o amor – será uma vitória do homem. [...] O amor é um desafio contínuo. O próprio Deus talvez nos desafie, para que nós mesmos desafieemos o destino” (p. 61-62). Apesar de que nem sempre os personagens acertem sobre a verdade de si mesmo, e precisem da intervenção do Ourives ou de Adão, este trecho expressa muito a sensibilidade que o pastor Wojtyła tem com relação ao desafio do matrimônio e do amor esponsal em geral. Trata-se de algo que podemos considerar os votos matrimoniais de Cristóvão. Na resposta de Mônica, que também podemos

entender como seus votos matrimoniais, lê-se: “Você conquistou alguém que talvez queira mais do que você pode dar, mas que, por seu lado, dá com grande parcimônia” (p. 62). O grande desafio do amor esponsal é exatamente a doação total de si.

Da parte de Cristóvão e Mônica, todos os medos e anseios diante do desafio que estão assumindo têm origem na sua história pessoal. De fato, e isso é de beleza e vivacidade únicas na peça, o amor entre os esposos é uma realidade integral da pessoa, mas que passa profundamente pela história de cada um, pelo encontro do casal, pela história de aproximação, e pela história que os dois constroem juntos. Isso é de uma beleza inestimável: o amor esponsal é o encontro de duas histórias que se tornam uma só. Sem dúvidas, para Wojtyła, a integralidade da pessoa a ser entregue como dom de si mesmo envolve o horizonte temporal. Não dá para ser uma entrega integral da pessoa se não carregar a história passada, a vivacidade do momento presente, e a perspectiva e promessa de uma história futura única e conjunta – que carrega consigo as promessas nupciais. O texto, no fundo, é todo sobre uma história que está começando (a de Cristóvão e Mônica). Quando a peça acaba, a história do casal Cristóvão e Mônica – que é a confluência de duas histórias (dele e dela separadamente), que são resultados de outras duas histórias únicas (dos pais deles e dos pais dela enquanto casais) que, por sua vez, é cada uma a confluência de duas histórias (dos pais separadamente) –, a história de Cristóvão e Mônica está apenas começando; e os espectadores nada podem fazer se não torcer para que essa história, que apenas começa, seja uma história de um autêntico amor esponsal. Mas, para consolo dos espectadores (ou leitores, no nosso caso), as chances são grandes, porque Cristóvão e Mônica carregam em si uma característica incrivelmente necessária para que sua história única – suas histórias unidas – seja uma história de autêntico amor esponsal, e quem nos revela é o próprio Cristóvão: “[Mônica] você sabe o que mais me agrada? Temos em nós tanta verdade que conseguimos decifrar as coisas simples no turbilhão de todos estes impulsos” (p. 63).

Um outro elemento importante do texto são as alianças. Os trechos que sobre elas versam são capazes de traduzir o que é a relação esponsal em si para o autor, em especial a relação matrimonial. Diz André:

As alianças que estão na vitrine nos dizem qualquer coisa com estranha firmeza.

Por enquanto, não passam de objetos de metal precioso, mas só até o momento em que eu colocar uma delas no dedo de Teresa, e ela, a outra, no meu.

Daquele momento em diante, elas passarão a marcar o nosso destino, nos farão sempre evocar o passado, como, talvez, uma lição que se deve recordar, abrir-nos-ão todos os dias, de novo, o futuro, unindo o futuro com o passado.

E, ao mesmo tempo, a toda a hora, servirão para nos unir de modo invisível, como os elos extremos de uma corrente.

Portanto, não entramos logo [na loja do Ourives]. O símbolo deixou-nos sem palavras. (p, 16)

Esse trecho contém uma riqueza única de elementos caros a Wojtyła. Novamente toca no assunto da história pessoal e de como o matrimônio liga tudo isso. Depois, trata do mistério. O mistério é aquilo de incompreensível e que nos deixa atônitos, sem palavras, estupefatos, boquiabertos. Aquilo que não se entende, mas se vê, se contempla. Por isso não entraram logo na loja. As alianças são o sinal – apresentam o que podem – desse mistério. Desde o início da peça a ideia de sinal tem um quê de algo incompreensível e muitas vezes incompreendido – mas algumas vezes, por algumas pessoas, compreendido, com uma certeza incerta. No caso das alianças, o sinal só ganha força quando realizado o rito. Desde o início ele comunica, mas só após a ação humana é que realiza.

Da boca do Ourives saíram algumas palavras sobre as alianças e que valem a pena reproduzirmos: “O peso das alianças não é o peso do metal. É o peso específico do ser humano, de cada um de vocês, e de vocês dois juntos” (p. 20). Em outro momento, para Ana, que tentava vender sua aliança pois vivia uma frustração em seu casamento, o Ourives falou:

Esta aliança não tem peso, o fiel da balança está sempre em zero e não posso tirar dela nem mesmo um miligrama de ouro. Seu marido deve estar vivo – neste caso, nenhuma das duas alianças tem peso sozinha – têm peso somente as duas juntas. A minha balança de ourives possui esta particularidade: não pesa o metal em si mas todo o ser humano e o seu destino. (p. 35)

Ana pegou o anel e fugiu da loja. Com vergonha.

A peça é inundada de falas e trechos que explicitam o pensamento de Karol Wojtyła sobre o amor sponsal e sobre a pessoa humana. Não cabe aqui

continuarmos as citações. Essas bastam para o objetivo do excerto no presente trabalho. Contudo, convém afirmar que, apesar de demonstrar a importância da reflexão e do cuidado na decisão com relação a que caminho tomar na vida afetiva e nas relações amorosas, a peça é ainda mais recheada de emoções e intensidade – o leitor sente pena, se frustra, torce e chora com as personagens –; a peça deixa claro que a reflexão e a consciente tomada de decisão sobre quais ações tomar não elimina, antes valoriza e enobrece, a resposta às emoções que nos tocam na vida afetiva, que são muitas e intensas. É André, o personagem mais racional e cauteloso da trama, quem afirma: “o amor é mais entusiasmo do que reflexão” (p.22).

2.3.2 Amor e responsabilidade

Certamente a obra magna de João Paulo II sobre o amor esponsal são suas catequese sobre o amor humano no plano divino. Contudo, diversos textos anteriores já se preocupavam com o assunto e desenharam as bases, em especial as filosóficas, para a *Teologia do corpo* – texto muito mais teológico. Os textos das catequese são complexos e exigentes. Contudo há uma chave de leitura que delineia filosoficamente onde o papa deseja chegar com a *Teologia do corpo*: trata-se de *Amor e responsabilidade* – um livro de 1960 escrito inicialmente em polonês, um tratado ético acerca da sexualidade e do matrimônio. Além do mais, nesse texto Wojtyła já desenvolvia uma ideia integral de ser humano, uma antropologia adequada, que tempos depois seria confirmada com *Gaudium et Spes* e *Humanae Vitae*.

Waldstein (2006) conecta a obra à São João da Cruz dizendo que o Doutor Místico não trata explicitamente de uma teologia do matrimônio, mas que a figura que utiliza para apresentar a relação com Deus é a do noivo e da noiva, e isso leva a uma teologia implícita do matrimônio. Teologia desvelada por Karol Wojtyła em *Amor e responsabilidade*, mesmo que este livro não seja teológico, em um sentido próprio do termo. De fato, a grande maioria de seus argumentos é filosófica e não teológica. Se a *Teologia do corpo* é eloquente para o sujeito de fé, *Amor e responsabilidade* é eloquente para a reflexão filosófica inclusive de não crentes. Em dois sentidos: pouco se fala de qualquer referência bíblica ou magisterial durante o livro – e quando é feito, o é de uma maneira alcançável e compreensível para o sujeito não cristão –; adicionalmente, o texto procura explicitar a ética sexual apresentada por Karol Wojtyła

a partir de seu personalismo. O texto abarca a experiência pastoral com casais jovens do então bispo e, de seus estudos sobre Kant, o autor leva a reflexão sobre a sexualidade do autor alemão bem como sua crítica ao utilitarismo (Waldstein, 2006).

Wojtyła aponta no texto a confusão entre a ordem da natureza e a ordem biológica, amplamente difundida no pensamento dos intelectuais (Schönborn, 2006; Wojtyła, 1982). A argumentação está ligada ao fato de que compreender a ordem biológica como se fosse idêntica à ordem da natureza ignora o fato de que algumas coisas na natureza, especialmente na humana, não são acessíveis aos métodos empíricos-descritivos. A ordem da existência ligada à Causa Primeira, faz parte da ordem da natureza, mas não da ordem biológica. Essa confusão causa uma dificuldade para o homem contemporâneo compreender a ética sexual católica. Há uma ordem da existência que abrange todo o cosmos e que é integral, esta ordem é uma ordem realmente existente. A ordem biológica é, na verdade, uma ordem aquém à realidade. Diz o cardeal Wojtyła: “A ordem biológica’, enquanto obra do espírito humano que separa certos elementos desta ordem daquilo que realmente existe, **tem como autor diretamente o homem. Daí à autonomia das opiniões éticas não há senão um passo**”³⁷ (Wojtyła, 1982, p. 52). De fato, não é difícil perceber como a ciência, em sua enorme influência cartesiana, não tem capacidade de considerar, em análises empíricas, todo o sistema do cosmos e todas as potencialidades humanas, por isso mesmo é limitada e, de certa, forma uma ilusão. Isso porque a vida biológica quantificável cientificamente não é separada, na realidade das coisas, de todas as relações e realidades que existem no cosmo e que não são quantificáveis, quicá nem mesmo observáveis (o que não quer dizer que não existam)³⁸.

Este aspecto é fundamental para compreender a relação esponsal pensada por Wojtyła. Tal relação não é limitada à ordem biológica e não pode ser resumida a uma relação entre dois seres que buscam, em seu caráter biológico, satisfação de seus anseios – tanto do prazer quanto do desejo de ter filhos. Isso porque esta relação exclusivamente biológica está longe de considerar o ser humano em sua integralidade. O homem e a mulher são também seres éticos, autônomos, inalienáveis

³⁷ Grifo nosso

³⁸ Não há uma crítica no texto de Karol Wojtyła, nem no nosso, às ciências da natureza e à biologia. Tampouco há a diminuição de sua importância. O ponto é exatamente delimitar a justa importância da ciência indicando suas limitações existentes e evidentes, uma vez que por ela, “o homem abstrai certos elementos de uma realidade maior e mais rica” (SCHÖNBORN, 2006). E por conta dessa justiça à própria ciência, surge a crítica ao reduzir a Ordem da Natureza, enquanto Ordem da Existência, simplesmente à Ordem Biológica.

e são também seres espirituais. E uma relação de doação e entrega honesta e integral deve considerar também estes aspectos, ou então é uma relação de uso e não de amor – muito menos de amor esponsal.

Parece evidente que este livro, apesar de não o dizer diretamente, delineia o conceito de amor esponsal e, por conseguinte, de esponsalidade (a relação que surge a partir de um tal amor). De fato, Waldstein comenta que “o coração da preocupação filosófica de Karol Wojtyła em *Amor e responsabilidade* é compreender o dom de si mesmo como um elemento chave do amor esponsal” (Waldstein, 2006, p. 79).

2.3.3 As catequeses sobre o amor humano no plano divino³⁹

As catequeses sobre o amor humano no plano divino, ou simplesmente *Teologia do corpo*, foram uma série de catequeses ministradas de cinco de setembro de 1979 até 28 de novembro de 1984, contando um total de 129 aparições, que mais tarde foram reorganizadas em 133 textos, sendo que um nunca foi ministrado nas aparições do papa. O texto não foi originalmente pensado para ser uma catequese, mas sim um livro em polonês escrito antes da eleição papal, que deveria ser intitulado: “Homem e mulher, os criou”. Os manuscritos foram passados para os assessores do papa que, para cada catequese adicionava um parágrafo inicial e outro final, além de fazer alguns ajustes e revisões para os tradutores passarem para o italiano (Waldstein, 2006). O texto original conta com algumas sessões a mais que não foram dadas, ou foram simplificadas, nas catequeses. As edições mais completas trazem estes textos e seus títulos originários, em comparação com o texto das catequeses. Em especial a edição crítica americana organizada por Waldstein e publicada pela *Pauline Books & Media*, em 2006, traz comentários e correções fundamentais para o

³⁹ Apesar deste trabalho considerar as catequeses como pertencentes ao período intelectual de Karol Wojtyła que antecede o tempo papal, é fundamental lembrar que elas fazem parte do magistério papal de João Paulo II. Waldstein (2006) afirma, a partir de *Christus Dominus*, que as catequeses têm um lugar especial no âmbito magisterial de um bispo de Roma, uma vez que, segundo o documento do Concílio Vaticano II, a pregação e a catequese sempre ocupam o primeiro lugar na atividade episcopal (cf. WALDSTEIN, 2006, p. 14). Para Waldstein, João Paulo II tinha noção e intenção da relevância do gênero catequese como autoridade textual dentro do magistério. Entre as páginas quatorze e dezoito de sua introdução às catequeses, Waldstein, apresenta alguns argumentos que defendem a autoridade das catequeses do corpo como magisterial. Lembramos que a opção metodológica de tratá-las neste trabalho está ligada ao fato de que, apesar de terem sido proclamadas como catequeses, fazem parte da produção intelectual que antecede o papado e, portanto, do pensamento de Karol Wojtyła. Também é relevante lembrar que as citações seguem o autor do livro descrito da bibliografia (João Paulo II), apesar do pensamento ser anterior à resposta dada quando perguntado *Quomodo vis vocari?*

estudo da *Teologia do corpo*, além de apresentar os títulos, capítulos e seções do texto original do polonês como divisão do texto – o que facilita muito o entendimento dos argumentos centrais de cada trecho.

Merecki afirma que as catequeses têm um caráter fundamentalmente teológico (2014). Para este comentarista das catequeses, Wojtyła escreve na primeira introdução de *Pessoa e ato* algo que indica o objetivo das catequeses: no estudo realizado para *Pessoa e ato*, o autor permanece no caráter filosófico da discussão personalista e sugere que uma ampliação poderia ser feita futuramente (Merecki, 2014). Para Merecki, nas Catequeses nos deparamos com uma visão integral do ser humano, que carrega em si uma dimensão experimental, analisada na reflexão filosófica, e sua dimensão sobrenatural, dada na revelação. Considerando (i) que Jesus não aceita a argumentação dos fariseus sobre a indissolubilidade do matrimônio, e (ii) essa rejeição ocorreu no plano do homem ferido pelo pecado original, João Paulo II “atravessa o limiar do pecado original e desenvolve uma hermenêutica do princípio teológico do homem” (Merecki, 2014, p. 5) ao entender que Jesus convida seus interlocutores a ultrapassar essa situação histórica (do homem ferido pela queda) para buscar a verdade sobre o matrimônio (exatamente como fora pensado antes da queda). Merecki (2014) define o método usado por João Paulo II como hermenêutica fenomenológica do princípio, pois ele usa o texto bíblico para indagar a dimensão da experiência humana de uma forma que fica difícil de se ter acesso sem o apoio das Escrituras; ao mesmo tempo, João Paulo II analisa a experiência humana “a partir de dentro”, tomando uma perspectiva da subjetividade humana (Merecki, 2014).

A compreensão da grandeza dos escritos de João Paulo II sobre o amor esponsal só acontece percebendo suas preocupações com relação a nossa era de características modernas, como o conhecimento científico e o poder sobre a natureza (Waldstein, 2006). Retomaremos neste parágrafo algumas linhas gerais do que escrevemos até então como contextualização para essa seção. As catequeses são uma resposta contundente ao modelo antropológico adotado pelo modernismo que estudamos acima, e que ainda impera até hoje. Nesse modelo antropológico, o corpo, a matéria, a natureza, passaram a ser vistos como uma realidade inferior à alma, ao intelecto, e passaram a ser desprezados em especial em seu caráter transcendente. A natureza, no modernismo, e com ela o corpo, são vistos sem significado transcendente. Matéria passou a ser entendida como mera matéria. São objetos aos

quais a ação do homem deve ser a de exercer poder, de conhecer como manipular, sem um cuidado com o valor. Passaram a ser vistos como posse: o corpo é meu. Os sentidos e o corpo deixam de ser a porta de entrada do amor. Mesmo Scheler que tenta reverter o valor da natureza, do sentido e da experiência subjetiva, continua tendo dificuldades em assumir a pessoa como ser integral real, que existe por si só e é independente da experiência. A filosofia impõe, em certo sentido, limites ao amor e ao corpo como sua expressão. Waldstein (2006) interpreta que em suas catequeses sobre a *Teologia do corpo* João Paulo II propõe uma “política sexual” (em referência aos escritos de Margaret Sanger e Reich) do dom radical de si mesmo do homem para a mulher e vice-versa. Para Waldstein, João Paulo II está tão preocupado com a questão da liberdade e do domínio do corpo quanto Sanger, mas enquanto ela vê uma liberdade como autonomia individual (como Descartes e Kant), João Paulo II vê esta autonomia individual a serviço de uma liberdade ainda maior, superior, a liberdade do dom. Resumindo, o objetivo das catequeses como um todo é “defender o significado esponsal do corpo contra o afastamento entre pessoa e corpo presente na visão cartesiana da natureza” (Waldstein, 2006, p. 107). É verdade que muitos filósofos procuraram meios de superar a visão cartesiana e o fizeram, contudo, conta Merecki (2014), João Paulo II em suas catequeses é o único que ultrapassa o nível da consciência e chega às dimensões da transcendência (ou Transcendência).

Para Waldstein (2006), o trabalho integral que João Paulo II desenvolve em torno de suas catequeses (a começar pelos manuscritos originais em polonês) é a obra-prima de João Paulo II “na qual as muitas linhas de seu pensamento filosófico e teológico se unem em um rigoroso e profundo argumento” (Waldstein, 2006, p. 4). Essas catequeses agrupam as principais preocupações do pensamento de Karol Wojtyła sobre o ser humano (Merecki, 2014). De fato, já em *Sinal de contradição* (1979) Karol Wojtyła indica diversas vezes estar inquieto e reflexivo com relação a este tema e apresenta algumas de suas pré-análises. Em diversos momentos podemos ler nas meditações realizadas por Wojtyła ao papa e aos cardeais traços de reflexões já avançada sobre o que se tornariam as catequeses, como por exemplo: “A aliança de que estamos tratando, por parte de Deus era um dom da graça, e, por parte do homem – homem e mulher – era um estado: o da justiça e da felicidade primitivas. É difícil apresentar uma análise detalhada de um estado desse gênero” (Wojtyła, 1979, p. 42).

Acima de tudo, temos a mesma impressão de Waldstein: há também um valor estético único nas catequeses. O austríaco comenta que encontra as passagens mais clarificantes e sensíveis da literatura universal sobre o amor erótico nas páginas da *Teologia do corpo* de João Paulo II (Waldstein, 2006). Para Schönborn (2006) esse conjunto de catequeses, denominada mais tarde como *Teologia do corpo*, é a principal expressão do compromisso que João Paulo II assumiu para com a beleza do amor. No coração do argumento contido na obra, afirma o cardeal de Viena, estão as reflexões sobre a criação, por isso o título assumido “Homem e mulher, os criou”, contudo o vienense desenvolve sua exposição sobre as catequeses exatamente a partir do título alternativo que foi dado pelo próprio João Paulo II: “O amor humano no plano divino”, também nosso título preferido. Cardeal Schönborn (2006) entende que a *Teologia do corpo* tenta, a partir dos ensinamentos de Jesus, revelar os desígnios, o projeto de Deus para as pessoas, o desígnio do amor divino para o amor humano; esta é a realidade que essa obra tenta revelar. Tal revelação afirma exatamente o sentido transcendente e um nexo nesse sentido que não deixa dúvidas sobre o valor ao qual a integralidade da pessoa humana eleva o corpo.

Trata-se da integralidade da pessoa humana, a razão não perde seu papel nem tem ele diminuído, é exatamente o oposto: elevar o corpo por se afirmar a integralidade da pessoa humana exalta o papel da razão. Schönborn vê nestes textos papais exatamente a “preservação da razão humana na experiência comum do amor esponsal entre o homem e a mulher” (Schönborn, 2006, p. xxv); razão humana que pode capturar a luz da beleza do amor humano e perceber a profunda razoabilidade (ou racionalidade) do desígnio de Deus – são os comentários de Adão em *A loja do Ourives*. Há uma racionalidade na experiência comum do amor humano defendida por João Paulo II, e é a este contexto que o cardeal vienense liga um dos principais objetivos da *Teologia do corpo* de João Paulo II, a defesa da “profética encíclica *Humanae Vitae*” (Schönborn, 2006, p. xxv) de Paulo VI. Segundo o preâmbulo escrito por Schönborn para a edição americana organizada por Waldstein, João Paulo II entende os ensinamentos da *Humanae Vitae* como baseados no significado esponsal do corpo humano, a saber: “no poder dado por Deus ao corpo de ser um sinal do dom de si mesmo radical entre o homem e a mulher” (Schönborn, 2006, p. xxv).

É importante notar – e o cardeal Schönborn a nota (p. xxiv-xxv) – que esta razão encontrada por João Paulo II no amor humano entre homem e mulher nada tem de

fria, calculista e sem graça. Não é uma razão cartesiana e cientificista, mas surge exatamente do maravilhamento que Karol Wojtyła descobre ao se depara com o amor humano. É do belo que surge a razão do amor humano no plano divino. É uma ética que surge da contemplação estética através da lente da verdade sobre o ser humano e suas relações mais profundas.

Na fundamentação da defesa da razão humana ordinária na experiência do amor entre o homem e a mulher, afirma Schönborn (2006, p. xxv), João Paulo II “desenvolve um argumento teológico que em muitos aspectos é novo no ensinamento magisterial Católico”. Ele cita três teses que ele adjetiva como expressivas: (i) é especialmente na comunhão de amor entre o homem e a mulher, reflexo da comunhão de amor entre as Pessoas da Trindade, que a imagem de Deus é encontrada (ideia desenvolvida a partir de sua reflexão sobre João da Cruz, como vimos); (ii) nos planos de Deus, a união esponsal do homem e da mulher é o sinal efetivo original através do qual a santidade entra no mundo; (iii) o sacramento da ordem tem seu fundamento na ligação entre o sinal visível do matrimônio pensado já na criação do mundo (no princípio) e o sinal visível do amor esponsal entre Cristo e a Igreja.

O cardeal vienense apresenta uma expectativa, que compartilhamos, de que estas teses e muitas outras das que estão contidas na *Teologia do corpo* vão ocupar teólogos por um longo período e levarão a uma renovação da teologia como um todo. Parece ser um exagero, mas que aos olhos da sugestão de Angelo Scola parece bastante plausível. Scola (2003), a partir de uma provocação de von Balthazar, percebe na esponsalidade⁴⁰ e na relação entre homem, mulher e filhos a imagem da Trindade. Scola apresenta a possibilidade de a nupcialidade se tornar um sistema teológico, perspectiva da qual queremos com este estudo e os futuros, participar.

O fato de ser considerado tão mormente o corpo nessa incursão pelo amor humano no plano divino, o que acabou por originar o título *Teologia do corpo*, não deveria espantar, mas a “lógica” do cristianismo está exatamente no fato de que o mistério foi revelado por Deus através do Verbo que se fez carne – corpo (West, 2006).

O ensinamento que amplamente listamos, presente na *Gaudium et Spes* (n. 22) “o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente [...] Cristo, novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e do

⁴⁰ O termo preferido de Scola é “nupcialidade”, com sutis – aqui irrelevantes – pormenores, mantém-se o sentido.

seu amor, revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime” é, segundo West (2006), o lema de João Paulo II e essas catequeses são um extenso comentário dessa verdade fundamental. Para West (2006), as catequeses não são apenas sobre o casamento e o amor sexual, como geralmente são categorizadas. Para ele, através do mistério da pessoa encarnada e das análises bíblicas sobre o amor esponsal, essas catequeses iluminam, de maneira sobrenatural, integralmente o plano de Deus para vida humana, desde a realidade protológica à realidade escatológica. “Não é apenas uma resposta à revolução sexual, é uma resposta ao Iluminismo” (West, 2006, p. xxvii), em especial às “antropologias desencarnadas” (sobre as quais tratamos anteriormente). West finaliza dizendo que para João Paulo II o corpo torna visível o mistério escondido de Deus, o mistério do glorioso amor intratrinitário e nosso chamado a participar de tal amor – essa revelação acontece exatamente pela relação esponsal (West, 2006).

Como se pode perceber por seus comentaristas, o texto é amplo; por isso as catequeses levam vários nomes. O professor Michael Waldstein relata alguns deles e seus motivos (2006). O título original, do livro que seria publicado antes do pontificado, é *Homem e mulher, Ele os criou*. Durante o texto, João Paulo II afirma serem reflexões sobre a *Teologia do corpo* (nome que se tornou popular), mas afirma não tratar de todos os aspectos de tal teologia, como o problema do sofrimento e da morte; esse é o título dado aos manuscritos das catequeses. Na última catequese apresentada, João Paulo II aponta um possível título: *O amor humano no plano divino* ou com maior precisão *A redenção do corpo e o sacramento do matrimônio*, que Waldstein (2006) reconhece como um subtítulo daquele.

A relação dos nomes e entre os nomes é mais claramente compreendida quando é analisada a estrutura das catequeses. A descrição dessa estrutura é bastante útil para compreender a linha argumentativa e funciona também como um mapa de leitura para as catequeses. Waldstein (2006) apresenta diversas possibilidades de estruturas já utilizadas, e aponta, entre argumentos pedagógicos ou sistemáticos, a importância e o valor de cada uma delas. Particularmente, ele prefere usar em sua edição crítica a divisão pensada inicialmente por Wojtyła e presente apenas na edição polonesa da obra. Essa divisão é assaz útil e revela a lógica dos argumentos e das reflexões do autor – uma pena que as edições em português não tenham se atentado a isso e usem os títulos das catequeses dados pelo L'Osservatore

Romano à época, títulos esses confusos e que não levam em conta a organização da obra como um todo, nem o papel da catequese no argumento geral. Isso ocorreu não por incompetência do L'osservatore, mas pelo simples fato de que os títulos escolhidos para catequese foram dados na medida em que as catequeses eram publicadas, não se tinha ideia de que se tratava de um trabalho único e sistematizado.

Originalmente, o texto estava dividido em duas partes. A primeira trata de como o Evangelho mostra, nas palavras de Cristo, o ser humano integral como corpo – em especial na sua relação entre homem e mulher. Essa parte é dividida em três capítulos. O primeiro (catequeses de 1 a 23) trata do texto em que Jesus, ao responder fariseus sobre a carta de divórcio apela ao plano de Deus para o amor esponsal antes da queda original (cf. Mt 19, 3-9). Portanto trata do ser humano no plano original de Deus – é um estudo protológico. No segundo capítulo (catequeses 24-63) Cristo apela para o coração humano, no texto provocativo do sermão da montanha sobre o olhar concupiscente (cf. Mt 5, 27-28) em que João Paulo II vê um convite ao coração humano a se voltar para o verdadeiro sentido da pessoa, a partir de um *ethos* redimido do corpo – é um estudo da situação atual do ser humano no mundo. O terceiro capítulo (catequeses 64-86) apresenta o apelo de Cristo à ressurreição – é um estudo com alguns traços escatológicos. Na verdade, é essa primeira parte que era considerada por João Paulo II como *Teologia do corpo* (e não toda a série de catequese); e faz sentido, já que o grande argumento é exatamente a redenção do corpo apontada por Cristo (Waldstein, 2006).

A segunda parte tem a função, segundo o próprio João Paulo II, de apresentar a sacramentalidade do matrimônio. Essa sacramentalidade é uma consequência natural do plano divino para o corpo e para o amor humano. É resultado da redenção do corpo. Essa segunda parte é baseada principalmente na Carta aos Efésios 5, 21-33 e dividida em três capítulos, tal e qual a primeira parte. No primeiro capítulo (catequeses 87-102) ele trata da dimensão da aliança e da graça fazendo uma leitura detalhada do texto de Efésios. No segundo capítulo (catequeses 103-117) ele trata da dimensão do sinal. Usando textos nupciais e refletindo a linguagem do corpo, João Paulo II apresenta a sacramentalidade do significado esponsal do corpo traçando paralelos também com a liturgia. Por fim, no terceiro capítulo o autor cruza as flexões realizadas até então com a *Humanae Vitae* procurando dar algumas luzes éticas com relação a tudo o que foi dito até então.

De qualquer forma, através de uma teologia do corpo João Paulo II atinge uma antropologia adequada, quer dizer integral e integradora, que “buscou então revelar o significado personalista do corpo e o seu nexos com a transcendência” (Merecki, 2014, p. 61). Nosso autor foge de segmentações e sistematizações no estilo da separação do ser humano em corpo-alma ou mesmo corpo-alma-espírito, ele procura superar as separações do sensível e da consciência e em um texto complexo e denso que usa a própria experiência dos personagens bíblicos como a experiência de todos os seres humanos de todas as épocas e pontua, a partir dessas experiências aquilo que é autenticamente humano, integrando todos seus aspectos. Mesmo que em cada momento parta de uma experiência ou de um aspecto em especial, sempre retorna à pessoa humana integral. O mesmo procuramos fazer neste texto – em especial no capítulo que segue. Não categorizaremos o pensamento de Wojtyła ou não procuramos sistematizá-lo, por isso no lugar de falar em categorias ontológicas do ser humano, preferimos falar em aspectos ontológicos. São aspectos intimamente relacionados um com o outro cujo coração é a pessoa humana em toda a sua integralidade, que é convidada a amar de uma maneira específica.

3 O PERSONALISMO ESPONSAL DE WOJTYŁA

Após esse capítulo sobre o pensamento de Wojtyła ficou claro que a preocupação de nosso autor é fazer e provocar uma reflexão, seja ela antropológica, seja ela ética, sobre o ser humano – seu objeto de reflexão desde sempre – a partir de uma antropologia adequada, que considere o ser humano em sua integridade e transcendência. É claro também que nosso autor identifica essa antropologia como inadequada no pensamento moderno e contemporâneo exatamente pela perspectiva dualística do ser humano pelo abandono na reflexão metafísica objetiva e, como consequência, por uma incapacidade de pensar as relações interpessoais além do subjetivismo e de dialética. Wojtyła, a partir de um personalismo metafísico, é fiel ao realismo da metafísica tomista e pela adição dos elementos subjetivos pelo método fenomenológico chega a uma síntese daquela metafísica e desta subjetividade que apresenta a pessoa como um ser racional transcendente que é capaz de amar. Exatamente esses dois elementos – ser humano como pessoa e amor – são os dois eixos estruturantes do pensamento teológico, filosófico e poético de nosso autor (Reale, 2003b). A consistência de seu pensamento, isto é, a capacidade de manter-se fiel a seus elementos que perpassam toda sua obra – inclusive no papado –, é impressionante. Para compreendermos como o amor esponsal faz parte do fundamento da antropologia adequada de Karol Wojtyła e analisarmos os aspectos ontológicos que brotam desse fundamento, é preciso primeiro mergulhar, mesmo que brevemente, nesses dois elementos pessoa e amor.

Karol Wojtyła é um autor complexo. Além da difícil leitura, seu pensamento não é linear e uma tentativa de categorização leva a uma possível separação de conceitos ou fenômenos intimamente ligados entre si. É preciso ter isso em mente. Qualquer divisão pela qual tenhamos optado tem apenas caráter pedagógico e não sistemático. O texto da terceira sessão deste capítulo poderia ser inteiro lido de forma corrida, sem excertos, como fora escrito e também poderia ter sido escrito a partir do fim, tamanha coesão e solidez de seu pensamento. Portanto, as partes contidas na terceira parte deste capítulo, não têm o objetivo de explorar exhaustivamente o conteúdo de seu título, têm somente a função de enumerar os aspectos ontológicos descobertos durante a análise – os títulos foram dados *a posteriori*. Cada aspecto é redescoberto e aprofundado na medida em que o texto vai se desenvolvendo, respeitando a

integração e a complexidade do pensamento do autor, evitando qualquer simplificação cartesiana. Por conta dessa escolha metodológica, **o tamanho dos trechos não foi uma preocupação**, por escolha, e não indicam importância.

3.1 A PESSOA PARA KAROL WOJTYŁA

Reale (2003b, p. LVII) assim define o “lema que exprime de modo perfeito o programa específico de Wojtyła [...]: *retorno ao ser humano como pessoa*”. Para o curador da coletânea completa das obras filosóficas de Karol Wojtyła, e redator de sua longa e completa introdução, “Os livros de Wojtyła, com *Pessoa* e *ato* acima de tudo, mas em larga medida já com *Amor e responsabilidade*, em nossa opinião, se impõem como expressões emblemáticas da ‘metafísica da pessoa’” e afirma que dificilmente se encontra, na idade moderna, obras com uma “defesa do homem tão forte e tão convincente” quanto nos escritos de Karol Wojtyła (Reale, 2003b, p. LVII).

Para Merecki (2014), as catequeses fecham o enredo de uma “antropologia adequada” ao considerar a dimensão sobrenatural do ser humano, fazendo isso a partir do dado da revelação. Afirma ele:

A antropologia adequada, segundo a definição do Pontífice, busca colher aquilo que no homem é especificamente humano, aquilo que o distingue de todos os outros seres sobre a Terra. O “*specificum humanum*” é, porém, revelado profundamente, isto é, adequadamente, somente quando é iluminado também pela luz que vem “do alto” (Merecki, 2014, p. 7).

Então compreender a antropologia adequada do ser humano da qual João Paulo II escrevia implica em considerar a integralidade do ser humano e suas particularidades inclusive sobrenaturais. Portanto, para nosso estudo, é necessário entender algo do personalismo de Karol Wojtyła. Não é um personalismo somente objetivo. Como já pontuado, Williams e Bengtsson (2022) classificam a síntese personalista que faz Karol Wojtyła como criativa e original. Para Merecki (2014), o fato de que em seu método João Paulo II assume a perspectiva do sujeito, permite que seus escritos esclareçam não só **que** o ser humano é pessoa, mas também diz sobre **como** o ser humano é pessoa. Merecki (2014) é bastante contundente quando afirma que a reflexão antropológica de Wojtyła é empírica; ela nasce da experiência do ser

humano – esta é sua fonte primeva. Contudo, Wojtyła não baseia a experiência na experiência, como se considerasse o *empírico* como idêntico ao *sensível* – nossa experiência é mais rica do que isso (Merecki, 2014). Merecki lembra que para Wojtyła o próprio ser humano, que emerge de todas as experiências ao mesmo tempo em que está presente em cada uma delas, também é objeto da experiência e que a compreensão sempre caminha junto com a experiência – o ser humano está sempre querendo compreender profundamente aquilo que experiencia. Isso é dizer que toda experiência é antes vivida por um ser humano que procura se conhecer.

Ao mesmo tempo que o personalismo de Wojtyła não é simplesmente objetivo, ele é sim objetivo no que diz respeito à metafísica da pessoa, e encontra exatamente na experiência do ser pessoa a superação do subjetivismo sensível a partir da perspectiva metafísica do ser. A existência não é própria do ser humano, mas é a ele doada – a existência é um dom do Criador ao ser humano. Não só um dom, sem sentido e direção, mas a dignidade específica do homem é “aquela que lhe é oferecida ao mesmo tempo como dom e como tarefa a ser realizada” (Wojtyła, 1979, p. 144). Isso expõe o caráter contingente do ser humano. Ele não é porque é, mas a existência lhe foi dada como dom.

O ser humano é contingente, mas ele **é** antes de **conhecer que é**. Diz Merecki (2014, p. 23) que para Wojtyła “o horizonte do ser tem sempre a prioridade sobre o horizonte da consciência”, contudo não se trata de uma prioridade abstrata. Nessa compreensão da própria consciência do ser humano o personalismo de Karol Wojtyła é muito tomista: a primeira coisa que a pessoa experiencia é a existência, antes mesmo dos transcendentais (Merecki, 2014) e esse conhecimento da existência é também o reconhecimento do “caráter relativo e contingente de sua condição de criatura, a fragilidade de sua existência e os seus limites” (Wojtyła, 1979, p. 32). Dizer que a primeira experiência do ser humano é exatamente a existência, é dizer que a autoconsciência e a consciência do outro antecede a experiência dos valores, mesmo do Belo, da Verdade e do Bem. Isso abre a possibilidade de a ação humana gerar uma perspectiva axiológica sobre o verdadeiro, o belo e o bem; o ser humano como que é capaz de se distanciar daquilo que lhe é dado e é capaz de tomar posição com relação à verdade, à beleza e ao bem – somente um sujeito pessoal é capaz de fazer isso (Merecki, 2014). Como demonstra Wojtyła em *Pessoa e ato*, a pessoa é transcendente (Merecki, 2014). Não se trata de uma realidade metafísica no sentido

de fora da realidade – não é uma transcendência oposta à imanência. O fato do sujeito pessoal ser capaz de tomar posição com relação à verdade, à beleza e ao bem demonstra uma transcendência dentro do horizonte da própria consciência. Mas é especialmente com relação à verdade que o ser humano atesta sua pessoalidade.

A transcendência faz parte dos atributos que junto com espiritualidade sintetizam para Karol Wojtyła a imagem de Deus (Wojtyła, 1979), mas não a esgotam⁴¹. “‘Transcendência’ indica ‘extrapolação’⁴², ultrapassando um determinado limiar” (Reale, 2003b, p. LIII). Continua Reale: “Mas esta extrapolação assume dois significados opostos: aquele ‘fenomenológico’ e aquele mais propriamente ‘metafísico’” (Reale, 2003b, p. LIII). É importante entendermos isso sobre o personalismo de Wojtyła – e sobre como ele vê a *imago Dei* – para que percebamos que muitos dos atributos que descreveremos na última sessão desse capítulo derivam exatamente desta transcendência. “Na linguagem da fenomenologia a transcendência indica o ultrapassar o limite do sujeito, seguindo em direção ao objeto – ou seja, aquilo que tecnicamente é chamado de ‘intencionalidade’ – tanto no ato cognoscitivo quanto no volitivo” (Reale, 2003b, p. LIII). Wojtyła chama essa ultrapassagem dos limites de si mesmo em direção ao objeto de transcendência horizontal (Merecki, 2014; Reale, 2003b). Mas há também a transcendência vertical, pela qual o ser humano “se volta para seu próprio interior e se descobre como sujeito da ação, compreende a verdade e os valores supremos e a eles tende” (Reale, 2003b, p. LIII). Exatamente essa transcendência vertical, também descoberta como tal por Wojtyła através do método fenomenológico, condiz com a irreducibilidade da pessoa à pura matéria e leva a uma visão positiva da espiritualidade (Reale, 2003b). A concepção da espiritualidade deixa de ser algo meramente abstrato, como se não existissem parâmetros para compreendê-la no mundo real, e passa a ser compreendida, com Wojtyła, como fenômeno, como realidade, exatamente a partir da intuição. Wojtyła, por assim dizer, permite tatearmos uma realidade metafísica, ao invés de a abandonarmos por falta de compreensão concreta. Para Wojtyła, essa é a forma da vida humana: é assim que vivemos constantemente – com nossa consciência e vontade ultrapassando nossos limites em direção ao outro e em direção àquilo que interiormente nos supera (a

⁴¹ Veremos adiante outras características tidas por Karol Wojtyła como advindas da *imago Dei*.

⁴² Tradução difícil. A palavra italiana é *oltrapassamento* e pode indicar superação, ultrapassagem, extrapolação, ato de exceder, ultrapassar os limites etc. Preferimos extrapolação baseados na conclusão da frase.

verdade, por exemplo). De uma maneira mais sintética e simples, Merecki (2014) descreve o processo transcendência horizontal e vertical em dois momentos, o do sair de si mesmo e o do juízo do valor: o ser humano sai de si mesmo objetivando o mundo, em seguida põe a pergunta sobre sua verdade (podemos também aqui adicionar outros transcendentais, a bondade e a beleza). Isso quer dizer, em sua consciência sai de si (não como que saísse do próprio corpo, mas daquela centralidade que supõe para si mesmo), entra em contato com o mundo e reflete sobre a verdade daquilo que experimentou, e também sobre a verdade acerca de si mesmo. O ser humano está, de certa forma, obrigado à verdade em sua consciência e nisso consiste a capacidade de transcendência de si mesmo na verdade (Merecki, 2014).

Ademais, existência precede tudo isso. Desconsiderar essa realidade do *ser pessoa*, na visão de Karol Wojtyła, é um erro que leva a uma antropologia inadequada. É “o erro de certa filosofia moderna”, desde Descartes até Husserl, “separar o sujeito do conhecimento da pessoa realmente dada [...] o que conduzia a despersonalização do ponto de partida da reflexão filosófica” e acabava por identificar o sujeito como sendo a pura consciência, o que levava aos vários tipos de ideologias filosóficas (Merecki, 2014, p. 46). Na percepção de Wojtyła, a pessoa o é ontologicamente; e não somente por experiência. Não é a consciência que é sujeito do conhecimento, mas a pessoa integral é sujeito do conhecimento e da ação, ela é que é consciente de seu saber e de seu agir, e ela que realiza suas potencialidades através de seu agir (Merecki, 2014). Não é necessário atributos de consciência para ser considerado pessoa: a substância difere do atributo (Merecki, 2014). Isso é assaz tomista.

Ser pessoa precede ter atributos, mas é pelos atributos da consciência que se descobre o ser pessoa. Se pela metafísica se define que “‘o ser pessoa consiste em possuir a própria natureza’, nas análises de Wojtyła essa definição encontra a sua expressão e confirmação experimental nos conceitos de autopossessão e autodeterminação” (Merecki, 2014, p. 72). O estado da consciência subjetiva, ao deparar-se com os objetos no horizonte da consciência, descobre e expressa, mas não define, o ser pessoa; nem mesmo o ser sujeito. Também vale para o encontro com a alteridade; é o encontro com o outro que faz com que o ser humano tome consciência de sua individualidade, mas sua existência já é dada desde a concepção: o ser humano é pessoa desde o primeiro momento de sua existência (Merecki, 2014). Isso implica afirmar que a relação do sujeito com outras pessoas “não cria o sujeito,

mas o pressupõe” (Merecki, 2014, p. 25). Não sou pessoa porque entro em relação, mas entro em relação porque sou pessoa.

Todo pensamento de Karol Wojtyła parte de sua reflexão sobre o ser pessoa e de como o relacionamento entre os seres humanos podem respeitar ou não este ser pessoa. No capítulo inicial de seu estudo ético sobre a sexualidade o autor afirma que o termo pessoa foi desenvolvido para indicar uma diferenciação entre a ideia de um indivíduo da espécie e a realidade do ser humano. O homem e a mulher não são redutíveis a meros indivíduos da espécie humana, mas implicam em algo a mais, que o filósofo descreveu como “alguma plenitude e perfeição particular do ser” (Wojtyła, 1982, p. 20). Sua principal característica é sua vida interior: “A pessoa é justamente um ser objetivo, que, como sujeito bem definido, entra em contato estreitíssimo com o mundo (exterior) e nele mais profundamente se arraiga graças à sua interioridade e à sua vida espiritual” (Wojtyła, 1982, p. 21). Quer dizer que além de sua capacidade de entrar em contato com o mundo de maneira física e sensitiva, como os animais, o ser humano entra em contato com o mundo através da interioridade como via típica de sua comunicação (Wojtyła, 1982, p. 21).

Não é necessário – e nem possível – abdicar da capacidade de interagir com o mundo de maneira física e sensorial. Para o santo, o ser humano “tem corpo e até um certo ponto, ‘é um corpo’” (Wojtyła, 1982, p. 21). Contudo, este é o início da interação da mulher e do homem com o mundo que se desenvolve na esfera da vida interior de **modo próprio** ao ser humano. O ser humano “se exprime como sujeito pessoal especialmente em ser causa das próprias ações” (Merecki, 2014, p. 33), para Wojtyła o ato constitui um momento muito particular da revelação da pessoa, que é causa consciente de sua atividade (Reale, 2003b). Neste ponto João Paulo II introduz aspectos fundamentais de sua compreensão sobre a pessoa:

o homem não somente recebe os conteúdos do mundo exterior e reage a eles espontaneamente ou até mecanicamente, mas em todo o seu relacionamento com este mundo, com a realidade, esforça-se por afirmar-se, por afirmar o próprio ‘eu’, e deve assim proceder porque a natureza do seu ser o exige. O homem tem uma natureza fundamentalmente diferente da dos animais. Nela está contida a faculdade de autodeterminação baseada na reflexão que se revela no fato de que o homem, ao agir, escolhe aquilo que quer fazer. Essa faculdade chama-se livre arbítrio.

Visto que o homem – a pessoa – possui o livre arbítrio, é senhor de si mesmo. [...] a pessoa é *alteri incommunicabilis*: incommunicável, inalienável. Não se trata de salientar que a pessoa é sempre um ser único e irrepetível, porque isso se pode afirmar também de qualquer outro ser: animal, planta ou pedra.

A incomunicabilidade e a inalienabilidade da pessoa estão estritamente vinculadas à sua interioridade, à sua autodeterminação, ao seu livre arbítrio. Ninguém pode querer em meu lugar. Ninguém pode substituir o meu ato de vontade pelo seu (Wojtyła, 1982, p. 21–22).

Nos deparamos neste ponto com cinco características que delineiam a natureza humana e diferencia o ser pessoa humana de um simples indivíduo da espécie racional. (1) A interioridade nas relações, que leva a (2) um querer afirmar seu próprio eu. Isso brota da (3) faculdade de escolher o que quer fazer, da autodeterminação, que vem a cabo através da (4) capacidade reflexiva sobre a própria ação, em essência, a ética. Considerando que isso faz parte de sua natureza, que isso é parte integrante de seu ser, daquilo que ele é, reprimir ou retirar do homem e da mulher essa capacidade de autodeterminar-se a partir da própria reflexão é um atentado contra sua natureza humana, contra sua humanidade. Isso quer dizer: ninguém tem direito, ou mesmo capacidade, de substituir **meu ato de vontade pelo seu**. Ou seja, (5) o ser humano é, por natureza, inalienável. Ferir esta sua capacidade ou manipular sua vontade é desumanizá-lo, é transformá-lo em objeto de uso.

Todos esses aspectos estão no horizonte da espiritualidade humana. Contudo, é por estes aspectos que o ser humano é capaz de amar. E tudo nele deve ser subordinado ao amor, inclusive a liberdade. Esse é um ponto distintivo de Wojtyła: “o amor consiste no compromisso da liberdade: é uma entrega de si mesmo, e entregar-se quer dizer precisamente: limitar a própria liberdade em consideração ao outro” (Wojtyła, 1982, p. 118). Wojtyła percebe que isso pode ser um pouco confuso e chocante, até entristecedor, por isso complementa, em uma atitude de encorajamento:

A limitação da própria liberdade seria algo negativo e triste, mas o amor torna isso em algo positivo, alegre e criativo. A liberdade existe para o amor. Se o amor não a usa, nem a aproveita, torna-se precisamente algo negativo, dá ao ser humano a sensação de vazio e insatisfação. O amor compromete a liberdade e cumula-a de tudo o que por natureza atrai a vontade: o bem. A vontade tende para o bem, e a liberdade é uma propriedade da vontade. (Wojtyła, 1982, p. 118).

Durante o percurso deste trabalho, como dissemos anteriormente, nos esforçamos em não tornar nossa análise cartesiana. Portanto, os aspectos espirituais do ser humano, os aspectos emocionais e os aspectos corporais estão sempre

interligados em uma teia de influência e confluências dentro do ser humano integral – ou seja, a divisão, seja ela corpo e alma, seja ela corpo, alma e espírito, está apenas no horizonte da sistematização na interpretação dos fenômenos, e não na realidade dos acontecimentos de fato, que são sempre realizados por uma pessoa integral. Nessa realidade objetiva, o ser humano é um só. Para Karol Wojtyła, “ser pessoa humana quer dizer existir no corpo, exprimir-se por meio do corpo, mas ao mesmo tempo ser algo mais que somente o corpo” (Merecki, 2014, p. 64), afinal, seja em *Pessoa e ato*, seja em *Amor e responsabilidade* ou nas *Catequeses sobre o amor humano no plano divino*, Karol Wojtyła afirma que o corpo exprime, que ele revela, a pessoa humana. O corpo tem uma linguagem que lhe é própria, que é uma linguagem pessoal, continua Merecki (2014, p. 69): “os gestos, os comportamentos humanos possuem – para dizê-lo na terminologia fenomenológica – o seu ‘noema’ (o seu conteúdo, comunicado) que transmitem objetivamente”. Para João Paulo II (2014) em suas catequeses o significado expresso objetivamente pelo corpo humano é o esponsal: o corpo é ontologicamente expressão da pessoa e o conteúdo que esse corpo exprime é esponsal, logo a pessoa é esponsal – é chamada a viver a esponsalidade, uma relação que surge exatamente de um encontro recíproco de duas pessoas que tem por si um amor esponsal. E de fato essa é a máxima central do ser pessoa para Wojtyła: “só as pessoas partilham do amor” (1982, p. 38).

3.2 O AMOR ESPONSAL

“A pessoa é um bem tal que só o amor se relaciona com ela própria e adequadamente”, afirma Karol Wojtyła (1982, p. 38). Reale (2003b, p. LXXIX) resume os elementos básicos do amor contidos na metafísica do amor na obra *Amor e responsabilidade* nestes dois: “1) uma relação específica que se estabelece entre pessoas, e 2) a atitude que os homens nesse relacionamento assumem em relação ao bem”. Outrossim, sobre o pensamento de Karol Wojtyła, Reale (2003b, p. LXIX) afirma “A imitação da ‘Interação Absoluta’ das três Pessoas da Trindade constitui a base paradigmática na constituição da pessoa humana. E como acontece na

Trindade, assim também a pessoa humana se realiza plenamente somente no amor”. Mas o que é este amor e como agir de acordo com ele?

“[O] amor é aquilo que nos faz nascer, não só no sentido físico [...]; o amor é um desafio que Deus faz ao homem, para que o homem desafie o destino [...]; o amor é o peso específico do homem [...]; o amor verdadeiro exige um relacionamento com Deus e com o eterno” responde Reale (2003b, p. LXXXIV) a partir da obra poética de Wojtyła. Vejamos por que o amor aparece na obra poética de Wojtyła dessa maneira e qual o caminho para se compreender esses apogemas.

De uma maneira geral, para Merecki (2014, p. 167), Kant dá uma resposta suficiente sobre o amor, da perspectiva filosófica: “o imperativo categórico de Kant recita: ‘Age de modo a tratar a humanidade, tanto na tua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como um fim, e nunca unicamente como um meio’” e nisso consiste o “mais fundamental sentido ético do amor”. Karol Wojtyła está de acordo com Kant⁴³, considerando que em um sentido negativo é exatamente isso que sua norma personalista diz: “a pessoa é um bem, o qual não está de acordo com a utilização, tendo em vista que não pode ser tratada como objeto de uso, portanto como meio” (1982, p. 38). Então, em termos de atitude ética objetiva como resposta ao amor os dois concordam. Karol Wojtyła amplia essa norma (vide a primeira frase dessa sessão) para considerar que só o amor e não o uso se relaciona adequadamente com a pessoa, adicionando à norma kantiana exatamente o amor, o que faz com que a compreensão, mesmo ética, seja superada especificamente pelo próprio amor. O amor cristão consiste na doação, no dom⁴⁴, mormente, em última instância, “o amor é a comunhão das pessoas” (Wojtyła, 1982, p. 38).

Contudo, há algo mais em Wojtyła. Algo profundamente experiencial. Merecki (2014, p. 167–168) traduz esse evento da seguinte forma:

Na experiência humana, contudo, a descoberta da unicidade da pessoa não tem somente esse sentido [ser um fim em si mesmo]. Acontece mesmo que uma pessoa descubra a unicidade de uma outra pessoa entre todas as outras. Isso tem o seu fundamento já no corpo, no instituto sexual, que dirige o macho em direção à fêmea e a fêmea em direção ao macho, passa por meio da experiência emocional do apaixonar-se, mas encontra o seu culmine

⁴³ “Wojtyła retoma, em primeira instância, a tese kantiana segundo a qual a pessoa humana de ser tratada sempre e somente como um ‘fim’ e nunca como ‘meio’, e a leva às suas consequências extremas, afirmando: ‘Ninguém tem direito de servir-se de uma pessoa, de a utilizar como um meio, nem mesmo Deus, seu criador.’” Afirma Reale (2003b), citando *Amor e responsabilidade*.

⁴⁴ Como constata Reale (2003b) acerca de toda a tradição cristã.

no ato da pessoa, na sua livre decisão. Quando na experiência do apaixonar-se se descobre a unicidade de uma pessoa no mundo das pessoas, então o homem e a mulher se põem uma pergunta: como afirmar essa verdade, como responder a esse único valor que essa pessoa tem para mim? Para responder a esse único valor de modo adequado não basta o amor entendido no sentido mais geral, o amor que toca cada pessoa humana não é suficiente. É propriamente a partir da descoberta da unidade de uma pessoa em meio a outras pessoas, que no coração do homem ou da mulher nasce o desejo de doar a si mesmo ou a si mesma ao outro.

Essa belíssima constatação de Merecki é, na verdade, a descoberta irradiante que Wojtyła fez ao deparar-se com os casais que acompanhava. Trata-se daquele *tu* *deves*, aquele local específico de Teresa na experiência relacional de André, e que ele não sabia explicar, nem compreender sua persistência (*A loja do Ourives*, Wojtyła 2021). O amor geral encontrado no imperativo personalístico de Kant é suficiente resposta prática para o cotidiano. Contudo, como que se o amor não bastasse a si mesmo, surge ainda o amor sponsal. Algo que ultrapassa o simples trato adequado para com as pessoas. Algo que no próprio coração do ser humano parece ser insuficiente. É possível e necessário um amor ainda maior. Como que se o amor se expandisse iniciando pelo corpo e se irradiando para a pessoa toda. Um amor que só encontra resposta na doação integral de si mesmo.

Essa definição para o amor sponsal parece bem clara no pensamento de Karol Wojtyła: o amor sponsal é a entrega integral no dom de si mesmo⁴⁵. Este é o ponto central da diferença. “Tanto do ponto de vista do sujeito individual, como do da união interpessoal criada pelo amor, o amor sponsal é, ao mesmo tempo, alguma coisa diferente, é superior a todas as outras formas de amor já analisadas” (Wojtyła, 1982, p. 85). Para Wojtyła o amor sponsal se distingue de todos os outros pois é a “entrega da própria pessoa” (Wojtyła, 1982, p. 85).

Como vimos, também esta definição é bem parecida com a que Kant dá para a relação matrimonial. Contudo, em Kant isso parece assaz contratual, enquanto para

⁴⁵ Para Merecki (2014) essa definição poderia soar redundante, pois em sua concepção (vide páginas 176-7, em especial) a totalidade e a definitividade são características intrínsecas ao dom. Se é dom, é total e definitivo. De uma perspectiva conceitual e metafísica estamos completamente de acordo. Contudo, de uma perspectiva prática e até fenomênica, é possível que essa conceituação encontre obstáculos. Podemos doar a alguém algum talento nosso, um pouco do nosso tempo, ou não entregarmos uma parte de nossa vida, nosso passado ou nosso futuro. Por conta da possibilidade de uma entrega parcial, a mais comum na prática entre casais e celibatários, aceitamos a possibilidade de um dom parcial. Por isso, reforçaremos durante todo este trabalho o caráter total e definitivo, unindo estes dois conceitos, através deste termo “integral” e seus derivados, reconhecendo o uso de uma redundância “dom integral”, para diferenciar da prática comum de um dom parcial (que para Merecki jamais poderia ser chamado dom).

Wojtyła é ontológico. Kant sugere que a entrega de si mesmo se dá como recuperação contratual de si mesmo pelo fato de que o outro o usará como objeto para a obtenção de prazer sexual, e esse prazer é negativo (Waldstein, 2006). Não há a dimensão do dom. Em Karol Wojtyła essa entrega não está relacionada ao prazer somente, tampouco o prazer tem um caráter negativo quando a entrega do ser é integral e recíproca. A doação de si mesmo para Wojtyła independe do contrato e é um ato fundamentalmente subjetivo de uma pessoa para com a outra, que decidem mutuamente se doarem de maneira integral em uma relação recíproca por causa do amor que sentem entre si.

De fato, a dimensão do dom é inexpressiva no pensamento relacional moderno. Ao negar a capacidade de autotranscendência do ser humano, grande parte da corrente filosófica moderna nega a possibilidade do dom (Merecki, 2014). Em tais filosofias, o “eu te amo” se traduz sempre como uma “expressão do amor próprio. Se a realidade do homem fosse aquela como a descreve Hume – ‘*we never advance one step beyond ourselves*’ – o amor do outro seria uma ilusão” (Merecki, 2014, p. 139). Para Merecki (2014, p. 139), partindo de uma visão de Wojtyła, “se homens e mulheres vivem o amor como dom, isso significa que a exigência de sair de si faz parte de sua experiência elementar”. Chagas Junior (2022) compreende o amor no pensamento de Wojtyła como um atributo sponsal da pessoa, a capacidade de se tornar dom – e é “mediante esse dom que ele [o homem-pessoa] realiza o sentido do seu ser e existir” (Chagas Junior, 2022, p. 60).

E essa percepção de Wojtyła não tem a ver com o romantismo piegas que usualmente conhecemos e que considera o amor entre um homem e uma mulher quase que exclusivamente da perspectiva do *eros*, uma perspectiva bastante voltada às reações hormonais que experimentamos neste encontro. Ao contrário, para Wojtyła, o amor é essa escolha decidida e determinada que é muito racional e ética (Wojtyła, 1982). Deve ser uma decisão refletida e não impulsiva. *Por causa do amor que sentem entre si* não quer dizer simplesmente *por causa do sentimento mútuo de forte inclinação afetiva e hormonal* que atingem homens e mulheres. Tal fenômeno está envolvido e é importante, como afirma Merecki (2014, p. 159), o amor de que trata Karol Wojtyła é aquele “amor que não se limita à experiência sentimental, mas envolve toda a pessoa, fluindo no dom de si ao outro”. Para Wojtyła, esse amor é sim carregado de sentimentos, mas também de todos os fenômenos humanos que

colaboram para que o encontro entre um homem e uma mulher se torne uma possibilidade de entrega total do dom de si mesmo – inclusive e mormente a atitude de entrega decidida, que é ética. Assim como aconteceu no caso dos três casais de *A loja do Ourives*. Cada um a seu jeito. André e Teresa foram inclinados por seus sentimentos mútuos e ao mesmo tempo diferentes, e refletidamente decidiram se casar. Seu casamento foi esponsal. Estevão e Ana viveram mal um casamento, que em algum momento se perdeu como dom e como consequência o sentimento de cuidado e simpatia mútuo foi desaparecendo. Mas mesmo eles conseguiram exatamente pela decisão ética – não obstante as tentações – manter um espaço para o dom que pode surgir, espaço esse que Wojtyła sinaliza ser possível reconquistar. Cristóvão e Mônica foram movidos pelos impulsos, sem embargo o sentimento de insegurança decorrido de suas histórias, sendo a decisão muito consciente e refletida.

O corpo tem um profundo significado esponsal: ele nos induz – e é esse seu papel, para isso somos um corpo – a buscarmos essa entrega do dom de nós mesmos. Esse significado é um “conceito fundamental para construir uma antropologia adequada, constituída de significados permanentes, entre os quais se encontra este da esponsalidade. Tal significado esponsal é algo essencial e irredutivelmente humano no homem” (Chagas Junior, 2022, p. 59). O corpo aparece, no pensamento wojtyliano como “princípio de comunhão: o homem é para a mulher e a mulher é para o homem. É isso que São João Paulo II chama o sentido esponsal do corpo. O corpo na sua configuração sexual encerra em si ‘a capacidade de exprimir o amor’” (Merecki, 2014, p. 138). É na entrega de nós mesmos como dom que nos realizamos enquanto pessoas e o amor esponsal é a entrega total de nós mesmos como dom (João Paulo II, 2021). Essa condição ontológica repousa “no poder dado por Deus ao corpo de ser um sinal do dom de si mesmo radical entre o homem e a mulher” (Schönborn, 2006, p. xxv). O dom de si mesmo é dado pela Trindade, tem nela o modelo, e nela repousa (Waldstein, 2006, p. 78). Sumariamente é este ser dom integral de si mesmo que, em Wojtyła, é o plano divino para o amor humano. Caminho de santidade, de plenitude, de união com Deus. O matrimônio é esse percurso na medida em que é a vontade de Deus. E é esse caminho na medida em que é a escolha da pessoa, porque Deus abençoa nossas escolhas se estivermos autenticamente buscando sua vontade. O Matrimônio é um caminho de santidade, na medida em que

o amor esponsal seja seu fundamento e finalidade. O corpo apresenta em sua constituição esse valor esponsal, é ele que é o sinal desse amor esponsal.

Sobre o valor do significado esponsal do corpo, afirma o pontífice: trata-se de

um sinal transparente, mediante o qual o Criador – juntamente com a perene atração recíproca do homem e da mulher através da masculinidade e da feminilidade – escreveu no coração de ambos o dom da comunhão, isto é, a misteriosa realidade da sua imagem e semelhança (João Paulo II, 2014, p. 223).

Essa definição do amor esponsal como dom integral de si mesmo, além de apresentar, ou demandar uma série de atributos e características intrinsecamente ligadas entre si, se expande não só em hermenêuticas e analogias diversas, mas também em compreensões radicais e definidoras, possibilitando, nas palavras de João Paulo II (2021, p. 397), “certa ‘penetração’ cognoscitiva na essência mesma do mistério”. Por isso, compreendendo a analogia de Efésios e dos profetas sobre amor esponsal, o papa percebe no mistério entre Deus e a humanidade – sua Criação e Redenção – “como o amor, próprio de um total e irrevogável dom de si por parte de Deus ao homem, em Cristo” (João Paulo II, 2021, p. 398); de todas as analogias bíblicas nenhuma outra parece aos olhos do papa sugerir tal doação integral, se não a do amor esponsal (João Paulo II, 2021).

É preciso esclarecer que o dom total (integral) de Deus ao homem não é possível de ser acolhido – por isso o papa prefere o termo “dom radical de si mesmo”. A compreensão de João Paulo II com relação ao dom total de Deus, dom não criado, em toda a “plenitude transcendental da sua dignidade” é de que “Tal ‘dom total’ (não criado) só é partilhado pelo próprio Deus na “comunhão trinitária das Pessoas” (João Paulo II, 2021, p. 398), comunhão para a qual estamos sendo convidados e preparados na economia da salvação. A Igreja recebe “a plenitude da salvação com dom de Cristo, que ‘entregou-se a si mesmo por ela’ até o fim” (João Paulo II, 2021, p. 374). É o dom integral de Cristo que entregou-se pela Igreja até o fim.

Isso porque São João Paulo II vê uma ligação íntima entre o Mistério da Criação e o da Redenção exatamente como mistérios esponsais. A análise que o papa faz sobre a Carta aos Efésios, análise que considera o contexto todo da carta, leva a compreender que o mistério de Cristo como cabeça da Igreja está inscrito exatamente

no mistério da Criação, mais especificamente no mistério da predestinação da filiação adotiva; predestinação realizada precisamente pela livre vontade de Seu Filho – por sua doação integral em obediência à vontade de Deus (João Paulo II, 2021). “Aquela entrega de Si mesmo ao Pai por meio da obediência até à morte é ao mesmo tempo, seguindo a Carta aos Efésios, a entrega de si mesmo pela Igreja. Nesta expressão, o amor redentor transforma-se, diríamos, em amor sponsal” (João Paulo II, 2021, p. 374). Ou seja: “o mistério da redenção do corpo esconde em si, em certo sentido, o mistério das Núpcias do Cordeiro” (João Paulo II, 2021, p. 374)⁴⁶.

De fato, a linha argumentativa de João Paulo II nos introduz no amor trinitário, na visão beatífica que é comunhão de pessoas remida, que nos foi conquistada pelos méritos de Cristo. Essa é a nossa altíssima vocação – e é Cristo que a nos revela –, que se torna conhecida por meio dos caminhos sponsais: do matrimônio indissolúvel ou da abstenção do matrimônio por amor ao Reino de Deus (João Paulo II, 2021). É uma vocação pensada para nós desde o princípio, ontológica, impressa em nossa constituição e expressa pelo nosso corpo, por nossa sexualidade.

Tendo compreendido quem é o ser humano e o que é o amor sponsal para Karol Wojtyła, podemos nos debruçar na relação dessas duas compreensões, entendendo que a relação sponsal, a sponsalidade, é primeira e fundamenta o ser humano desde sua criação, já que ele nasce exatamente com a função de ser imagem e semelhança da Trindade. Ser sponsal é ontológico ao ser humano. Quais características da pessoa humana deriva do fato dela ser sponsal?

3.3 ASPECTOS ONTOLÓGICOS DO SER HUMANO RELACIONADOS AO AMOR ESPONSAL

João Paulo II inicia suas catequeses (2014) a partir da reflexão das palavras de Jesus quando os fariseus o perguntam sobre a possibilidade do repúdio da mulher por parte do homem, emitindo uma carta de divórcio, que está presente na lei de Moisés

⁴⁶ Nesse aspecto, considerando os impactos escatológicos das Núpcias do Cordeiro, a redenção do corpo é também redenção do cosmos, conforme afirma João Paulo II: “A redenção do corpo liga-se, segundo as palavras da Carta aos Romanos, precisamente a esta esperança na qual – como lemos – fomos salvos (Rm 8, 24). Mediante a esperança, que remonta aos próprios inícios do homem [protoevangelho em Gn 3,15], a redenção do corpo tem sua dimensão antropológica: é a redenção do homem. A um só tempo ela irradia-se, em certo sentido, sobre toda a Criação, que desde o início esteve ligada de modo particular ao homem e a ele subordinada [nota: Cf. Rm 8. 28-30]. A redenção do corpo é, portanto, a redenção do mundo: tem uma dimensão cósmica”

(Mt 19,3; Mc 10,2ss). O que deixa Wojtyła inquieto na resposta de Jesus é o termo “no princípio” para o qual o Mestre apela duas vezes em sua resposta.

Se é esse o apelo de Jesus na resposta, duas conclusões são facilmente tiradas: (i) a relação esponsal já estava nos planos originários de Deus e tinha um papel específico; e (ii) ela e seu papel se mantém, ou melhor, eles retornam a sua função original, anterior à queda, com a plenitude da revelação e com a redenção trazidas por Jesus.

João Paulo II entende como Jesus evita permanecer no nível de discussão que os fariseus propunham e vai além de sua lógica “jurídico-casuística”. Jesus é bem específico em sua citação e relaciona o primeiro relato da criação com o segundo. O Galileu fala que Deus nos fez homem e mulher, e em seguida cita quase na íntegra: “por isso o homem deixará o pai e a mãe e unir-se-á a sua mulher, e serão os dois uma só carne”. Para João Paulo II (2014) as citações quase na íntegra, a insistência de retornar ao princípio para solucionar a controvérsia proposta pelos fariseus e principalmente as palavras acrescentadas por Jesus: “Portanto, já não são dois, mas uma só carne. Pois bem, o que Deus uniu, não o separe o homem” dão caráter normativo e determinante à resposta do Mestre.

Fica claro para o papa aquilo que já era claro para a Igreja: que o matrimônio é regido por um princípio de unidade e insolubilidade. Contudo, essa definição normativa dada por Jesus não encerra a provocação feita por Ele. João Paulo II (2014) diz que a expressão “desde o princípio” conduz os ouvintes a refletir sobre como o ser humano foi moldado, em especial como “homem e mulher” e só a partir dessa reflexão se compreenderia de fato as palavras ditas pelo Mestre desafiado. Isso abre o horizonte para João Paulo II mergulhar nos relatos da criação e encontrar neles uma verdadeira antropologia humana que não pode ser outra senão uma antropologia relacional que brota exatamente da relação trinitária, como imagem e semelhança dessa, como sacramento desse amor trinitário esponsal. Quando mergulhamos no pensamento de Wojtyła, em especial nas catequeses do amor humano no plano divino, fica cada vez mais claro que o ser humano tem um caráter esponsal que ultrapassa a barreira da relação matrimonial – mas que é por ela revelado – a ponto de podermos afirmar que o ser humano é ontologicamente esponsal. Merecki (2014, p. 138) usa o termo “existência esponsal”.

Procuramos encontrar os atributos ontológicos que surgem a partir dessa perspectiva de uma existência espousal.

a) Estar em uma relação interpessoal exige a faculdade de autodeterminação dos envolvidos.

Ao falar do primeiro relato da criação, João Paulo II (2014) lembra que a criação do ser humano está inserida em um contexto de sete dias e isso lhe atribui um caráter cosmológico, sobretudo. O ser humano é criado junto com o mundo, apesar de estar acima do mundo. Apesar disso, faz parte da criação. Nas notas de rodapé, João Paulo II (2014) demonstra como o autor do texto bíblico altera os verbos das ações de Deus na criação dos animais e do homem. Para os seres inanimados, o autor do primeiro relato usou verbos como *pôs, fez, chamou, separou*; quando começou a criar os animais Deus *criou, abençoou* e mandou-lhes que *fossem fecundos*. O papa vê nessa seleção de verbos uma gradualidade nítida na criação, e que a utilização dos mesmos verbos para o ser humano e para os animais indica que a “corporeidade lhes é comum” (João Paulo II, 2014, p. 24). Todavia, para os demais animais Deus não sublinha a diferença entre sexos, que foi exatamente o que ele fez ao criar o ser humano: “homem e mulher, os criou”. João Paulo II percebe que em toda criação Deus vai agindo ininterruptamente; “mas o Criador parece deter-se antes de o chamar [ao ser humano] à existência, como se tornasse a entrar em si mesmo, para tomar decisão: ‘façamos o homem à nossa imagem e semelhança’” (João Paulo II, 2014, p. 24). O autor afirma que a narrativa bíblica não expõe diretamente em nenhum momento a semelhança do ser humano com os outros seres criados, mas somente com Deus. O fato de a primeira narrativa (que é cronologicamente posterior) definir o ser humano tendo como base a sua relação com Deus compreende em si a impossibilidade de reduzir o ser humano exclusivamente ao mundo, ou seja, ao “conjunto visível de corpos”, apesar do homem ser um corpo (João Paulo II, 2014, p. 25).

Para o texto javista do segundo relato da criação, mais antigo que o primeiro, a relação com Deus também destaca o ser humano das demais criaturas. Com ele, Deus faz uma Aliança, um compromisso-promessa que exige reciprocidade. A quebra dessa aliança é também a quebra da relação – esta aliança não foi definitiva pois foi quebrada. O ser humano passa de um estado de inocência original para um estado

de pecado original, estado de onde advém a pecaminosidade hereditária do ser humano (João Paulo II, 2014). Tal queda não é ontológica, mas accidental. Deus, que acabara de ver sua Aliança de amor rompida pela própria liberdade que do amor emana, não deixa o ser humano desamparado. Junto com a Igreja, João Paulo II vê no relato da queda o Protoevangelho (Gn 3, 15) em que o homem começa a viver na perspectiva de uma redenção messiânica. A Aliança foi rompida, mas Deus faz uma nova promessa.

Contudo, o simples fato de ter-se realizado uma Aliança entre Deus e o ser humano – de haver uma relação entre eles –, já dá a João Paulo II um caminho sobre o que é o ser humano: como ele tem a liberdade de quebrar a aliança, ele é dotado da faculdade de fazer uma opção e de **se autodeterminar**, ou seja, ele é dotado de livre-arbítrio. Se acaso o ser humano não pudesse romper essa Aliança, se não fosse livre, a relação entre Deus e ser humano não seria uma relação interpessoal, pois uma das partes não estaria na relação por exercício da vontade. Neste caso, não seria uma Aliança e sim uma determinação unilateral (como acontece com os outros seres criados, que não tem a chance de negar o louvor a Deus); não seria possível ao ser humano ser sinal do Amor Trinitário, portanto, imagem e semelhança de Deus. Ou seja, a autodeterminação é necessária para que uma relação entre pessoas ocorra.

Autodeterminação é um conceito fundamental no pensamento de Wojtyła, e é uma faculdade fundamentalmente humana que ele explora nos primeiros capítulos de *Amor e responsabilidade* como uma das mais peculiares características do ser humano (Wojtyła, 1982). O ser humano é um ser livre; Merecki afirma que no pensamento de Karol Wojtyła isso significa dizer que o ser humano “não depende dos objetos dos seus atos intencionais (como é no caso dos animais)” (Merecki, 2014, p. 36). Curiosamente o texto javista aponta exatamente isso para nosso autor.

b) A pessoa tem necessidade de estar em relação. É feita para a relação.

De fato, o texto javista é cheio desses pormenores que dão muitas luzes a João Paulo II. O primeiro grande incômodo acontece quando o autor se depara com a solidão original do homem que antecede a queda. Tal solidão original não está ligada ao isolamento causado pelo corte da relacionalidade que ocorre como consequência

do pecado⁴⁷. A solidão original pensada por Karol Wojtyła está mais ligada à própria **necessidade ontológica do ser humano de se relacionar** (João Paulo II, 2014)⁴⁸. Em *Amor e responsabilidade* nosso autor exemplifica diversos elementos inatos ao ser humano e que materializam essa necessidade ontológica de se relacionar (Wojtyła, 1982). São eles a simpatia, o agrado, a afetividade, a amizade, entre outros. O que ele está tratando como solidão original, não é nada abstrato quando lido à luz dessas tendências inatas ao ser humano.

Compreender a solidão original nos ajuda a entender a esponsalidade – é um aspecto que permeia o amor esponsal e, em certo sentido, na consciência o revela. Já de início João Paulo II (2014) afirma que a solidão não é própria apenas do varão, mas está presente em todo ser humano⁴⁹. O desafio é compreender o papel do relato da solidão inicial do ser humano na antropologia do autor bíblico.

Em sua análise o papa aponta para solidão como “problema antropológico fundamental anterior, em certo sentido, ao fato de tal homem ser macho e fêmea. Este problema é anterior não tanto no sentido cronológico quanto no sentido existencial: é anterior ‘por sua natureza’” (João Paulo II, 2014, p. 36). A frase que sinaliza a solidão original (“não é bom que o homem esteja só” Gn 2, 18) aparece em dois contextos, um específico e outro mais amplo. No contexto específico, a frase aparece imediatamente antes da decisão da criação da mulher. Num contexto mais amplo João Paulo II encontra seis elementos: (i) a criação do ser humano ligada à necessidade de cultivar a terra; (ii) o ser humano colocado no Jardim do Éden, indicando um estado de felicidade original; (iii) Deus Javé estabelece a primeira aliança com o ser humano; (iv) essa aliança sublinha a subjetividade desse ser humano; (v) Deus conduz até junto do ser humano todos os animais para que ele lhes dê o nome; e (vi) graças a esse ato o homem toma consciência de sua própria superioridade.

É nesse contexto que o homem se vê só, sem uma “auxiliar adequada” (Gn 2,20). Para João Paulo II (2014) todo este texto do início do segundo capítulo de Gênesis, até o versículo vigésimo, é preparatório para a criação da mulher, mas claro que ele vê também um significado próprio e profundo independente dessa criação. O

⁴⁷ Para essa solidão, relacionada ao pecado original conferir Ratzinger (2019).

⁴⁸ Isso não é novo. Já Gregório Nazianzeno o afirmava, Maspero faz uma boa recuperação da ontologia relacional do ser humano (2011), e Ratzinger também o aponta com riqueza de conteúdo (2019).

⁴⁹ João Paulo II distingue bem homem de varão na interpretação do relato. Para o papa o fato de o autor de Gênesis usar *Adam* no começo do relato e quando a mulher é criada passar a usar *is* (para o macho do casal) e *issa* (para a fêmea) significa que quando o autor está tratando de *Adam* está tratando do ser humano em geral. Contudo, o papa compreende que no relato se trata de um varão.

autor sintetiza “o homem criado encontra-se, desde o primeiro momento de sua existência, diante de Deus quase à busca da própria ‘entidade’” (João Paulo II, 2014, p. 37); no exercício de se encontrar diante do mundo criado de seres vivos, ele se depara com um significado negativo (impróprio ao ser humano) e, ao mesmo tempo, um significado positivo já que o encontro com o mundo criado apresenta para o ser humano ao mesmo tempo sua similaridade com este mundo (ser criado e ser corpóreo) e alguma diferença. “Embora essa verificação [de ser diferente das demais criaturas] não seja ainda uma definição completa, constitui, todavia, um dos seus elementos [ser diferente das demais criaturas]” (João Paulo II, 2014, p. 37).

c) A autodefinição e a autoconsciência. A busca constante por si mesmo.

Em termos da filosofia contemporânea, Merecki (2014, p. 13) localiza a solidão original como exprimindo “conjuntamente a constituição ontológica do homem como tal e sua gênese como sujeito pessoal sobre o plano experimental”. Essa gênese como sujeito pessoal extrapola o fato dele ser relacional. Exatamente para ser sujeito pessoal, ele precisa entender-se como sujeito, para então entender-se como sujeito da relação. Atentemo-nos à frase citada no início do parágrafo anterior: “o homem criado encontra-se, desde o primeiro momento de sua existência, diante de Deus quase à busca da própria ‘entidade’” (João Paulo II, 2014, p. 37). Nessa frase encontramos o real motivo para a solidão original existir. Não que a solidão original seja ontológica, mas a relação com Deus – exatamente seu aspecto espiritual – que desperta no ser humano uma busca pela própria entidade o é. **O ser humano busca constantemente a si mesmo.** Veja como João Paulo II encerra a catequese quinta:

O texto javista nos permite descobrir ainda novos elementos naquele admirável trecho, em que o homem se encontra só, diante de Deus, sobretudo para exprimir, através duma autodefinição, a própria autoconsciência, como primitiva e fundamental manifestação de humanidade. O autoconhecimento acompanha o conhecimento do mundo, de todas as criaturas visíveis, de todos os seres vivos a quem o homem deu nomes para afirmar em confronto com eles a própria diversidade. Assim, a consciência revela o homem como o ser que possui a faculdade cognoscitiva a respeito do mundo visível. Com este conhecimento que o faz sair, em certo modo, fora do próprio ser, ao mesmo tempo o homem revela-se a si mesmo em toda a peculiaridade do seu ser. Está não apenas essencialmente, mas subjetivamente só. Solidão, de fato, significa também subjetividade do homem, a qual a forma através do autoconhecimento. O homem está só porque é “diferente” do mundo visível, do mundo dos seres vivos. Analisando

o texto do Livro dos Gênesis, tornamo-nos, em certo sentido, testemunhas do modo como o homem “se distingue”, diante de Deus Javé, de todo o conjunto dos seres vivos (*animalia*) como o primeiro ato de autoconhecimento, e de como, por conseguinte, se revela a si mesmo e ao mesmo tempo se afirma no mundo visível como “pessoa” (João Paulo II, 2014, p. 38)

Não poderia ser mais fenomenológica e personalista a análise ontológica da busca do ser humano por si mesmo. De certa forma, temos diante de nós algumas características da ontologia antropológica que possibilitam e incentivam o amor esponsal exatamente por fazer parte da natureza humana: a **subjetividade**, a **autoconsciência** e a **autodefinição**.

A descoberta da solidão original se une à autodeterminação daquele que pode quebrar a aliança. Para Wojtyła, a solidão original é que permite compreender e interpretar corretamente a “situação completa do homem criado ‘à imagem de Deus’, que é a situação da primeira, ou melhor, da primitiva Aliança com Deus” (João Paulo II, 2014, p. 39). Quer dizer, este ser humano revelado a imagem e semelhança de Deus no primeiro relato da criação é no segundo relato o sujeito da Aliança, ou seja, sujeito constituído como pessoa e, nas palavras de João Paulo II, “companheiro do Absoluto” (João Paulo II, 2014, p. 39); sujeito que tem o dever de discernimento entre a vida e a morte, o bem e o mal. O que isso tem a ver com a solidão? *Somente* o ser humano participa dessa aliança com Deus, dessa aliança cuja expressão é a autodeterminação. Essa é uma relação com Deus exclusivamente humana.

d) Ser corpo. Uma consciência de ser corpo. Uma consciência que dá significado ao ser corpo.

João Paulo II aponta em seguida que ao mesmo tempo em que este ser humano tanto se distingue do restante da criação, **ele é corpo** – exatamente como toda a criação. O autor comenta que essa similaridade poderia ter criado uma dificuldade para a compreensão de sua diferença para com a criação. Mas ocorre exatamente o oposto: “O corpo, mediante o qual o homem participa no mundo criado visível, torna-o ao mesmo tempo consciente de estar ‘só’” (João Paulo II, 2014, p. 40). Com efeito, é o corpo que torna a realidade de sua diferença evidente. Assim João Paulo II relaciona a solidão original com a consciência do corpo – é mediante este corpo que o ser humano se distingue dos demais animais e é mediante este corpo

que o ser humano é pessoa. “Pode-se afirmar com certeza que aquele homem assim formado tem contemporaneamente o conhecimento e a consciência do sentido do próprio corpo” (João Paulo II, 2014, p. 40). O texto javista traz em si a ideia de que o corpo distingue o ser humano dos animais não só implicitamente, pela obviedade, mas também pelo trecho em que o autor do livro sagrado afirma que “não havia homem para cultivar a terra” (Gn 2,5). O trabalho do ser humano o distingue evidentemente dos demais animais. O ser humano descobre não só sua autoconsciência e capacidade de autodeterminação na solidão original, mas descobre o sentido da própria corporeidade. Eis aí outro aspecto ontológico do ser humano que o define pelo critério da consciência: o **corpo humano carrega em si um significado**.

Para o papa a “consciência do corpo parece identificar-se nesse caso com o descobrimento da complexidade da própria estrutura que, baseada numa antropologia filosófica, consiste afinal na relação entre a alma e o corpo” (João Paulo II, 2014, p. 43), mais do que uma alma, podemos compreender a própria vida nesse “sopro” de Deus. É desse corpo, pelo seu atuar na terra, que nasce a consciência da superioridade do ser humano – desse comportamento tipicamente humano. Para o autor, essa intuição do significado da corporeidade é também – com a autoconsciência e a autodeterminação – o que leva o ser humano a se distinguir dos outros seres criados. Ou seja, por essa atividade corpórea distinta, “**o corpo exprime a pessoa**” (João Paulo II, 2014, p. 44)⁵⁰. Continua o autor: “Ele é, portanto, em toda a sua materialidade (‘formou o homem do pó da terra’), quase penetrável e transparente, de maneira que evidencia quem é o homem (e quem deveria ser) graças à estrutura de sua consciência e da sua autodeterminação” (João Paulo II, 2014, p. 44).

e) Duas maneiras de ser corpo. O anseio pela relação. A plenitude do ser humano é encontrada na communio personarum

A corporeidade do ser humano inclui a **sexualidade**. Em sua constituição normal, afirma o papa, o ser humano traz em si os sinais do sexo e é, por natureza,

⁵⁰ Grifo nosso. Esse aspecto não pode ser senão ontológico, uma vez que tanto a consciência quanto o corpo o são. A consciência percebe no corpo um significado, o corpo exprime em si as qualidades da consciência. Essa é uma relação de unicidade indivisível.

feminino ou masculino⁵¹. Contudo o fato de ser corpo pertence mais profundamente à “estrutura do sujeito pessoal” (João Paulo II, 2014, p. 47) – podemos dizer à sua ontologia – do que em sua corporeidade ser macho ou fêmea. Por isso, “o significado da solidão original [...] é substancialmente anterior ao significado da unidade original, esta última, de fato, baseia-se na masculinidade e na feminilidade, [...] dois modos de ‘ser corpo’ do mesmo ser humano, criado à *imagem de Deus*” (João Paulo II, 2014, p. 47). Esse trecho tem alguma importância na compreensão do aspecto ontológico que surge a partir da esponsalidade. Inicialmente pelo fato de que ser homem e mulher é ontológico ao ser humano, uma obviedade que precisa ser lembrada de tempos em tempos. Segundamente, a corporeidade, independentemente da sexualidade, é ainda mais profunda ao ser humano. Não há acidentes que impeçam um ser humano de ser corpo – ele é profundamente um corpo. Existe, contudo, além da solidão original e posterior a ela, uma unidade original. Tal unidade supera ou sobrepõe a solidão original. Isso não quer dizer que a solidão original desapareça. Mas é solucionada. Por fim, a dignidade de ser imagem de Deus diz respeito aos dois modos de ser (homem e mulher) do mesmo ser humano.

A unidade original surge depois de uma ação divina. O varão que pré-existia – e que já vimos representar toda a humanidade – entra em um sono profundo, um torpor, o que indica que não há, de sua parte, nenhuma colaboração para a criação da mulher. O sono que recai sobre Adão, segundo João Paulo II (2014), mais do que um estado de subconsciência, aparece como uma espécie de regresso ao não-ser, ao momento que antecede a criação, para que o ser humano solitário ressurgja como dupla unidade de macho e fêmea. A catequese oito traz mais um trecho importante para compreender a ontologia a partir das reflexões sobre o amor esponsal

Seja como for, à luz do contexto de Gênesis 2, 18-20 nenhuma dúvida há de o homem cair naquele “torpor” com o desejo de encontrar um ser semelhante a si. Se podemos, por analogia com o sono, falar aqui também de sonho, devemos dizer que este arquétipo bíblico nos permite admitir, como conteúdo daquele sonho, um “segundo eu”, também ele pessoal e igualmente relacionado com o estado de solidão original, isto é, com todo aquele processo de estabilização da identidade humana relativamente ao conjunto

⁵¹ Por mais difícil de aceitarmos – uma vez inseridos na cultura e no *ethos* secular contemporâneo –, a partir do aprofundamento da análise Bíblica, em companhia da tradição, para João Paulo II ser masculino e feminino é uma questão ontológica ao ser humano. Menos profunda do que aquilo que no homem e na mulher são essência coincidente. Contudo, masculino e feminino não são acidentais, mas fazem parte também daquela essência que se expressa de dois modos. As pessoas **são** homem **ou** mulher porque são seus corpos. O ser humano **é** masculino **e** feminino.

dos seres vivos (*animalia*), enquanto é processo de “diferenciação” entre o homem e tal ambiente. Deste modo, o círculo da solidão do homem-pessoa quebra-se, porque o primeiro “homem” desperta do sono como “macho e fêmea”. (João Paulo II, 2014, p. 49–50)

A solidão e seu anseio original de encontrar-se a si mesmo como um caminho de autodefinição da própria pessoalidade, esta solidão e este anseio, são quebrados no encontro com o outro. Esse outro que apresenta uma homogeneidade somática tão evidente que, apesar da diversidade ligada às diferenças sexuais, o varão, ao despertar de seu sono, exclama imediatamente: “Esta é realmente ossos dos meus ossos e carne da minha carne. Chamar-se-á mulher, visto ter sido tirada do homem” (Gn 2,23), trecho que o papa considera o protótipo do Cântico dos Cânticos (João Paulo II, 2014).

Este encontro do homem original com a mulher original exprime uma intensidade única, percebida pela sensibilidade do teatrólogo Karol Wojtyła, e aponta para uma emoção profunda e forte sentida pelo varão diante da humanidade da mulher e ao mesmo tempo diante de sua feminilidade, experiência única e irrepetível (João Paulo II, 2014). A ultrapassagem do limiar da solidão e simultaneamente a afirmação daquilo que na solidão é constitutivo do ser humano são manifestações do significado da unidade original por meio da masculinidade e da feminilidade (João Paulo II, 2014). Ou seja, a unidade original que se exprime através da masculinidade e da feminilidade indica a superação dessa solidão original ao mesmo tempo em que afirma o impacto de tal solidão na ontologia desse ser humano. “Na narrativa bíblica, a solidão é caminho que leva àquela unidade que, segundo o Vaticano II, podemos definir *communio personarum*” (João Paulo II, 2014, p. 53). É dizer que a solidão, sobre a qual Deus afirma não ser boa, aponta para uma expectativa e abertura de uma comunhão das pessoas. É uma característica constitutiva do ser humano essa abertura e essa expectativa. O ser humano **anseia ardentemente por comunhão**.

Essa abertura sugere que a solidão não se esvai simplesmente pelo fato de estar entre semelhantes. Isso não garante “carne da minha carne, ossos dos meus ossos”. Todos os seres humanos mesmo vivendo em comunidade, anseiam por uma comunhão mais profunda. Na visão do papa, era o encontro de uma “dupla solidão” do homem e da mulher [...] que dava a ambos a possibilidade de serem e existirem numa reciprocidade especial” (João Paulo II, 2014, p. 54). O fato de a solidão original

ser como que a responsável pelo anseio à comunhão e por essa comunhão ocorrer exatamente do encontro de duas solidões, esse encontro e essa inclinação à comunhão – particularmente entre homem e mulher – carrega em cada um deles tudo o que é constitutivo e funda essa solidão: “o autoconhecimento e a autodeterminação, ou seja, a subjetividade e a consciência do significado do próprio corpo” (João Paulo II, 2014, p. 54).

João Paulo II é bastante intenso ao conectar os dois relatos da criação. Ele lembra que o primeiro relato afirma que Deus fez o ser humano à sua imagem e semelhança – o fez homem e mulher – mas que o segundo relato não diz diretamente da imagem e semelhança com Deus. Contudo, “revela, do modo que lhe é próprio, que a completa e definitiva criação do ‘homem’ [...] se exprime em dar vida àquela *‘communio personarum’* que o homem e a mulher formam” (João Paulo II, 2014, p. 54). A criação definitiva (que ocorre após o torpor, aquele estado quase de pré-existência) aponta que **a plenitude da criação – e do ser humano – ocorre exatamente nessa comunhão de pessoas**, pois até este ponto não era bom que o homem estivesse só. O papa deduz que o ser humano não se tornou imagem e semelhança de Deus somente mediante a própria humanidade, diante de sua solidão, mas principalmente mediante a comunhão das pessoas – que desde o início é formada pelo homem e pela mulher (João Paulo II, 2014). Novamente o termo “auxiliar” ganha aqui outra cor: o homem e a mulher se auxiliam mutuamente a chegarem à plenitude de si mesmos através da comunhão de pessoas. “A pessoa não é capaz de realizar aquilo que é na sua essência sem a ajuda de outra pessoa” (Merecki, 2014, p. 169).

Para o autor, toda essa reflexão sobre o tema da solidão original orienta a percepção sobre um dos pontos mais importantes e centrais de seu pensamento esponsal: ser imagem de uma “imperscrutável comunhão divina de Pessoas [...] não é sem significado também para a teologia do corpo, antes constitui mesmo talvez o aspecto teológico mais profundo de tudo o que se pode dizer acerca do homem” (João Paulo II, 2014, p. 55). O ser humano “foi dotado de profunda unidade entre aquilo que nele, humanamente e mediante o corpo, é masculino, e o que nele não menos humanamente e mediante o corpo, é feminino” (João Paulo II, 2014, p. 55).

Essa ideia faz ressoar nas páginas da catequese exatamente a Unicidade Trinitária. Isso posto – e considerando que estamos tratando da ontologia do ser

humano a partir do amor esponsal e da relação que dele deriva (a esponsalidade) – é mister sinalizarmos que atingimos o ponto central do argumento dessa sessão.

O amor esponsal revela-se a partir da Trindade diante, e exclusivamente diante, da criação do ser humano. Se considerarmos que o fundamento e o propósito da criação do ser humano é que ele viva a vida trinitária, e que a própria Trindade definiu que sua imagem e semelhança, muito além de ficar evidente na própria humanidade, fica evidente na relação – na comunhão de pessoas, e mais especificamente na comunhão entre homem e mulher; se considerarmos tudo isso, podemos concluir que o amor esponsal entre o homem e a mulher é o sacramento (o símbolo que aponta e liga as realidades) escolhido meticulosamente, ou melhor ainda, criado especificamente para revelar o amor divino. Amor entre Deus e seu povo, entre Cristo e a Igreja (agora e na plenitude), entre a alma e a Trindade no casamento místico e, também, entre as Pessoas da Trindade. A referência ao amor de Deus por meio da esponsalidade é tão forte e repetida em nossa espiritualidade desde a Bíblia até os escritos místicos, a ponto de que, em nossa compreensão, não seria exagero ao invés de afirmar que o amor esponsal é sacramento da vida trinitária, afirmar que a relação trinitária é esponsal e o amor entre homem e mulher é a relação pensada por Deus para apontar para a vida trinitária⁵². É assim que Cristo nos une à Trindade, nos amando de um amor trinitário: sendo o único homem capaz de amar com amor realmente esponsal, adiciona à relacionalidade trinitária a natureza humana e para nos carregar com Ele, enquanto é o único homem capaz de amar reciprocamente ao Pai exatamente por isso, e desposa nossa alma (com isso a Igreja) que nele passa a amar perfeitamente após as núpcias. Não é uma questão de hermenêutica, mas uma questão de que o próprio amor esponsal é inefável, e tudo o que temos para compreendê-lo o máximo possível, dada nossa limitação de criaturas, seria uma correta compreensão do amor entre o homem e a mulher. E mesmo assim, nunca seria suficiente.

Existem consequências práticas nessa posição. É necessário compreender que, em instância do fenômeno do amor esponsal, nem toda relação entre homem e mulher revelam o amor trinitário. Isso fica bem evidente quando ao final de *A loja do*

⁵² Não queremos aqui estabelecer uma afirmativa conclusiva sobre a realidade Trinitária. A nossa capacidade de compreender o amor esponsal, por mais que afirmemos este ser o amor trinitário por excelência, continuará sempre no horizonte da analogia, jamais encerrando o assunto. Queremos afirmar aqui que o próprio amor esponsal é inefável, por ser exatamente esse o amor trinitário. Toda esponsalidade por nós conhecida é sempre imperfeita e nunca ultrapassa a perspectiva do sinal.

Ourives (Wojtyła, 2021, p. 76), após a exposição de todos os personagens, especialmente a de Adão e a de sua filha Mônica, Estevão, que tem um casamento difícil, diz: “Francamente não entendo o que quer dizer *refletir o Ser e o Amor* Absoluto – mas se Mônica tanto quer nos deixar, então sei, com toda a certeza, que o quer porque nós, eu e Ana, o refletimos tão mal. Isso eu entendi claramente. Foi o que mais me doeu”.

João Paulo II percebe que essa diferença entre receber e doar-se ou não adequadamente pode estar ligado à ideia de *linguagem do corpo*. Uma linguagem que pode ser dita de forma verdadeira ou falsa. Verdadeira quando a intensão daquele que a expressa (a pessoa humana) está de acordo com o significado autêntico do corpo (o amor sponsal). A linguagem é exprimida de forma falsa quando a intensão da pessoa está em desacordo com esse verdadeiro significado: quando o corpo se comporta em função exclusivamente da concupiscência, quando essa linguagem é determinada somente através da libido. Mormente, quando verdadeira, é expressão do amor. Em sua análise sobre o Cântico dos Cânticos o papa demonstra como o *eros*, quando anda *pari passo* à concepção adequada do ser pessoa e da liberdade do dom, não suprime essa linguagem do amor sponsal, antes a vivifica e a externaliza (João Paulo II, 2021). A corporeidade é, por assim dizer, a maneira do amor sponsal comunicar seu conteúdo, enquanto a intenção de quem comunica parece ser sua qualificação. João Paulo II (2021) parece compreender a fidelidade, a honestidade, o amor, como verdades da linguagem do corpo; enquanto a infidelidade, a desonestidade etc. são como falsidade, uma não-verdade.

Merecki (2014, p. 70) esclarece com precisão: “o corpo humano é uma espécie de palavra, que comunica um *noema* [um conteúdo, um comunicado]: é uma manifestação sensível e objetiva daquilo que por natureza é subjetivo, isto é, do ‘eu’ humano”. Essa comunicação é objetiva e pode ser independente das intenções do sujeito, ou seja, “a intenção do sujeito pode estar de acordo ou não com o significado objetivo do ato, mas não pode mudar o seu sentido objetivo” (Merecki, 2014, p. 69). É dizer que a intenção dada àquilo que comunica um sentido específico pode estar de acordo com o significado objetivo do ato, exprimindo exatamente aquilo que se intenciona, ou pode estar em desacordo com o significado objetivo do ato, procurando exprimir algo distinto do significado objetivo do que está sendo comunicado. Mas a mudança de intensão não altera a verdade objetiva daquilo que se comunica, o que

pode ser um problema, já que abre caminhos para se comunicar algo que não se queira de fato exprimir. Comunica-se uma mentira, mas que o interlocutor percebe como uma verdade. No âmbito da vida afetiva temos um simples exemplo que é muito sério e que comentaremos mais a frente: uma pessoa pode comunicar a outra uma disposição em amá-la integralmente, porque essa é a comunicação realizada pelo corpo humano, mas interiormente não estar disposto a lhe prestar fidelidade, ou seja, em sua comunicação originária expôs convincentemente que prestaria a outra pessoa um amor integral, mas sua intenção sempre foi manter alguma ressalva, ou já assumindo a infidelidade (um amor não integral).

Evidentemente um amor esponsal inundado de graças é sempre expresso pela linguagem verdadeira do corpo dos esposos e assim se torna um sacramento da Trindade mais eloquente. Já uma relação entre homem e mulher que não realize o amor esponsal aponta debilmente para a Trindade porque executam uma “linguagem” mentirosa (não-autêntica) sobre si mesmo. Neste caso, a ética tem um papel reverso ao habitual na sua relação com a antropologia teológica. Pensar o que é um relacionamento entre homem e mulher orientado por uma ética cristã nos ajuda a desvelar o amor esponsal e, com isso, o próprio Deus e o fim último do ser humano. Nesse aspecto é rico o ensaio ético *Amor e responsabilidade*. Ao mesmo tempo em que olhar para a antropologia teológica revela a ética cristã, neste caso, a ética cristã pode iluminar alguma coisa da antropologia teológica, sem medo de concluir seus axiomas, por ser dela objeto.

O encontro entre o corpo masculino e o feminino revela uma *nova consciência do sentido do próprio corpo*. É dizer que o anseio por entrar em relação, o fato da comunhão de pessoas apontar para a completude do ser humano exatamente porque aponta para a Trindade e o fato de a corporeidade do ser humano se apresentar de duas maneiras distintas – masculina e feminina – faz com que a nossa consciência sobre o próprio corpo, e com isso o sentido e o significado que damos a ele, descubra um novo horizonte de ser. Há a descoberta de um novo sentido até então oculto na solidão original e que consiste em um *enriquecimento recíproco* entre as pessoas que, através de seus corpos (masculino e feminino), se encontram (João Paulo II, 2014). Tal consciência “parece constituir o estrato que na narrativa da criação do homem (e na revelação do corpo nela incluída) é mais profundo que a sua mesma estrutura somática como macho e fêmea” (João Paulo II, 2014, p. 56). Em ambas perspectivas,

a somática e a da consciência do significado despertado pelo duplo aspecto dessa constituição somática, há uma “profunda consciência da corporeidade e sexualidade humana, e isso estabelece uma norma inalienável para a compreensão do homem no plano teológico” (João Paulo II, 2014, p. 56). Isso significa que a realidade teológica do ser humano deve levar em conta seu duplo aspecto somático e a consciência do significado surgida do enriquecimento recíproco a partir da união dessas duas maneiras de ser corpo que a humanidade traz. Esse significado descoberto neste encontro é o que o pontífice chama de *significado esponsal do corpo* exatamente porque na consciência as duas pessoas – varão e mulher – percebem em sua corporeidade a capacidade ontológica de doarem-se total e reciprocamente.

Temos então dois seres que carregam uma solidão original, que por essa solidão descobrem a autoconsciência, a autodeterminação e que são um corpo. Estes dois seres ao se encontrarem percebem que “se completam reciprocamente – como duas dimensões complementares da autoconsciência e da autodeterminação e, ao mesmo tempo, como duas consciências complementares do significado do corpo” (João Paulo II, 2014, p. 57). No encontro da feminilidade com a masculinidade, ambos se encontram a si mesmos, em certo sentido, e se confirmam mutuamente (João Paulo II, 2014). O sexo é constitutivo e não um atributo adicionado da pessoa humana e sua função é mostrar como o ser humano é constituído por um corpo como “ele” e como “ela”; e essa distinção tem um significado de enriquecimento para o ser humano, inclusive no âmbito da sua história da salvação (João Paulo II, 2014). Não poderia ser diferente, se assim fosse, se a sexualidade – o masculino e o feminino – não tivessem valor para o que o ser humano é e não tivesse impacto direto na história da salvação, da perspectiva do texto que funda a antropologia judaico-cristã, a distinção não se teria dada no relato com tanta clareza e centralidade. Teria passado sem comentários adicionais. Mas exatamente essa distinção sexual tem um papel fundamental tanto na queda, quanto no protoevangelho das páginas seguintes do livro do Genesis – e essa distinção e antropologia fundamentam a resposta normativa de Jesus aos fariseus.

f) A capacidade ontológica da cocriação da vida e da união integral. O caminho para a plenitude e para a autodefinição passa pela escolha, exercício da autodeterminação.

O masculino e o feminino encontrados um no outro, somente eles, despertam e realizam tanto a união como sacramento do amor trinitário quanto a união fecunda desejada por Deus. Apenas o ato de união entre o masculino e o feminino realizam concretamente tais tarefas. “Os dois serão uma só carne” (Gn 2,24) trata de uma unidade que indubitavelmente é aquela exprimida e realizada no ato conjugal, afirma o papa. E nesta união, pelas belíssimas palavras do então pontífice,

O homem e a mulher, unindo-se entre si (no ato conjugal) tão intimamente que se tornam “uma só carne”, redescobrem, por assim dizer, cada vez e de modo especial, o mistério da criação; voltam assim àquela união da humanidade (“ossos dos meus ossos e carne da minha carne”), que lhes permite reconhecerem-se reciprocamente e, como da primeira vez, chamarem-se pelo nome. Isso significa reviver, em certo sentido, o original valor virginal do homem, que deriva do mistério da sua solidão diante de Deus e no meio do mundo. O fato de se tornarem “uma só carne” é forte laço estabelecido pelo Criador, por meio do qual eles descobrem a própria humanidade, quer na sua unidade original, quer na sua dualidade dum misterioso atrativo recíproco (João Paulo II, 2014, p. 58)

Este trecho, além de belíssimo, revela muito do pensamento do autor sobre como o ser humano foi pensado em sua origem pelo próprio Deus – e como ontologicamente ele é *revelado ao revelar o mistério*. Para o autor, há traços evidentes de similaridade entre a realidade humana e a ação divina. Explorando o parágrafo acima podemos dizer que no ato conjugal – em cada ato realizado de novo e de novo e de novo – as pessoas (i) redescobrem de um modo muito próprio o mistério da criação; (ii) retornam à união na humanidade que os permite reconhecerem-se mutuamente; (iii) superam a solidão vivendo um forte laço pensado por Deus; e (iv) descobrem a sua humanidade tanto na unidade original quanto na dualidade que se atrai reciprocamente. Importante apontar que o sexo é algo maior e além dessa força misteriosa que age como consequência do instinto (João Paulo II, 2014). Na recíproca relação entre as pessoas e ao nível do ser humano, continua João Paulo II, “o sexo exprime uma sempre nova superação do limite da solidão, ingênita na constituição do seu corpo, e determina-lhe o significado original. Esta superação consiste em assumir como própria a solidão do corpo do outro, do ‘segundo eu’” (João Paulo II, 2014, p. 58). Diz belamente Merecki: “a superação da solidão do corpo não consiste na sua supressão, mas na sua assunção”; e se trata da assunção (ato de assumir) da solidão não de si mesmo, mas do outro.

Tal superação da solidão resultado desse assumir como própria a solidão do corpo do outro está, segundo o pontífice, estritamente ligada à *escolha* (João Paulo II, 2014). Ao deixar o pai e mãe para se unir à sua mulher, o homem do relato de Gênesis abandona a relação natural que há entre pais e filhos, através da qual pertence naturalmente a seu pai e sua mãe, para unir-se a sua mulher em uma nova espécie de relação. Há uma sutileza neste parágrafo terceiro da catequese dez cuja chave de leitura é *Amor e responsabilidade* (Wojtyła, 1982). Na relação filial a pessoa não tem escolha na relação, ela é dada como em um processo natural – e, em certo sentido, biológico. Quando a pessoa deixa seu pai e sua mãe ele não abdica dessa relação, mas passa a perceber sua importância reduzida por uma outra relação muito mais humana: a relação entre os esposos que surge da escolha mútua. Ou seja, uma relação que não é imposta, mas assumida. É uma determinação⁵³ – algo profundamente humano. Ora, é o corpo em sua feminilidade e masculinidade que é o elemento constitutivo dessa união, e é através dele que nessa união esponsal uma pessoa auxilia a outra a se encontrarem em comunhão de pessoas (João Paulo II, 2014). “É essa escolha que estabelece o pacto conjugal entre as pessoas, que só baseadas nele se tornam ‘uma só carne’” (João Paulo II, 2014, p. 59)⁵⁴. A escolha expressa a autodeterminação e se fundamenta na estrutura da solidão original – nesse caso, dupla solidão – que é a expressão da autoconsciência (João Paulo II, 2014).

Estamos diante do que há de mais humano: a autoconsciência de sua solidão que o leva tomar uma decisão livre e autodeterminada de viver uma relação profunda, de se unir totalmente ao outro – estamos diante de tudo o que há de mais divino. Tal comunhão de pessoas é tão inerente ao ser humano que o papa a expressa como

⁵³ Quanto espaço essa reflexão não deixa para o amor de Deus para com os homens? Deus Pai permite que o ser humano abdique sua relação Pai-filho para amar outros deuses. Mas sabendo que a plenitude da bem-aventurança só acontece quando o ser humano se relaciona com a Trindade, Ele precisa encontrar uma maneira de abrir novo espaço para o retorno a essa relação abandonada. Então Ele oferta seu Filho primogênito como noivo – o Filho abandona a casa do Pai e vai ao encontro de sua esposa Igreja. Cada um de nós sendo igreja escolhemos aceitar o esposo e estar com nossas lamparinas acesas, ou não. Se aceitamos, vamos às núpcias em que nos tornaremos uma só carne com o Esposo e assim seremos divinizados e seremos parte da relacionalidade trinitária por adoção, como uma noiva é bem recebida pelos pais do noivo.

⁵⁴ Esta frase é enriquecida, depois da palavra “pessoas” com uma nota de rodapé com um trecho da *Gaudium et Spes* que esclarece muito a questão da escolha livre no pacto entre os esposos: “A íntima comunidade conjugal de vida e amor foi fundada e dotada de leis próprias pelo Criador; baseia-se na aliança dos cônjuges, ou seja, no seu irrevogável consentimento pessoal.” (GS 48). Essa aliança, mais do que um compromisso ou promessa é uma doação integral de si, que resulta em uma promessa consentida de exclusividade até o fim da vida – se não é até o fim da vida, não é integral.

“normatividade interior” – aquilo que objetivamente guia o interior do ser humano – “que dá significado essencial à Aliança” (João Paulo II, 2014, p. 176).

Oras o corpo é que expressa essa inclinação nevrálgica do ser humano no encontro entre o feminino e o masculino. A união conjugal pressupõe uma *madura consciência do próprio corpo*, especialmente a consciência do significado daquele corpo na *entrega recíproca das pessoas como dons de si mesmos*. Quer dizer, qual o papel do corpo nesta entrega recíproca a que propendemos? Em termos teológicos, o que quis Deus Criador como função do corpo para a vida humana e para nossa bem-aventurança? Responde nosso autor: “em cada união conjugal do homem e da mulher, é de novo descoberta a mesma original consciência do significado unitivo do corpo na sua masculinidade e feminilidade” e deste modo, ao mesmo tempo, indica que “em cada uma de tais uniões se renova de algum modo o mistério da criação em toda a sua profundidade original e força vital” (John Paul II, 2006, p. 169). **Essa descoberta unitiva está intimamente ligada à procriação**, à maternidade que depende, originalmente, de uma paternidade (João Paulo II, 2014).

g) A união conjugal aponta ontologicamente para a bem-aventurança.

É importante lembrar e relembrar que as reflexões de João Paulo II têm um caráter de investigação sobre qual é o ensinamento e a doutrina deixada por Jesus Cristo sobre o amor esponsal. O que pensa Aquele que é a plenitude da Revelação? O que deixou Ele sobre o amor esponsal? Para João Paulo II está claro que aos olhos de Cristo o fundamento do amor esponsal e a realidade pensada para os esposos é aquele pré-queda – o plano original de Deus para o amor esponsal é recuperado pela plenificação da Lei e dos tempos que ocorre na pessoa de Jesus. Não seria presunção assumir, em outras palavras, que viver a esponsalidade no Espírito é vivê-la como originalmente fora pensada. Isso quer dizer que o Mestre dos mestres lia nas páginas das origens descritas no *Bereshit* todo o ensinamento sobre o amor esponsal a ponto de com ela, combinando os dois relatos da criação, responder às provocações dos fariseus. Não é apenas uma resposta normativa ao questionamento teológico moral dos fariseus. É uma resposta que revela, como já dissemos, que a situação original dos esposos antes da queda, como planejada por Deus, é a situação desejada para

a teologia matrimonial, ou melhor esponsal, pois Jesus encerra o assunto com um aspecto sacramental: “o que Deus uniu o homem não separe”.

Esse encerramento é profundamente teológico e ontológico do amor esponsal. Os esposos foram unidos por Deus, por sua vontade, por seu plano para o amor humano – e este plano é revelado nas primeiras páginas de Gênesis. Não é apenas uma correção sobre a prática do divórcio, mas uma constatação teológica, ontológica e, porque não dizer, teleológica do amor esponsal. O trabalho de João Paulo II foi exatamente mergulhar nesses relatos da criação à luz dessa orientação de Cristo: o que uniu Deus? E se Ele uniu, foi para quê? Não é possível um ato vão de Deus. Tudo o que o Pai faz, Ele o faz pelo Verbo, que não é palavra solta ao vento, mas é Palavra que sopra o Espírito. **Se Deus uniu, é porque tal união tem uma função particular em seu plano de bem-aventurança.**

Tudo o que estamos falando até agora trata do Plano Divino para o Amor Humano. Não podemos fechar os olhos a nenhum detalhe de tal normatividade (dada por Cristo aos fariseus) em um esforço para abranger e considerar todos os pensamentos, modos de agir e formas de união como passíveis de explicitarem a vida trinitária e a Revelação, quase como que em um relativismo idealista de equidade, de uma suposta empatia (ou até falsa compaixão) e uma espécie de justificativa pela tomada de caminhos distintos aos planejados por Deus só porque temos medo de afirmar a Verdade Revelada. Em especial quando se trata do que a Revelação diz sobre o ser humano e o amor esponsal. Precisamos ser corajosamente proféticos e cheios de compaixão tanto ao atender e acolher a todos como se fossem Cristo quanto ao anunciar este belíssimo plano do amor esponsal que, desde a criação, Deus revelou. Acolher a todos com compaixão e abertura não significa corroborar ou procurar justificar nenhum posicionamento ou atitude como se fossem o caminho para a Vida. Não se trata de fazer um julgamento, mas de assumir uma posição em favor do que Cristo nos revela e convidar a todos para trilhar tal caminho, enquanto nós mesmos nos abrimos para a graça de trilhá-lo e auxiliamos, o quanto possível, quem necessitar possa.

h) A atitude de perceber a pessoa em toda a sua dignidade⁵⁵: o corpo é o sacramento da alma. O reconhecimento do significado esponsal do corpo em toda a verdade sobre o outro.

Um dos conceitos que brota do itinerário do segundo relato da criação é o da nudez original. É a terceira condição original que João Paulo II extrapola (solidão original, união original, e agora a nudez original) e também nela procura significado. Para o papa a nudez original, diferentemente do que um leitor desatento possa pensar, é peça fundamental para o contexto que está sendo criado e desenhado durante todo o segundo relato da criação; mais do que isso, é a chave para sua plena compreensão (João Paulo II, 2014). No relato de Gn 2,25 (“Os dois estavam nus, o homem e sua mulher, mas não sentiam vergonha”) o pontífice percebe que às reflexões teológicas que surgem sobre a corporeidade até então precisam ser ligadas ao aspecto subjetivo – é nesse âmbito que se desenvolve a consciência do significado do corpo. É bem evidente nos comentários sobre esse trecho a influência e algum ferramental fenomenológico no pensamento do pontífice:

A frase, segundo a qual os primeiros seres humanos, homem e mulher, “estavam nus”, mas “não tinham vergonha”, descreve indubitavelmente o estado de consciência de ambos, mais, a sua recíproca experiência do corpo, isto é, a experiência por parte do homem da feminilidade que se revela na nudez do corpo e, reciprocamente, a análoga experiência da masculinidade por parte da mulher (João Paulo II, 2014, p. 62).

Este estado da consciência é de grande importância. O deparar-se com o corpo nu da mulher trazia originalmente para o varão uma experiência integral do feminino que despertava em sua consciência nada como a vergonha. Assim também ocorria quando a mulher se deparou com o corpo nu do varão. Os valores apreendidos pela consciência eram aqueles que não despertavam vergonha em nenhum dos dois. João Paulo II bem compreende esse versículo à luz da narrativa toda e percebe que o fato de fazer par com a narrativa da nudez depois do pecado tem vital importância para o argumento que ele está apresentando. Ora, novamente lembramos, Jesus está se referindo ao início como uma possibilidade, ou melhor, a correta maneira de se

⁵⁵ Sobre o conceito de atitude verificar a nota 34 na página 42.

compreender (e viver) a relação entre homem e mulher. No início não sentiam vergonha, depois da queda, “os olhos dos dois se abriram, e descobriram que estavam nus, entrelaçaram folhas de figueira e se cingiram” (Gn 3,7). Neste início havia um estado de obediência e “atenção à Palavra em toda a sua verdade e de aceitação do Amor, segundo a plenitude das exigências da Vontade criadora” (João Paulo II, 2014, p. 63). Após a queda, essa nova situação, o novo momento, abarca também um “novo conteúdo e uma nova qualidade da experiência do corpo, de maneira que já não se pode dizer: ‘estavam nus mas não tinham vergonha’. A vergonha é, portanto, aqui experiência não só original, mas de ‘limiar’” (João Paulo II, 2014, p. 63).

Então a pergunta que o papa levanta é: o que muda? Antes não reconheciam sua nudez e depois passaram a reconhecer? Para o pontífice, não é isso. Trata-se de uma “radical mudança no significado da nudez original”; há uma mudança na consciência de ambos, varão e mulher, depois de consumirem o fruto da árvore da consciência do bem e do mal. Há uma nova experiência interior – sugerida como vergonha pelo autor bíblico – com relação ao encontro dos corpos feminino e masculino. É uma mudança associada à experiência do significado do próprio corpo quando se encontra diante do Criador e das criaturas (João Paulo II, 2014). O objetivo ainda não é tratar como o ser humano se encontra com sua sexualidade no estado posterior ao pecado original (isso será matéria de outras catequeses), o objetivo do autor, e nosso, é compreender a nudez original para reconhecermos o que foi originalmente pensado para ela pelo criador.

Para mergulhar nesse processo, o papa inicia com uma breve análise do estado de vergonha, em especial na experiência do pudor⁵⁶. Nessa experiência, o ser humano experimenta uma espécie de temor (ou medo) diante do “segundo eu”, o homem diante da mulher e a mulher diante do homem (João Paulo II, 2014). Esse medo é substancialmente um medo por seu próprio eu. O pudor exprime uma necessidade quase instintiva de se afirmar e se aceitar o “eu”, conforme seu justo valor (João Paulo II, 2014; Wojtyła, 1982). É uma postura da consciência de querer ver realizado no encontro com o outro o justo valor sobre nós mesmos; em outros termos, é o receio de que a intencionalidade do outro não capte os valores verdadeiros

⁵⁶ Em *Amor e responsabilidade*, Wojtyła (1982) apresenta uma sessão inteira para a análise do pudor de uma perspectiva filosófica: A Metafísica do Pudor. O conteúdo das catequeses que versam sobre a vergonha está diretamente relacionado à compreensão do pudor no texto de *Amor e responsabilidade*, cujo conteúdo central é o fato do pudor estar relacionado a um mecanismo de autodefesa do qual a pessoa lança mão para não se tornar objeto de uso sexual.

do que somos. Esse processo de certa forma afasta um ser humano do outro (o homem da mulher), mas procura, concomitantemente, “a aproximação de ambos, criando para ela [a aproximação] base e nível convenientes” (João Paulo II, 2014). O pudor (a vergonha) tem um valor fundamental para a formação do *ethos* na convivência humana e está profundamente radicado nas relações, exprimindo as regras para a comunhão das pessoas e ao mesmo tempo tocando as dimensões da solidão humana (João Paulo II, 2014). Como entender um estado de ausência da vergonha sem que caiamos no relato da experiência de uma consciência despudorada, de uma consciência que simplesmente ignora o *ethos* da convivência? Como de fato reconstruir essa experiência de “estavam nus, mas não tinham vergonha”?

A primeira coluna do autor para essa reconstrução é esta: não se trata de uma carência ou subdesenvolvimento da vergonha (a impudicícia), tampouco se trata de fazer analogias com experiências conhecidas como o estado da vergonha de uma criança ou o estado do pudor em comunidades primitivas, mas de uma verdadeira não-presença da vergonha (João Paulo II, 2014). Para o autor, as palavras de Gênesis “não exprimem carência, mas, pelo contrário, servem para indicar especial plenitude de consciência e de experiência, sobretudo a plenitude da compreensão do significado do corpo, ligado ao fato de ‘estarem nus’” (João Paulo II, 2014, p. 66). Lembremo-nos que é pela nudez, pelo encontro das duas maneiras de ser corpo que o ser humano descobre o significado do próprio corpo – e isso está no coração do relato javista desde todo o contexto que ele cria –, “a nudez corresponde àquela plenitude de consciência do significado do corpo, que deriva da percepção típica dos sentidos” (João Paulo II, 2014, p. 66). Não tinham vergonha, porque **compreendiam esse significado com precisão**. Isso faz sentido porque o surgimento da vergonha está ligado exatamente à perda da plenitude original (João Paulo II, 2014).

O encontro com a nudez do outro é exterior e tem características próprias. Diz o autor: “Participar na percepção do mundo – no seu aspecto ‘exterior’ – é fato direto e quase espontâneo, anterior a qualquer complicação ‘crítica’ do conhecimento e da experiência humana” (João Paulo II, 2014, p. 66). A participação nessa percepção quase que instantânea – *típica dos sentidos* – que revela a nudez correspondente à plenitude de consciência do significado do corpo está intimamente ligada a este

mesmo significado do corpo humano. Ou seja, está intimamente relacionada à realidade óbvia e objetiva do corpo humano.

De fato, São João Paulo II pensa a nudez como a verdade sobre o ser, e a consciência do significado do corpo que deriva desses sentidos é plena porque este encontro entre o homem e a mulher no plano da inocência original os fazia perceber que eram dados um para o outro exatamente segundo esta verdade (João Paulo II, 2014). Estavam nus pois **percebiam a verdade um sobre o outro e sobre si mesmos consequentemente**; uma verdade que inclui o corpo e seu significado ontológico, o significado não só do próprio corpo, mas daquilo que ele indica como sacramento da própria alma da pessoa – e **é pelo corpo que esta verdade sobre si é revelada**. Tanto a verdade sobre a solidão quanto sobre a união. A nudez é a realidade ontológica do ser humano que olha com os olhos de Deus, com os olhos do Espírito – é a realidade de si e do outro – e tal realidade é revelada especialmente pelo encontro entre o varão e a mulher. É a realidade de que o ser humano é imagem de um Deus interpessoal de Pessoas que se doam mutuamente em relação.

Evidentemente não se trata somente de uma participação do ser humano na percepção exterior. Para João Paulo II o texto de Gn 2,25 nos provoca a procurarmos aspectos interiores do ser humano que vive essa nudez sobre si mesmo sem vergonha. Dois termos se destacam em sua reflexão: o *conhecimento*, que é dotado de uma inocência original; e a *comunicação* interpessoal, que neste encontro é plena (João Paulo II, 2014).

O pontífice percebe que atualmente há uma redução no campo semântico da palavra comunicação, sendo limitada aos meios com os quais se aproxima ou se realiza a troca. Contudo, o papa sugere refletirmos a comunicação de maneira mais profunda: a comunicação está ligada a “sujeitos ‘comunicantes’, precisamente baseados na ‘comum união’ existente entre eles, tanto para atingir quanto para exprimir uma realidade que é própria e pertinente somente à esfera dos sujeitos-pessoas”⁵⁷ (Giovanni Paolo II, 1979, parag. 4). Desse modo, o corpo humano não pode simplesmente entrar na esfera da percepção “externa” do mundo, uma vez que

⁵⁷ Para facilitar a compreensão da intenção do papa, fizemos uma tradução livre da catequese italiana (GIOVANNI PAOLO II, 1979), traduzida do original polonês. Para assegurar, cruzamos com o trecho da versão crítica de Waldstein (JOHN PAUL II, 2006). A versão da Ecclesiae traduz: “sujeitos ‘comunicantes’, precisamente baseados na ‘comum união’ existente entre eles, quer para atingirem, quer para exprimirem uma realidade que é própria e de interesse, só na esfera dos sujeitos-pessoas.” (JOÃO PAULO II, 2014, p. 67).

“exprime a pessoa na sua consciência ontológica e existencial, que é alguma coisa mais que o ‘indivíduo’, e por conseguinte, exprime o ‘eu’ humano pessoal, que funda, a partir de dentro, a sua percepção ‘exterior’” (João Paulo II, 2014, p. 67). João Paulo II afirma que especialmente na narrativa javista o corpo, por ser visível, se torna intermediário da manifestação do próprio ser humano. Ou seja, o homem e a mulher pelo corpo comunicam um para o outro aquela *communio personarum* desejada para eles pelo Criador desde o início (João Paulo II, 2014). É uma visão fundamentalmente personalista e assim o assegura o papa. Conclui ele a catequese décima segunda:

Em tal relação, as palavras “não sentiam vergonha” podem significar (*in sensu obliquo*) somente uma original profundidade em afirmar o que é inerente à pessoa, o que é “visivelmente” feminino e masculino, através do que se constitui a “intimidade pessoal” da comunhão recíproca, em toda a sua radical simplicidade e pureza. A esta plenitude de percepção “exterior”, expressa mediante a nudez física, corresponde a “interior” plenitude da visão do homem em Deus, isto é, segundo a medida da “imagem de Deus” (João Paulo II, 2014, p. 67–68).

O corpo nu em sua perfeita complementaridade (masculino e feminino) apresenta o ser humano como pessoa que é, ou seja, como um ser convidado a uma comunhão de pessoas, uma “comum união”. De fato, a nudez original era a mais perfeita comunicação. Quem comunica sempre entrega algo de si mesmo na comunicação, este algo pode ser autêntico e verdadeiro, ou pode ser desonesto e mentiroso – mas mesmo neste caso, comunica algo de si. Na nudez original, homem e mulher comunicavam toda sua verdade sobre si mesmos: reconheciam-se mutuamente como dom de Deus e como imagem deste Deus relação de Pessoas. A nudez do homem para a mulher e vice-versa comunicava interior e exteriormente tudo o que verdadeiramente é o ser humano: comunhão de pessoas – imagem de Deus.

Entretanto, existe o comportamento oposto, a “antítese do dom”, que é receber o outro como objeto para mim (como apropriação indevida, como diz o papa) e não como dom. É como roubar do outro ser humano o dom, e é esse comportamento que resulta em vergonha. A vergonha, diz o papa é uma “ameaça feita ao dom na sua pessoal intimidade, e testemunha o desabar interior da inocência na experiência recíproca” (João Paulo II, 2014, p. 86). “Só a nudez que torna ‘objeto’ a mulher para o homem ou vice-versa é fonte de vergonha” (João Paulo II, 2014, p. 93). Não sentiam

vergonha porque se viam como pessoas autenticamente amadas e não como objetos de uso. Na nudez original o homem e a mulher enxergavam-se com os olhos de Deus.

Este olhar ultrapassa o aspecto sensorial, percebe-se no mesmo encontro aquilo que é espiritual, sem contraposições entre eles, sem ruptura (João Paulo II, 2014), melhor dizendo, como uma unicidade no ser. Tampouco há contraposição ou ruptura naquilo que no ser humanamente constitui a pessoa e aquilo que no ser é determinado pelo sexo: o masculino e o feminino (João Paulo II, 2014). A visão supera aquela realizada pelos olhos do corpo; homem e mulher “veem-se, de fato, e conhecem-se a si mesmos com toda a paz do olhar interior, que exatamente cria a plenitude da intimidade das pessoas” (João Paulo II, 2014, p. 69). Quando se fecham os olhos do interior, a intimidade pessoal é quase que ameaçada pela visão limitada apenas aos olhos do corpo (João Paulo II, 2014). Não se trata aqui de uma dualidade entre corpo e alma. Não é isso. Trata-se de uma limitação dos olhos interiores por conta do nosso afastamento da vontade de Deus. Deixamos de ver pelo Espírito e isso tira nossa tranquilidade. O homem e a mulher não sentiam vergonha porque

vendo-se e conhecendo-se a si mesmos com toda a paz e tranquilidade do olhar interior, “comunicam”⁵⁸ na plenitude da humanidade, que se manifesta neles como recíproca complementaridade, exatamente porque eram ser “masculino” e ser “feminino”. Ao mesmo tempo, “comunicam” com base naquela comunhão de pessoas, na qual, através da feminilidade e da masculinidade, eles se tonam dom recíproco duma pessoa à outra. Deste modo atingem, na reciprocidade, particular compreensão do significado do próprio corpo (João Paulo II, 2014, p. 69–70).

E é exatamente essa plenitude de compreensão do significado do corpo que estava nu; plenitude de consciência e experiência deste significado que é expressa na inexistência da vergonha (João Paulo II, 2014).

i) O dom recíproco de si mesmo é o meio ontológico para a perfeita communio personarum.

A compreensão do significado do corpo nasce no coração dessa comunidade-comunhão; nasce a partir daquela visão simples e plena à qual corresponde o

⁵⁸ Por vezes o autor usa este verbo como intransitivo com o sentido de “se encontram em comum união”.

significado da nudez original (João Paulo II, 2014). A essa comunidade-comunhão o papa chama de sponsal e o que o corpo revela, seu significado, é exatamente essa comunidade-comunhão sponsal. O significado sponsal do corpo é revelar exatamente a imagem de Deus, impressa no corpo que Deus criou “macho” e “fêmea”, “o homem e a mulher constituem quase dois pontos diversos do humano ‘ser corpo’ na unidade daquela imagem” (João Paulo II, 2014, p. 70). Este significado é a dimensão do *dom* de si mesmo que é expresso, evidente, um no outro. “A dimensão do dom é determinante para a verdade essencial e para a profundidade do significado da nudez, solidão e unidade originais”⁵⁹ (Giovanni Paolo II, 1980a).

Vale externalizar que João Paulo II via no ato de criação de Deus um ato de amor, pois o resultado é bom, e é um ato de doação, pois do nada surge aquilo que é dado. Novamente temos traços evidentes da sponsalidade percebida na Trindade. Para o autor, o amor trinitário é um amor-doação. Não parcial, mas integral. Ele releva que o dom do amor trinitário é um dom radical, fundamental, quer dizer, é a raiz de todo o dom, pois surge do nada. Claro que a discussão sobre o surgir do nada é complexa em termos de protologia. Contudo, é compreendido, sem minúcias conceituais, o que o autor quer dizer: a existência, Deus não a tira de lugar algum, mas de si mesmo. Esse é o dom que Deus Pai oferta, sua oferta integral: a existência, que é sinônimo para amor. É nesses termos que a patrística afirma ser o mal uma ilusão, pois o existir brota apenas do amor e o mal é um afastamento do amor, um caminho à inexistência, à não-relação. O negar a relação é exatamente abdicar aquilo que o Pai Criador doa, a existência.

A existência é exatamente aquilo que nos permite ser, ao passo que à plenitude da criação, o ser humano, por ser imagem, é permitido amar. A possibilidade de amar não se dá em nenhuma outra criatura do cosmos a não ser aos seres humanos. De fato, os seres humanos são a plenitude da criação⁶⁰, onde a criação se encontra e por

⁵⁹ Tradução difícil. O texto da *Ecclesiae* (João Paulo II, 2014), bem como o texto da Minha Biblioteca Católica (João Paulo II, 2021), trazem “A dimensão do dom vem da verdade...”. A tradução da edição americana (John Paul II, 2006) traz “The dimension of gift is decisive for the essential truth...”. A versão italiana do site do vaticano (Giovanni Paolo II, 1980a), original das catequeses, traz: “La dimensione del dono decide della verità...”. Trata-se aqui de um verbo intransitivo. O dicionário *Il Sabatini Coletti* (2018) traz: “**v.intr.** (aus. avere) [sogg-v-prep.arg] Essere determinante per qlco”. O dicionário *Treccani* (2003) dá uma definição similar. Por isso preferimos “é determinante para”. Essa escolha está muito mais em linha com o argumento e a intensão do autor – assim também o pensou Waldstein em sua tradução (John Paul II, 2006).

⁶⁰ João Paulo II, em uma nota de rodapé lembra que o termo *bará* aparece no primeiro relato da criação em três versículos: no primeiro, uma vez em “criou Deus o céu e a terra”; no 21, uma vez, na criação

quem ela é ofertada à Deus como oblação eucarística, como reconhecimento justo da doação da existência que o Pai livremente fez. Não é uma oblação como obrigação para obtermos bençãos, pois o sol nasce sobre os bons e os maus. Tampouco é uma oblação obrigada para aplacar alguma ira, nem mesmo pela necessidade de reconhecimento que Deus tenha como se fosse um ego que exalasse alguma expectativa de reconhecimento, por mais justo que fosse. Essa é a maravilha da criação como dom. Ela já foi realizada. *Deus apresenta um caminho oblato para o ser humano não por necessidade de um ou de outro, mas para que haja a possibilidade de uma reciprocidade.*

A relação verdadeiramente amorosa entre o homem e a mulher não está relacionada com dois amores simplesmente (Wojtyła, 1982). Não se trata de um que ama o outro. Trata-se desses dois amores estarem unidos e criarem uma realidade de um amor entre os dois – um amor **entre** (Wojtyła, 1982). Isso quer dizer, o amor não está nem no homem, nem na mulher. A relação esponsal só ocorre quando duas solidões, nuas, unem-se no amor esponsal. Unem-se na doação integral de si mesmos perfeitamente recíproca.

Contudo, nem sempre a reciprocidade acontece. Não seria esta a *kenosis* do Pai? O esvaziar-se da existência permitindo que os existentes existam mesmo longe da Existência? O ser ser longe do Ser? Este é o motivo pelo qual Deus deseja, e não coage, que todos sejam salvos. O amor pode amar sem reciprocidade e o Amor o faz em uma doação integral de si mesmo. E nisso a relação sempre se manterá, entre o Amor e o amado que não necessariamente ama. Pois o Pai já criou, o Filho já plenificou e o Espírito já o tornou capaz de amar, mesmo que não se aceite ou não seja recíproco. Esta relação do amor esponsal unilateral nunca vai cessar. Nem mesmo no inferno – a Trindade já se doou integralmente. Mas a esponsalidade em si (o tipo de relação esponsal) é outra coisa. A relação esponsal implica, para que ela exista, que dois amores esponsais se encontrem em um elo de **reciprocidade de uma livre doação integral de si mesmos**⁶¹. Como aduz Reale (2003b, p. LXXX): “O amor autêntico entre dois cônjuges, por exemplo, é uma relação de ‘recíproca doação’

dos primeiros seres vivos; e no 27, na criação do ser humano, em que o termo é repetido três vezes, indicando plenitude e perfeição (JOÃO PAULO II, 2014).

⁶¹ Por isso a criação do cosmos é plenificada no ser humano: só ele recebe o dom da criação das mãos de Deus, porque só ele pode buscar reciprocidade – que foi alcançada pois o Filho assumiu a natureza humana. O resto das criaturas não podem fazer outra coisa senão louvar ao Senhor. Eles não têm escolha. De fato, só o homem é imagem relacional de Deus pela possibilidade da livre doação recíproca – possibilidade de doação evidenciada pelo encontro corporal entre o homem e a mulher.

e, portanto, é o transcender do ‘autodomínio’ de cada uma das pessoas pela doação de si mesmo à outra pessoa, com o mútuo usufruto do ‘livre dom’”.

j) O ser humano é sujeito e sacramento da Verdade e do Amor. O amor entre o homem e a mulher é sacramento do Amor Trinitário. O amor esponsal é a via da bem-aventurança.

“O homem aparece no mundo visível como a mais alta expressão do dom divino, pois inclui em si a dimensão interior do dom. E com essa, traz ao mundo a sua particular semelhança com Deus” (João Paulo II, 2014, p. 94). Essa semelhança tem como reflexo a consciência primordial do significado esponsal do corpo e nessa dimensão é constituído um sacramento primordial: o primeiro sinal que transmite com eficácia ao mundo visível o mistério invisível em Deus escondido (João Paulo II, 2014). Trata-se do mistério da Verdade e do Amor, o mistério da vida divina da qual o ser humano de fato participa (João Paulo II, 2014). O ser humano, em sua feminilidade e masculinidade, é sinal visível da economia da Verdade e do Amor. O homem e a mulher são sujeitos de verdade e de amor no mundo, e sentem-se como sujeitos de santidade (João Paulo II, 2014).

Ser imagem de Deus, do Deus-comunhão, implica ser dom de si mesmo em uma relação de reciprocidade. Essa “comunhão das pessoas significa existir num recíproco ‘para’, numa relação de recíproco dom” (João Paulo II, 2014, p. 74). Tal dom só é possível ao ser humano diante de outro ser humano. Neste aspecto, o termo “auxiliar” em Gn 2,18 tem um sentido próprio para João Paulo II. O homem precisa de um ser que o auxilie a realizar plenamente sua essência de ser dom. Por isso para João Paulo II o termo auxiliar aplica-se tanto ao homem quanto à mulher no texto. Porque um sem o outro não é capaz de entrar em uma relação recíproca do dom de si mesmo, e o “conteúdo existencial inscrito na verdade da ‘imagem de Deus’” é a essência desse dom (João Paulo II, 2014, p. 73). Para o autor, essa relação é o fim da solidão original do ser humano. E aqui temos uma novidade em João Paulo II: “tal fim é, na sua origem, beatificante” (João Paulo II, 2014, p. 74).

Esse plano do encontro entre o homem e a mulher, descobrindo-se e doando-se como dom reciprocamente, e assim realizando o conteúdo essencial do ser humano de ser imagem de Deus, esse plano fazia parte da felicidade original e é ao

que recorre Cristo ao responder aos fariseus. O fim da solidão original a partir de uma relação de recíproco dom, nas palavras de João Paulo II,

sem dúvidas está implícito na felicidade original do homem, e justamente constitui aquela felicidade que pertence ao mistério da criação realizada por amor, isto é, pertence à essência mesma do dar criador. Quando o homem “varão”, desperto do sono genesíaco, vê a mulher dele tirada, diz: “Esta é realmente osso dos meus ossos e carne da minha carne”. Estas palavras exprimem, em certo sentido, o início subjetivamente beatificante da existência do homem no mundo. (João Paulo II, 2014, p. 74).

Essa existência leva em consideração toda a antropologia apresentada pelo autor do texto bíblico, uma antropologia que, ao mesmo tempo em que delineia os aspectos da pessoa, com sua autoconsciência e autodeterminação, delineia também o corpo-sexo – não só como corpo-sexo, mas como masculino e feminino. Todos esses aspectos são inseparáveis daquele princípio beatificante. O papa vê uma relação estreita entre “o mistério da criação, como dom que brota do Amor, e aquele ‘princípio’ beatificante da existência do homem como homem e mulher, em toda a verdade do corpo e do sexo em ambos, que é pura e simples verdade de comunhão entre pessoas” (João Paulo II, 2014, p. 74). O corpo exprime a pessoa diz o papa. O corpo manifesta, através da feminilidade para a masculinidade e através da masculinidade para a feminilidade, a dimensão do dom recíproco, a comunhão de pessoas (João Paulo II, 2014). O corpo é peça fundamental para revelar o amor esponsal como sacramento da Trindade do mundo:

Este é o corpo-testemunha da criação como dum dom fundamental, portanto testemunha do Amor como origem de que nasceu este mesmo dar. A masculinidade-feminilidade – quer dizer, o sexo – é o sinal original duma doação criadora e duma tomada de consciência por parte do homem, varão e mulher, dum dom vivido, por assim dizer, de modo original (João Paulo II, 2014, p. 75).

Eis o significado esponsal do corpo – é esse significado que está ligado ao início beatificante (João Paulo II, 2014).

O amor entre um homem e uma mulher revelam o tipo de amor que se assemelha, por imagem e semelhança original, ao amor da Trindade. Esta revelação se dá pelo corpo: o corpo é o sacramento da alma que clama em se doar e em receber

o outro como dom. Mormente, **o amor entre o homem e a mulher é sacramento do próprio Amor Trinitário**. Então, a corporeidade é o *elemento litúrgico* desse amor, mas não é a essência desse amor. O corpo não é necessário para que exista a esponsalidade, mas é seu principal – e único – revelador. Quanto ao ser humano, corpo é elemento necessário para que ele exprima esse Amor Esposal Original tanto quanto o pão é necessário para a Eucaristia – e para isso o Verbo se fez Carne. Sem o corpo assumindo a relação trinitária, sem o Filho – Pessoa da Trindade – se encarnando, o ser humano nunca iria poder participar do amor esposal por excelência, mesmo sendo sacramento dele. O Filho tendo se encarnado deu a conhecer a toda a humanidade o caráter esposal por excelência mesmo sendo o seu mais visível sacramento; afinal, é Ele quem revela o homem ao próprio homem

Poder-se-ia afirmar que tal possibilidade de viver o amor esposal cessou-se com o pecado original. Tal afirmativa não poderia ser menos cristã. Exatamente a redenção, que é redenção do corpo, nos abre a uma reaproximação do plano de Deus para o amor humano. De outra forma, não teria Jesus citado “o princípio” como referência para a relação matrimonial.

No Sermão da Montanha Cristo não convida o homem a voltar ao estado da inocência original, porque a humanidade deixou-a irrevogavelmente atrás de si, mas chama-o a reencontrar – no fundamento dos significados perenes e, por assim dizer indestrutíveis daquilo que é *humano* – as formas vivas do “homem novo”. De tal modo lança-se um vínculo, melhor, uma continuidade entre o “princípio” e a perspectiva da Redenção. No *ethos* da redenção do corpo deverá ser retomado o original *ethos* da criação (João Paulo II, 2014, p. 222–223).

Adicionalmente, para João Paulo II, a comunhão através de um dom recíproco é igualada ao desejo da união com Deus. Essa percepção não é exagerada quando lemos que sua síntese bíblica do desejo é também psicológica e sobretudo ética, resultando nesta bem patrística sentença: “O *desejo* é, diria, o engano do coração humano quanto à perene chamada do homem e da mulher – chamada que foi revelada no mistério mesmo da criação – à comunhão através de um dom recíproco” (João Paulo II, 2014, p. 185). Para o Santo Padre, essa concepção de desejo aponta para uma espécie de consistência, integralidade, ou, como preferimos, unidade teológica do pensamento de Cristo. O papa afirma que, uma vez que a criatura humana foi criada desde o princípio à imagem e semelhança de Deus, então Cristo, ao fazer

referência “ao coração ou ao homem interior [em Mt 5, 27-28], as suas palavras não deixam de estar carregadas daquela verdade acerca do ‘princípio’, com a qual, respondendo aos fariseus, Ele relaciona todo o problema do homem, da mulher e do matrimônio” (João Paulo II, 2014, p. 185). Isso quer dizer que **a bem-aventurança e o fim último do ser humano são exatamente aquela comunhão de pessoas.**

João Paulo II (2021) entende que esse estado específico de inocência original relatado pelo Gênesis é exatamente aquele estado de eleição tratado na Carta aos Efésios 1,4: “Por meio d’Ele [Cristo], antes da criação do mundo, nos escolheu para que pelo amor fôssemos santos e irrepreensíveis em sua presença”. É essa santidade que Deus encontra ao criar o homem e a mulher quando vê sua criação como “muito boa” (Gn 1,31). Este estado de inocência original perdido pelo pecado e reencontrado pela redenção é um estado de santidade.

Dessa forma, a partir do *ethos* do Evangelho, é um caminho de santificação viver o corpo em seu verdadeiro significado. Eis a Boa-Nova escondida nas reflexões sobre o corpo de João Paulo II, que são apenas um pequeno pedaço de suas reflexões sobre o amor humano no plano divino. Acontece que este amor é corporal e é revelado pela corporeidade, sendo ele vivido no matrimônio ou no celibato. Independentemente, *viver o corpo em seu significado de revelação da Trindade-Comunhão de Pessoas-Doação (viver o corpo em seu significado sponsal), é necessário para o caminho da salvação* – é o plano de Deus para o corpo, ou seja, para a pessoa.

k) A liberdade é expressa ao assumir a plenitude da pessoa no chamado ao amor sponsal. O dom de si mesmo espera sempre livre reciprocidade.

Esse mesmo corpo em suas expressões na masculinidade e feminilidade tem intrínseca e evidentemente o sentido da procriação. O homem e a mulher, unindo-se de forma a se tornarem uma só carne submeterão sua humanidade à benção da fecundidade, pronunciada na primeira narrativa da criação (João Paulo II, 2014). O ser humano consciente desse resultado último de sua sexualidade, de sua masculinidade e feminilidade, “consciente da capacidade procriativa do próprio corpo e sexo, está ao mesmo tempo livre do ‘constrangimento’ do próprio corpo e sexo.

Aquela nudez original, recíproca e ao mesmo tempo não sujeita à vergonha, exprime a liberdade interior do homem” (João Paulo II, 2014, p. 76).

É a liberdade do dom. A liberdade de ser dom e de receber o outro como dom. Tal liberdade, que o autor entende como domínio de si mesmo (autodomínio que possibilita a autodeterminação), é a base do significado sponsal do corpo (João Paulo II, 2014). Esta é a nudez original que não conhece a vergonha porque

o corpo humano, com seu sexo, e a sua masculinidade e feminilidade, visto no mistério mesmo da criação, não é apenas fonte de fecundidade e de procriação, como em toda ordem natural, mas encerra desde “o princípio” o atribuo “esponsal”, isto é, a capacidade de exprimir o amor: exatamente aquele amor em que o homem-pessoa se torna dom e – mediante este dom – pratica o sentido mesmo do seu ser e existir (João Paulo II, 2014, p. 77).

Há uma profundidade nestas palavras, tanto da perspectiva ontológica quanto da perspectiva da teologia aplicada. Ressoam aqui as palavras da *Gaudium et Spes* 23, que João Paulo II coloca tanto no corpo do texto quanto em uma extensa nota de rodapé e que afirma que o ser humano que é a “única criatura sobre a terra a ser querida por Deus por si mesma, não se pode encontrar plenamente a não ser no sincero dom de si mesmo” (Concílio Vaticano II, 1965a, parag. 24). Contudo, o texto vai além. O excerto que acabamos de citar contempla, de uma só vez, as duas principais características que para João Paulo II, desde o tempo de seus estudos primevos (Wojtyła, 1982), diferenciam os seres humanos dos demais animais: a autodeterminação, quando ele diz “capacidade de exprimir”; e a autoconsciência, quando relata que o ser humano “pratica o sentido mesmo do seu ser e existir”. Complementarmente, ele adiciona uma mais característica própria do ser humano: ser dom, característica que é possibilitada pelas outras duas.

Não só. A relação entre estas três características é complexa. Para ser dom é necessário compreender-se como indivíduo subjetivo que busca sua autodefinição – ou seja, ser autoconsciente. Salvo contrário, não se tem posse de si mesmo, e não podemos oferecer aquilo que não somos ou temos. Para ser dom, também é necessário a liberdade da escolha de ser dom, salvo contrário, não seria dom, seria escravidão. Ao mesmo tempo a liberdade de escolha depende do reconhecimento da subjetividade, ou seja, da autoconsciência; senão, o peso da escolha não recairia sobre nossa consciência e estaríamos livres dela, vivendo apenas pelo instinto. Até aí

é simples. O complexo vem do fato de que fomos pensados primordialmente, como vimos, para sermos imagens de Deus-Relação. Então é exatamente da capacidade de ser dom que brotam a autoconsciência e a autodeterminação, estes como atributos necessários para que aquele aconteça. Ser dom, sermos esponsais, é mais ontológico ao ser humano do que ser autoconsciente e livre. Pelo fato de que Deus é, antes de tudo, Dom-Relação de Pessoas. Ao ponto de que é exatamente no ser dom de si mesmos que nos encontramos plenamente, e praticamos o sentido de nosso ser e existir. O amor esponsal é mais ontológico ao ser humano que a própria consciência e liberdade, que existem para que o ser humano possa ser esponsal – ser e receber uma pessoa como dom.

Isso explica teologicamente por que motivo, em suas reflexões filosóficas éticas, o autor traduz o mandamento do amor pela norma personalista (Wojtyła, 1982). A norma personalista diz “a pessoa é um bem tal que só o amor se relaciona com ela própria e plenamente” (Wojtyła, 1982, p. 38), ou seja, a pessoa não pode ser um objeto de uso, como um meio. É um princípio kantiano negativo (a pessoa não pode ser usada como meio) que Karol Wojtyła entende de maneira positiva: só o amor se relaciona com ela própria e plenamente. E amar, para Wojtyła, é não usar, ou seja, permitir que a pessoa em todas as suas relações possa viver e praticar sua autoconsciência e sua autodeterminação. Considerando isso de maneira teológica poderíamos dizer: permitir que a pessoa seja dom. É importante esclarecer que nem todo dom é amor esponsal. **O amor esponsal é um dom integral de si mesmo⁶² que espera reciprocidade de outra doação integral de si mesmo.** É um amor que oferece e recebe um dom integral de si mesmo. É verdade, como dissemos, que a reciprocidade nem sempre acontece. Mas isso não descaracteriza a entrega que, por mais esperançosa que seja, é desinteressada. O dom, para ser dom, implica em gratuidade (Merecki, 2014). Isso quer dizer que o amor deve ser livre e gratuito como dom, com toda a expectativa de uma reciprocidade, mas sem a exigência ou a

⁶² O dom de si mesmo há de ser integral (como sinaliza Merecki, 2014). Se doamos alguma faculdade, ação, tempo, posse, não estamos entregando a nós mesmos. Se entregamos uma mentira sobre nós mesmos, tampouco estamos entregando a nós mesmos. Se deixamos de entregar algum aspecto de nossa história, nosso futuro, incluindo nossa fidelidade e exclusividade, nosso presente; se deixamos de entregar todo nosso potencial procriativo e nossos genes, não estamos entregando a nós mesmos. Ser dom de si mesmos implica entrega integral, ao ponto de que dizer “dom integral de si mesmo” torna-se uma redundância por vezes necessária para vias de esclarecimento da radicalidade que tal dom encerra e para diferenciar uma relação que atinge a esponsalidade de uma que não atinge.

motivação nessa reciprocidade. Deus deseja que todos se salvem, mas não deixa nunca de amar aqueles que optam pela não-relação.

Contudo, a ausência de reciprocidade, apesar de ser elemento próprio da liberdade de se negar a inclinação ontológica à doação de si mesmo, causa dores, traumas e feridas. Isso é uma prova suficiente de que a esperança pela reciprocidade faz parte do aspecto ontológico do amor esponsal. Tal amor é feito para a reciprocidade, mas é feito exprimindo a liberdade do dom, por isso *não exige* reciprocidade. Quando uma pessoa conscientemente decidiu entregar-se integralmente como dom, e já recebeu sinalizações sobre o desejo do outro se entregar integralmente a si mesmo também, naturalmente sua esperança de reciprocidade é confiante. Se estas sinalizações forem falsas, forem mentira, forem uma “linguagem do corpo” não autêntica, existe nessa relação um potencial enorme para o aparecimento de profundas feridas afetivas daquele que espera reciprocidade, entende reciprocidade, mas não a recebe de maneira integral (Wojtyła, 1982)⁶³.

l) O sentido de ser e existir do ser humano é encontrado no acolhimento do dom, que pela reciprocidade cria a comunhão das pessoas.

A acolhida de um dom de si mesmo de uma pessoa que deseja se entregar, tem um papel belo e acalentador nas palavras escritas por Karol Wojtyła e proferidas por João Paulo II na catequese quinze. Ele escreve, ainda refletindo as palavras do Concílio:

Se, como verificamos, na raiz da nudez está a liberdade interior do dom – dom desinteressado de si mesmos –, exatamente tal dom permite a ambos, homem e mulher, encontrarem-se reciprocamente, pois o Criador quis cada um deles “por si mesmos” [GS 24]. Assim o homem, no primeiro encontro beatificante, encontra a mulher e ela encontra-o a ele. Deste modo ele acolhe-a interiormente; acolhe-a tal como ela é querida “por si mesma” pelo Criador, como é constituída no mistério da imagem de Deus por meio da sua feminilidade; e, reciprocamente, ela acolhe-o a ele do mesmo modo, como ele é querido “por si mesmo” pelo Criador e por Ele constituído mediante a sua masculinidade (João Paulo II, 2014, p. 79).

⁶³ Fala Merecki (2014, p. 70): “O nosso agir no mundo não pode prescindir daquilo que disse o corpo, ou melhor: o pode fazer, mas com isso mesmo ou engana o outro ou fere a sua dignidade de um outro modo. Vemos aqui como o corpo e a sua linguagem adquirem o valor moral”.

Novamente há um amplo horizonte de possibilidades para a reflexão de uma teologia aplicada que será dissecado no capítulo seguinte. Por agora, basta entendermos a beleza desse receber o dom que nos é ofertado. Dois aspectos são importantes neste parágrafo. Primeiro, é necessário ter uma real abertura para o que o outro que se nos entrega é. O que aquela pessoa é, sua história, suas habilidades, seu temperamento, seu futuro etc. é o que ela entrega. E ela é simplesmente e maravilhosamente amada por Deus. Segundo, há algo mais fundamental àquela pessoa do que seus atributos: o fato mesmo dela ser querida por Deus exatamente como ela é, como imagem de Deus. Então, nosso apreço e maravilhamento pela pessoa pode se dar por seus atributos, mas nosso amor deve se dar por causa do Deus que habita nela – esta pessoa é alguém escolhida pelo Eterno Amor (João Paulo II, 2014). **“A ‘afirmação da pessoa’ não é senão acolhimento do dom, que, mediante a reciprocidade, cria a comunhão das pessoas;** essa se constrói a partir de dentro, compreendendo também toda ‘exterioridade’” do ser humano (João Paulo II, 2014, p. 79, grifo nosso).

Esse encontro do sentido de ser e existir do ser humano, realizado na comunhão de pessoas, é beatífico e beatificante. Afirma o papa que “a revelação e descoberta do significado esponsal do corpo explicam a felicidade original do homem e, ao mesmo tempo, abrem a perspectiva da sua história terrena, em que ele não se há de subtrair nunca a este indispensável ‘tema’ da própria existência” (João Paulo II, 2014, p. 80). Ora, viver este beatificante significado esponsal do corpo não é possível apenas na vocação ao matrimônio. É possível, e João Paulo II lembra que o próprio Cristo deu a isso destaque, ser dom de si mesmo em vista do Reino dos Céus. “Se um homem ou uma mulher é capaz de fazer dom de si pelo Reino dos Céus, isto prova por sua vez (e porventura até mais ainda) que há a liberdade do dom do corpo humano. Quer dizer que este corpo possui pleno significado ‘esponsal’”⁶⁴ (João Paulo II, 2014, p. 80). Isso demonstra que, para João Paulo II, a esponsalidade, ou melhor,

⁶⁴ Vale a pena dar atenção a esta estrutura lógica que parece ser amplamente utilizada por João Paulo II mesmo em seus tempos pré-papado (cf. *Amor e responsabilidade*, Wojtyła, 1982). A possibilidade da negação de algo, confirma a posse deste algo. A possibilidade da decisão de não viver uma sexualidade que envolva o ato conjugal, qualquer outro ato de intimidade sexual ou coito é a prova da liberdade humana com relação a sua sexualidade. A liberdade não está em poder realizar, mas em poder não realizar. Exatamente porque o ser humano pode abdicar do amor esponsal em uma relação entre pares para viver uma relação esponsal com Cristo e a Igreja, é a prova de que o corpo possui um significado esponsal: não é a sexualidade conjugal que caracteriza o significado esponsal do corpo, mas o fato do ser humano, ao reconhecer essa realidade ontológica de seu corpo, orientá-la livremente para ser dom a quem bem escolher.

o amor esponsal, é para ser vivido mesmo no celibato, ou melhor, na renúncia ao matrimônio. *Pois o amor esponsal é o caminho beatífico para o qual todo ser humano foi criado.*

m)O ser humano depende da graça e de sensibilidade ao Espírito Santo para vivenciar o sentido do dom. O ser humano é o local de ação do Espírito Santo.

O ser humano criado por Deus com essa dimensão do dom expressada pelo corpo foi percebido por Deus como “muito bom”. Só o Amor cria o que é bom, e sobretudo no homem esse bem pode ser observado (João Paulo II, 2014). Essa radicação no amor é exprimida exatamente pelo significado esponsal do corpo em sua nudez original, pelo princípio beatificante do ser humano criado varão e mulher e pela felicidade original (João Paulo II, 2014). Segundo o papa, essa felicidade está exatamente radicada no Amor. A felicidade original nos apresenta o princípio do ser humano que “suruiu do Amor e deu início ao amor” de forma irrevogável, já que nem o pecado original foi capaz de suplantar esse amor do qual Cristo é testemunha (João Paulo II, 2014, p. 81). Por causa desse amor que é pela corporeidade expresso, não se conhece vergonha na verdade original do corpo humano como masculinidade e feminilidade (João Paulo II, 2014).

O papa compreende que há contra a vergonha uma imunidade original e beatificante pelo efeito do amor. E tal imunidade nos aponta para o mistério da inocência original, que era o modo de existir do ser humano antes da ruptura da aliança com seu Criador (João Paulo II, 2014). Esse modo de existir “pertence à plenitude do mistério da criação. Se como dissemos, a criação é dom feito ao homem, então a plenitude dele, a dimensão mais profunda, é *determinada pela graça*, isto é, pela participação na vida interior do próprio Deus, na sua santidade” (João Paulo II, 2014, p. 82). A “inocência pertence à dimensão da graça contida no mistério da criação” (João Paulo II, 2014, p. 82), afirma o papa. Graça essa que ele traduz como aquele dom misterioso oferecido ao coração, ao íntimo, do ser humano; e é essa graça, esse dom, que permite ao varão e à mulher existirem “na recíproca relação do dom desinteressado de si mesmos” (João Paulo II, 2014, p. 83). A descoberta do significado esponsal do corpo, que tratamos nas páginas anteriores, se realiza através

dessa graça que confere a inocência original, ao mesmo tempo que é tal descoberta que revela a mesma graça (João Paulo II, 2014).

Como toda a percepção wojtyliana essa reflexão não carece de realidade fatural. O autor procura compreender se é possível verificar como o *homem histórico* percebe tal graça e tal inocência. Para o autor, a consciência da inocência original está no contraste: o ser humano procura compreender seu estado de inocência original e de abertura à graça ao encontrar em si o pecado e a culpa que carrega mesmo não querendo (ele exemplifica pelo texto de Rm 7,14-15.17-24). Sua percepção é de que o ser humano procura compreender a inocência original como a possibilidade de um estado de consciência em que a vergonha na relação varão-mulher seja radicalmente excluída (João Paulo II, 2014). É essa a percepção inicial sobre a inocência original. Uma referência ao estado de consciência, ou seja, ao coração do ser humano.

De fato, o papa, diferentemente da metafísica clássica que se preocupa com a compreensão objetiva da inocência original e da queda, procura encontrar na dimensão subjetiva as diferenças entre estes dois momentos. O pontífice percebe uma diferença interior, espiritual, no ser humano antes da queda e seu estado após a queda. Para ele, há “outro grau de sensibilidade interior perante os dons do Espírito Santo” (João Paulo II, 2014, p. 89–90). Essa referência ao coração vem mesmo antes de se perceber que a inocência original externaliza o dom do Criador, aquela mesma graça que permitiu que o ser humano vivenciasse o sentido da doação, tanto a do mundo como da doação recíproca de um ao outro. **É necessária a graça e a sensibilidade ao Espírito Santo para vivenciar a realidade do dom.**

O ser humano é ontologicamente o “lugar” de ação do Espírito Santo. Não que João Paulo II tenha dito claramente isso em seus textos. Contudo, sua análise antropológica sobre a pureza feita a partir das cartas de São Paulo demonstra como para viver no estado de inocência original e garantir a possibilidade da liberdade para o dom, que é o que faz reconhecermos e vivermos de acordo como significado esponsal do corpo, é necessário “viver pelo Espírito”. De fato, viver o corpo com honra e santidade é viver de acordo com o Espírito de Cristo⁶⁵. Ou seja, o Espírito Santo é quem orienta e dá forças à vontade humana para viver de acordo com a perspectiva do amor esponsal. Ele é o responsável para que o amor esponsal deixe de ser *apenas* um plano divino para o amor humano e se torne realidade. O próprio Deus (o Pai) tem

⁶⁵ Trata-se aqui da análise de 1Ts 4,3-5.

um plano para o amor humano. O próprio Deus (o Filho) executa esse plano como modelo e premissas. O próprio Deus (Espírito Santo) nos qualifica para que façamos o mesmo e concretizemos este exato plano nós mesmos.

De fato, como diz São Paulo, o corpo do ser humano (o ser humano) é templo do Espírito Santo. Cristo insere no corpo humano uma nova dignidade (João Paulo II, 2014). Essa possibilidade que vem com a redenção do corpo pela salvação ofertada por Cristo, antes, por sua encarnação, não é acidental. A possibilidade de sermos templos do Espírito Santo é ontológica, pois Cristo não modificou a natureza humana na encarnação, mas a assumiu. Assumiu aquilo que já era humano. E com isso a humanidade toda, por conta da humanidade dEle, passa a participar de uma outra relação, da relação trinitária.

Essa vida a que somos chamados desde o início (Ef 1,4) e que perdemos acidentalmente (Gn 3) nos foi resgatada por meio do Sangue de Cristo (Ef 1,7; 1Cor 6,20). Esse resgate que nos leva a nascer novamente no Espírito (Jo 3,5 ss; Ef 1,13; 1Cor 6,19), que nos leva à união com Cristo e em Cristo (Jo 17; Ef 1,10; 1Cor 6,17). Quer dizer que para a “vida segundo o Espírito”, para a pureza, é fundamental a antropologia do renascimento no Espírito Santo; e essa antropologia surge “das raízes lançadas na realidade da redenção do corpo operada por Cristo: redenção, cuja expressão última é a ressurreição” (João Paulo II, 2014, p. 257). Portanto, tal redenção do corpo tem, além da protológica, uma perspectiva escatológica. Talvez mais esta que aquela, sem nunca perder, contudo, seu profundo conteúdo moral. O processo de redenção sugere e funda um novo *ethos*, o *ethos* do Evangelho.

n) A vontade humana é originalmente pura e sua inocência frutifica em uma consciência tranquila e na possibilidade do próprio dom sponsal.

Essa análise da pureza é de vital importância, porque é nesse sentido – o sexual, o corporal, e em última instância no sentido do dom – que João Paulo II percebe surgir, da antropologia bíblica, o reconhecimento da *consciência moral*. Esse estado de inocência original, da forma como foi refletida por João Paulo II, permite-nos adicionar duas novas características do aspecto moral do ser humano. Essas descobertas só são possíveis por esse contraste entre o estado de inocência original e a vergonha após a queda que o papa indica como o elemento que permite o ser

humano histórico, de certa forma, retroceder sua reflexão procurando compreender o estado de inocência original.

A primeira característica baseia-se no fato dessa inocência original parecer “referir-se ao estado interior do ‘coração’ humano, da vontade humana. Pelo menos indiretamente, nela está incluída a revelação e a descoberta da humana consciência moral” (João Paulo II, 2014, p. 83). Aparecem no ser humano dois estados de consciência moral cujo primeiro, da inocência (retidão original, com outras palavras), só é percebido após o segundo, que o texto chama de vergonha. A segunda característica é que essa vergonha exige relacionalidade: primeiro no encontro entre dois seres humanos – em especial no encontro varão-mulher – e em seguida no encontro com o próprio Deus.

Acima de tudo, o papa está preocupado em extrair, do conteúdo sobre a inocência original, sua contribuição para a compreensão do amor esponsal. O papa entende a inocência original como conteúdo (como parte, como elemento constituinte) da experiência recíproca do corpo, como experiência de seu significado esponsal – a experiência em que o corpo comunica nossa potencialidade de sermos dom integral (João Paulo II, 2014). O pontífice encontra uma relação íntima entre aquele estado de bem-aventurança original (felicidade) e o estado de inocência original:

Como a felicidade e a inocência estão inscritas no quadro da comunhão das pessoas, como se fosse o caso de dois fios convergentes, vindos da existência do homem no mistério mesmo da criação, a consciência beatificante do significado do corpo – isto é, do significado esponsal da masculinidade e da feminilidade humanas – *é condicionada pela inocência original*. Parece não haver nenhum impedimento para entender aqui a inocência original como especial “pureza de coração”, que mantém interior fidelidade ao dom, segundo o significado esponsal do corpo. Por conseguinte, a inocência original, assim entendida, manifesta-se como testemunho tranquilo da consciência que (neste caso) precede qualquer experiência do bem e o mal; todavia, esse testemunho sereno da consciência é alguma coisa muito mais beatificante, pode-se dizer, na verdade, que a consciência do significado do corpo na sua masculinidade e feminilidade se torna “humanamente” beatificante, só mediante esse testemunho (João Paulo II, 2014, p. 84, grifo do autor).

Tanto a felicidade como a inocência fazem parte de como o ser humano originalmente se relaciona. Contudo, para que o significado esponsal do corpo seja percebido como portador da felicidade, a inocência original é necessária a ponto de que sem ela não é possível chegar a essa percepção, não é possível chegar à

consciência do significado esponsal do corpo. Ao mesmo tempo, encontrada a inocência original, ela mantém a fidelidade da nossa consciência ao dom. **A inocência original mantém em nossa consciência esse significado esponsal, trazendo uma espécie de paz a partir daquilo que exprime (um testemunho tranquilo) na consciência.** Somente a partir desse testemunho tranquilo, esta certa paz, é que o significado esponsal do corpo pode ser na realidade do ser humano percebido como felicidade na complementariedade do que é masculino e feminino.

Essa descoberta da beatitude do livre dom de si mesmo expresso no corpo enquanto masculino e feminino a partir de uma consciência inocente deve ter em suas raízes, unida à inocência, a liberdade interior do dom (João Paulo II, 2014). No campo da experiência original João Paulo II percebe que a vontade humana é originalmente inocente e isso facilita a reciprocidade do dom do corpo conforme sua masculinidade e feminilidade (João Paulo II, 2014). A inocência original “inspirava a interior troca do dom da pessoa, que, na relação recíproca, realiza em concreto o significado esponsal da masculinidade e da feminilidade” (João Paulo II, 2014, p. 85). Não parece exagerado supor que a inocência original é capaz de direcionar o impulso sexual para aquilo que ele de fato foi criado para⁶⁶.

O fato de o papa afirmar que a **vontade humana é originalmente inocente** define para nós um traço ontológico assaz importante. Essa inocência interior está ligada à uma recíproca aceitação “adequada”, podemos dizer, do dom do outro. Pois, segundo o papa, tal aceitação corresponderia à essência desse dom, ao que ele é de fato. A comunhão de pessoas é criada a partir dessa doação recíproca. Podemos afirmar, portanto, **que a inocência original é um elemento ontológico que permite que o ser humano se torne comunhão de pessoas e viva seu amor esponsal.**

Temos até aqui, a (i) Solidão Original que produz autoconsciência num esforço de autodefinição, e faz com que o ser humano se perceba autodeterminado, apresentando para ele sua liberdade de relação; a (ii) *unidade original* que o faz perceber criado para a comunhão de pessoas, que cria uma complementariedade especial no masculino e feminino; a (iii) *nudez original* o faz perceber no corpo um sinal que o orienta para a comunhão de pessoas e a sua própria expressão interior; tudo isso faz o ser humano perceber que ele carrega uma profunda (iv) *dimensão do*

⁶⁶ Essa percepção traz um profundo paralelo com a análise do pudor e do potencial de autodeterminação que Karol Wojtyła desenvolve em *Amor e responsabilidade* (Wojtyła, 1982).

dom, que faz com que ele se complete e que encontre uma beatitude (uma felicidade e um caminho de santidade) ao se fazer dom livre e integral para o outro, e que o corpo expressa essa mesma dimensão e necessidade; e a (v) *inocência original*, que permite a compreensão adequada desse dom, levando a sua recíproca aceitação integral, livre, justa e honesta: permite receber o dom integral do outro como de fato ele se apresenta.

o) A recíproca doação integral de si mesmo que gera a comunhão de pessoas é a vontade de Deus para o ser humano e somente nela pode acontecer.

Diz o pontífice:

Trata-se, por isso, de “acolher” o outro ser humano e de “aceitá-lo”, exatamente porque nesta relação mútua, [...] o homem e a mulher se tornam dom um para o outro, mediante toda a verdade e a evidência do seu próprio corpo, na sua masculinidade e feminilidade. Trata-se, portanto, de tal “aceitação” ou “acolhimento” que exprima e sustente na recíproca nudez o significado do dom e por isso aprofunde a dignidade recíproca dele. Tal dignidade corresponde profundamente a ter o Criador querido (e continuamente querer) o ser humano, masculino e feminino, “para si mesmo”. A inocência “do coração”, e, por conseguinte, a inocência da experiência significa participação moral no eterno e permanente ato da vontade de Deus (João Paulo II, 2014, p. 85–86).

Temos neste parágrafo conclusivo uma riqueza profunda de detalhes que expõe o pensamento antropológico de João Paulo II, relembra alguns aspectos ontológicos já citados e ilumina algumas consequências práticas a estes aspectos. Primeiramente a ideia de que **Deus quer algo**. Segundo, **tal querer criativo e relacional de Deus, dá ao ser humano uma dignidade própria de dom** – de dom de si mesmo também relacional e criativo. Terceiro, para que essa dignidade recíproca seja aprofundada e para que o significado desse dom seja sustentado e expresso na recíproca nudez é necessário um “acolhimento” mútuo desse dom ofertado. Quarto, esse dom e esse acolhimento precisam conter toda a verdade e evidência do próprio corpo (ou seja, da pessoa) na sua masculinidade e feminilidade, e para isso acontecer é necessário carregar interiormente uma inocência no coração. Por último, tal

inocência se dá exatamente na participação moral no ato da vontade de Deus – criativo e relacional, por sua Aliança.

Ou seja, é preciso, no horizonte da consciência e da prática, uma decisão, uma pré-disposição, uma prontidão da consciência e uma atuação de acordo com aquilo que Deus pensou para o ser humano. O centro de todo o processo de santidade, em especial a matrimonial, encontra aqui sua linha mestra em conformidade com toda a tradição milenar da Igreja e antes, do judaísmo. **É na realização da vontade de Deus, que somos livres para amar da maneira verdadeira:** sendo dom integral para o outro e recebendo o outro como dom integral.

p) Ser dom integral de si mesmo ao outro é necessariamente uma atitude kenótica que nos revela a nós mesmos e se expande ilimitadamente.

Esse dom integral de si mesmo, essa entrega presente no amor esponsal, de certa forma contraria a própria natureza da pessoa (Wojtyła, 1982). A pessoa é ontologicamente inalienável, como vimos. De fato, o autor concorda que esta entrega não pode ser realizada na ordem da natureza, nem em sentido físico, pois inevitavelmente a pessoa se estaria dando para uso. Contudo, essa entrega pode ocorrer na ordem do amor e no sentido moral. Essa entrega que na ordem da natureza, mesmo quando tenha como consequência a própria procriação (geração de uma nova vida, de uma nova existência), acaba resultando na alienação da pessoa pela outra em qualquer outro tipo de relação que não seja esponsal. Isso porque, pela ordem do amor, uma pessoa – admitindo que quem a recebe dividirá consigo os objetivos e fins de cada ação voltados para o bem de todos os envolvidos – aceita este vínculo moral e por conta dessa consonância moral, desse desejo de ser um único bem com a pessoa e da explosão de amor pode verdadeiramente doar-se a si mesma. O amor esponsal é o que brota como resultado dessa doação e dessa recepção consonantes.

Existe uma ligação íntima na doação de si e na recepção do dom do outro percebida na inocência original. Essa troca do dom entre o homem e a mulher “na qual participa toda humanidade deles – alma e corpo, feminilidade e masculinidade – se realiza conservando a característica interior (isto é precisamente a inocência) da doação de si e da aceitação do outro como dom” (João Paulo II, 2014, p. 86). Para o

papa, esse dar e esse aceitar o dom compenetraram-se. O dar torna-se aceitar ao mesmo tempo em que o aceitar transforma-se em dar (João Paulo II, 2014). Parece-nos, procurando compreender o pensamento do pontífice, um entrelaço curioso e paradoxal: a inocência permite que recebamos um dom, ao mesmo tempo, permite percebermo-nos como dom dentro de sua verdade integral e absoluta. Concomitantemente, em um horizonte menos teórico e mais fenomenológico, ser aceito como dom parece ser uma condição fundamental para descobrir-se enquanto tal. Como vimos anteriormente, também a autodefinição depende da comunhão de pessoas, que só é possível na busca dessa mesma autodefinição.

De fato, é esse o caminho que João Paulo II toma. Recuperando o texto de Gn 2,25 o papa lembra que o Criador “dá” a mulher ao homem que a “acolhe” conforme a inocência original, como dom. A aceitação faz com que a mulher que “se deu” ao mesmo tempo “se descubra” graças ao acolhimento. Fazendo alusão à GS 24 o papa afirma: “Ela se encontra, portanto, a si mesma no próprio dar-se, ‘por meio de um dom sincero de si’” (João Paulo II, 2014, p. 86) quando ela é aceita conforme a quis o Criador, “para si mesma”, por meio de sua humanidade e feminilidade. Então o pontífice nos regala com outra pérola de valor inestimável:

quando nesta aceitação é assegurada toda a dignidade do dom, mediante a oferta do que ela é em toda a verdade da sua humanidade e em toda a realidade do seu corpo e sexo, da sua feminilidade, ela chega à íntima profundidade da sua pessoa e à plena posse de si (João Paulo II, 2014, p. 87)⁶⁷.

Devemos destacar, sem prescindir da sentença inteira, o seguinte extrato: “quando nesta aceitação é assegurada toda a dignidade do dom, ela chega à plena posse de si”. Isso nos traz um conteúdo fundamental para compreendermos toda a essência do amor sponsal, o porquê podemos dizer que este é ontológico ao ser humano, considerando sua protologia e escatologia, e o porquê o amor sponsal é o *ethos* do Evangelho. Essa frase de São João Paulo II ressoa em nossas cabeças ao mesmo tempo que as palavras dos sinóticos: “Quem se empenha em salvar a vida a perderá, quem perder a vida por mim, a encontrará” (Mt 16,25). Ou ainda ressoa o

⁶⁷ Convém lembrar, pela época em que vivemos, que no parágrafo seguinte João Paulo II deixa claro que o homem que recebe também se doa e vice-versa. Não há, em hipótese alguma, sugestão de submissão da mulher para com o homem.

discurso de Jesus na Última Ceia em João: “Entendeu o que vos fiz? Eu vos dei o exemplo, para que façais o que eu fiz. Se o sabeis e o cumpris sereis felizes” (Jo 13,12b.15.17). O autor não exime o complexo paradoxo que daí surge. O paradoxo é exprimido claramente nos evangelhos. Na doação de si, há uma consequência contrária à perda da própria humanidade e pessoalidade. A vida, em vez de perdida é encontrada. Ou seja, “na entrega de si mesmo devemos descobrir uma prova particular da posse de si mesmo” (Wojtyła, 1982, p. 87). No amor esponsal, os esposos abdicam conscientemente de sua humanidade, de sua natureza, de sua inalienabilidade. E exatamente por abdicar é que se toma posse perfeita daquilo que abdica. Ninguém pode dar o que não possui. É preciso entender-se como pessoa para abdicar de sua pessoalidade. Ao abdicarmos, afirmamos; ao perdermos a vida, a encontramos. É necessária uma *kenosis* pessoal. **O amor esponsal é uma *kenosis*.** É impossível não perceber aqui essa necessidade kenótica para tomar posse de si mesmo. Por conta disso, **o amor esponsal nos revela a nós mesmos.**

O papa ainda acrescenta que aquele *si mesmo* que a pessoa encontra no ato de doar-se pode ser fonte de um novo dom que considera essa nova descoberta, que aumenta por conta da disposição interior à troca, e na medida em que encontra acolhimento, mais se descobre, mais se doa, e mais intensa se tona a consciência de ser dom (João Paulo II, 2014). Aparentemente, o dom de si mesmo, vai expandindo na medida em que encontra reciprocidade. É um amor que vai se inflando e se transbordando e se irradiando, e porquanto cresce o dom, cresce a posse de si mesmo e sua consciência de ser dom, e seu potencial de expansão. Ou seja, o **amor esponsal é ilimitado em seu transbordamento.**

q) A *kenosis* recíproca torna cada um dos amantes do amor esponsal possuidores de dois seres ilimitadamente transbordantes no Espírito.

Há na união esponsal um mútuo enriquecimento em que a mulher que recebe o homem como dom na plena verdade de sua pessoa (inclusive de sua masculinidade) é enriquecida por essa pessoa e sua masculinidade, ao mesmo tempo em que enriquece o homem com toda a verdade de sua pessoa, incluindo sua feminilidade (João Paulo II, 2014). Esse enriquecimento é ainda maior. Como dissemos, para o

autor, no ato de doar-se – quando este é acolhido em sua integridade – aquele que doa descobre-se a si mesmo cada vez mais; em especial em sua sexualidade, pois nessa doação manifesta-se no varão toda a sua masculinidade e na mulher toda a sua feminilidade. Essa “íntima profundidade da ‘posse de si’” nessa doação e acolhimento recíproco é também uma via desse enriquecimento quando a “interior essência espiritual” da masculinidade e da feminilidade se revelam “juntamente com toda a verdade de seu corpo e sexo” (João Paulo II, 2014, p. 87). Ou seja, em uma autêntica doação integral de si mesmo, em uma relação sponsal, **há uma via dupla de enriquecimento do ser**, tanto na recepção do outro como doação, como na experiência da descoberta de sua natureza relacional como ser constituído para se doar integralmente, expresso em sua masculinidade ou feminilidade. Não sentiam vergonha, quer dizer que “estavam unidos pela consciência do dom, tinham recíproca consciência do significado sponsal dos seus corpos, em que se exprimia a liberdade do dom e se manifestava toda a interior riqueza da pessoa como sujeito” (João Paulo II, 2014, p. 93).

r) A graça de ser e receber como dom perdida pela queda, pode ser reencontrada pelo ethos do Evangelho; a ontologia original e definitiva do ser humano não foi modificada pelo pecado.

É impreterível perceber que essa beleza mística do pensamento wojtyliano nada tem de desencarnada. Para o autor, toda essa profundidade é intensamente ligada à experiência humana. Não só sensorialmente como já demonstramos, mas também racionalmente e até culturalmente – é uma experiência da consciência. Em essência, a inocência original leva a uma atitude ética específica, enquanto o amor sponsal é a maneira como devemos viver. Compreender esse impacto da inocência original e sua relação com o amor sponsal é de fundamental importância teológica para o papa – e como veremos pastoral. Afirma ele que “a inocência original diz que essa significação [sponsal do corpo] é condicionada ‘eticamente’, além disso, que por seu lado, constitui o futuro do *ethos* humano” (João Paulo II, 2014, p. 90).

Existe um comportamento adequado de acolhimento da pessoa integral como dom de si para que o amor sponsal seja realizado, ao passo de que esse amor sponsal é aquilo exatamente para o qual fomos criados e nos indica como devemos,

de fato, viver. É uma ética positiva. Vivemos para amar, e esse amor não é exclusivamente subjetivo. Não é subjetivista. É integral e é um valor anterior e superior à consciência – não depende dela.

O homem e a mulher, depois do pecado de origem, perderão a graça da inocência original. A descoberta do significado esponsal do corpo deixará de ser para eles simples realidade da revelação e da graça. Todavia, esse significado ficará como dever imposto ao homem pelo *ethos* do dom, inscrito no fundo do coração humano, como eco longínquo da inocência original. Desse significado esponsal formar-se-á o amor humano na sua verdade interior e na sua autenticidade subjetiva. E o homem – mesmo através do véu da vergonha – nele se descobrirá continuamente a si mesmo como guarda do mistério do sujeito, isto é, da liberdade do dom, de tal maneira que a defenderá de qualquer redução a posições de puro objeto (João Paulo II, 2014, p. 94).

Mais uma vez é necessário nos determos com cautela frente a esse parágrafo para extrairmos dele o máximo de reflexões acerca da ontologia do ser humano segundo a antropologia esponsal de Karol Wojtyła. Há uma mudança na característica própria do ser. Ontologicamente o ser humano é responsável por suas escolhas, quer dizer, o ser humano sempre teve, desde o começo, que lidar com as consequências daquilo que faz com sua vontade. Dessa forma, a mudança não é própria do ser originalmente, mas é uma possibilidade já inscrita por sua ontologia mesma. O ser humano não deixa de ser exatamente o que era no momento da criação. Mas por acidente, por um acontecimento no meio do percurso, ele perde aquele estado de graça como consequência conhecida da própria Aliança, este sim um estado ontológico. É perdida a graça da inocência original, e com ela, perde-se aquela condição mesma para a descoberta do significado esponsal do corpo: deparar-se com o outro do sexo oposto, deixa de ser uma evidência de que o ser humano nasceu para o doar-se a si mesmo integralmente. Passa a conter outros significados, não-verdadeiros, não projetados por Deus, significados que envergonham o próprio ser humano (“sentiram vergonha pois estavam nus”). Mesmo que o significado esponsal deixe de ser realidade simples da revelação e da graça, ele não desaparece. Ele fica inscrito no coração do ser humano, quase como um “eco” do estado de beatitude. **O ser humano deseja encontrar esse estado de plenitude**, cuja conquista não é mais simples realidade da graça, mas dever imposto pelo *ethos* do dom, ou seja, um dever imposto pela necessidade de realizar a vontade de Deus em nossas vidas – ou melhor,

o plano divino para o amor humano – (através do segmento de Cristo) para que se alcance a beatitude novamente. Por isso o amor humano é formado em sua verdade interior – e na verdade também do sujeito pessoa que o realiza – apenas através do significado esponsal do corpo (a abertura para a doação integral de si e acolhimento do outro). E é exatamente por esse significado estar incrustado em seu coração que o ser humano luta sempre para não ser reduzido a um objeto, mesmo que isso ocorra, pelo processo da vergonha; o ser humano se descobrirá continuamente como o defensor daquele dom – daquela liberdade do dom – que ele mesmo não compreende.

s) O ato conjugal essencialmente é prazeroso e fecundo. A fecundidade é essencialmente a finalidade do ato. A entrega integral gera vida.

Karol Wojtyła deixa claro, em *Amor e responsabilidade* (Wojtyła, 1982), alinhado ao pensamento kantiano, que usar uma pessoa é retirar-lhe o que é próprio de sua humanidade, a saber sua liberdade de consciência e autodeterminação. No âmbito da sexualidade está aí implícito o fato de buscar um relacionamento sexual, que inclua ou não um processo afetivo, com o intuito fundamental de ter prazer – seja esse intuito mútuo ou não – transformando a pessoa em um objeto, uma ferramenta para uma finalidade específica. **Evidentemente o prazer é um aspecto essencial do ato sexual e dele faz parte.** Não há nenhuma intenção no pensamento do autor em desvalorizar o prazer sexual. É exatamente o oposto. Tal prazer faz parte de um horizonte integral que abarca muitos outros aspectos que remetem à integralidade do ser humano, e que para o autor, em sua perspectiva teológica, estão ligados à benção da fecundidade⁶⁸.

No texto javista, a realização da benção da fecundidade é posterior à queda. Entretanto, tal benção é explícita no versículo 24 do capítulo segundo de Gênesis, anterior à queda. Ou seja, é ontológico e fazia parte do plano divino para o amor humano. No texto sacerdotal, o primeiro capítulo, onde efetivamente a benção da fecundidade ocorre explicitamente, ela é proclamada pelo Criador exatamente na sequência do ato da criação, o que evidencia o óbvio: **a fecundidade é evidentemente ontológica ao ser humano** e se realiza pela união da mulher com o homem; mas também evidencia o não óbvio: tal fecundidade é uma benção desejada

⁶⁸ Para as reflexões éticas filosóficas sobre o tema, cf. *Amor e responsabilidade* (WOJTYŁA, 1982).

e oferecida por Deus. Seja levado pela evidência biológica, seja pela evidência bíblica, João Paulo II entende o ato conjugal ligado à benção da fecundidade que ele analisa a partir do texto de Gn 4,1, que desperta nele um peculiar interesse.

O pontífice observa que o termo hebraico *jadac*, no texto de Gn 4, 1, é muitas traduzido como “unir-se a” (Adão uniu-se a sua mulher), mas o autor observa algumas peculiaridades do termo hebraico que quer dizer mais especificamente “conhecer” (João Paulo II, 2014). Em uma extensa nota de rodapé (nº. 6 da catequese 20) o papa explora este termo que, para a linguagem bíblica, não está somente relacionado ao conhecimento intelectual, mas também à *experiência concreta*. Essa experiência concreta, cuja vivência é abarcada no termo *jadac*, pode ser de sofrimento, pecado, guerra, paz; dessa experiência deriva o conhecimento do bem e do mal de Gn 2. Em termos das experiências interpessoais, aponta o autor, o conhecimento pode estar ligado à solidariedade da família e especialmente às relações conjugais. Em referência a este caso, o termo por vezes é usado na Bíblia apontando à paternidade de personagens importantes e à coragem de seus filhos na estrutura genealógica que tanta importância tem. Contudo, o mesmo termo é usado nos livros sagrados para todas as outras relações sexuais, mesmo as ilícitas. Também é utilizado quando os autores bíblicos queriam indicar que não houve relação sexual (“não a conheceu”, como em 1Rs 1,4), estando relacionado às virgens. Está também relacionado ao conhecimento existencial, com relação a Deus, seja como sujeito ou como objeto, como quem diz “Deus me conhece” ou “conhecer a Deus”. Foi necessário reproduzir quase na íntegra a nota de rodapé sumarizada para compreendermos o caminho que o autor traça através desse termo:

pode-se ver nisso um sinal de pobreza na língua arcaica, a que faltavam várias expressões para definir fatos diferenciados. Apesar disso, não deixa de ter significado que a situação em que o marido e mulher se unem tão intimamente entre si que formam ‘uma só carne’ tenha sido definida como conhecimento. Deste modo, na verdade, é da pobreza mesma da linguagem que parece deduzir-se uma profundidade específica de significado, que deriva precisamente de todos os significados até agora analisados (João Paulo II, 2014, p. 98).

João Paulo II compreende que, ao utilizar o termo conhecimento, a relação conjugal “foi elevada e introduzida na dimensão específica das pessoas” (João Paulo II, 2014, p. 99). O ato conjugal, para o ser humano, não pode ser tratado

unilateralmente como uma “ação passiva da própria determinação por parte do corpo e do sexo, exatamente porque se trata de ‘conhecimento’” (João Paulo II, 2014, p. 102). O autor vê neste termo tanto uma expressão da intencionalidade humana, quanto toda a realidade da convivência e da união conjugal, pela qual o varão e a mulher tornam-se uma só carne. O conhecimento é tanto base para solidão original, quanto para esta unidade própria entre homem e mulher (João Paulo II, 2014). A profundidade do ato conjugal em que o homem e a mulher se conhecem reciprocamente implica em um processo de revelação de si ao outro; revelação pela qual tornam-se conhecidos. O doar-se a si mesmo inclui um revelar-se e um doar-se de modo cognoscitivo ao outro (João Paulo II, 2014). Novamente percebemos que a comunicação de si é integral. Dá-se a conhecer não só corporalmente, mas também cognoscitivamente, são duas faces de uma única doação. Podemos dizer que isso gera uma espécie de responsabilidade frente ao outro. A doação não pode ser só do seu corpo, como se o pudesse separar. Comunica-se algo de seu interior, mesmo não querendo. Essa profundidade de intimidade gera uma necessidade de se responsabilizar por aquele que se abriu em confiança, em sua fragilidade.

Esse conhecer é integral. É corporal, é emocional, é espiritual, é raso e profundo, querendo ou não. O ato conjugal comunica ao outro mesmo o que não queremos e cria um vínculo único. Mesmo quando não é consentido, ou é para o exercício do prazer – mesmo quando é uma relação comercial. Sempre se comunica algo a mais do que se espera, e o vínculo é sempre superior ao mero ato.

Existe, contudo, um vínculo eterno e inseparável – o mais profundo e belo. Ao conhecer a mulher, o homem descobre a mais profunda feminilidade ao deparar-se com a maternidade da mulher conhecida, ao passo que nisso mesmo o revela a própria paternidade. Que dizer **o conhecimento gera a vida**. Na palavra, mais precisa, de João Paulo II, “o ‘conhecimento’ condiciona a geração” (João Paulo II, 2014, p. 103). Assim, o homem e a mulher inserem a perspectiva da geração no *conhecimento*. Esse elemento da geração de vida que expõe a maternidade e consequentemente a paternidade faz com que esse conhecimento recíproco ultrapasse o limite do sujeito-objeto⁶⁹ (João Paulo II, 2014).

⁶⁹ Aqui nos deparamos com algo importante: com o método contraceptivo e com a fertilização in vitro, retiramos do conhecimento – da comunicação – o horizonte da geração. O conhecimento deixa de condicionar a geração. Perde-se então a geração como perspectiva do conhecimento. Perde-se exatamente o elemento que impede que o homem e a mulher superem os limites da relação sujeito-objeto, que superem os limites da relação de uso.

O ato conjugal aponta para uma consumação da união entre o homem e a mulher. E é o corpo seu protagonista. Um protagonista que revela a integridade do ser que é.

Neste “conhecimento” está também a consumação do matrimônio, o *consummation* específico; assim se obtém a consecução da “objetividade” do corpo, escondida nas potencialidades somáticas do varão e da mulher, e ao mesmo tempo a consecução da objetividade do homem que é este corpo. Mediante o corpo, a pessoa humana é “marido” e “esposa”⁷⁰; ao mesmo tempo, neste ato particular de “conhecimento”, por meio da feminilidade e masculinidade pessoais, parece obter-se também a descoberta da “pura” subjetividade do dom: isto é, a mútua realização de si no dom (João Paulo II, 2014, p. 103).

O papa indica que um tal conhecimento pode desvendar em algum grau de plenitude, tanto objetivamente quanto subjetivamente, a finalidade mesma do corpo e, portanto, da pessoa⁷¹. A geração anda *pari passu* com o conhecimento. O “terceiro” originado da união entre um homem e uma mulher faz com que estes se conheçam reciprocamente naquele (João Paulo II, 2014).

Um filho é resultado da união do “uma só carne”, mas é também a própria “uma só carne” dotada de todas as características ontológicas dos pais: é uma nova imagem e semelhança gerada (Gn 5,1-3). Também é a união corporal daquilo que os pais são em termos de genética, hábitos e cultura. Os pais tornam-se uma só carne em um novo sujeito – o novo ser humano vivente –, resultado da benção da fecundidade. Um filho carrega, além das características somáticas, a história dos pais, sua cultura, a história de cada um de seus antepassados, seus vícios e suas virtudes. Carrega a integralidade do pai e da mãe, e carrega a entrega que ambos fizeram, um para o outro, como dom de si. Este novo ser humano que surge de tal união tem sua revelação descoberta neste *conhecimento*; e neste novo ser humano seus genitores

⁷⁰ Talvez uma melhor tradução fosse “marido e mulher”, contudo isso confundiria com a frase anterior em que se fala “varão e mulher”. Por isso mantivemos a tradução original. Contudo, precisamos deixar claro que “esposa” parecia com “esposo” em nossa visão sobre a sponsalidade. A tradução americana traz “*husband and wife*”, que não contrasta com “*man and woman*”; enquanto o italiano (texto usado para as catequeses) traz “*marito e moglie*”, que não contrasta com “*uomo e donna*”.

⁷¹ Isso não significa que para tal descoberta acontecer ela tem que ser experimentada efetivamente. Contudo, é necessário compreendê-la e aceitá-la para que tal descoberta seja atingida. A privação livre e consciente de tal realidade (do conhecimento, do ato conjugal) só pode ocorrer por vias de uma compreensão e de uma aceitação. Se não se compreende, não se está privando conscientemente. Se não se aceita, não se está privando livremente. É uma descoberta que pode ser feita no limite da consciência sem a realização do ato, mas necessita seu conhecimento e aceitação de seu potencial para realizá-lo.

se reconhecem a si mesmos e “reconhecem a humanidade de ambos, a imagem viva de ambos” (João Paulo II, 2014, p. 103). João Paulo II relaciona este conhecimento como um tomar posse da humanidade, da própria humanidade. É uma posse diferente daquela exercida sobre os animais. É uma posse que surge por um ser possuído: “neste ‘conhecimento’ em que dão início um ser semelhante a eles, [...] são quase que juntamente [o varão e a mulher] ‘raptados’, juntamente possuídos⁷² ambos pela humanidade que eles querem exprimir [...] tirando-a deles mesmos” (João Paulo II, 2014, p. 108).

Nesse contexto João Paulo II parece indicar que há uma espécie de deixar-se levar pelo amor interpessoal que é expresso no ato conjugal quase de maneira instintiva ou impulsiva, ou melhor, muito melhor, quase como que levado a um outro nível de consciência. No ato conjugal o varão e a mulher são transportados pela própria humanidade que se expressa pela “maturidade masculina e feminina de seus corpos” (João Paulo II, 2014, p. 108) para um outro nível de consciência, quase que para fora de si, como raptados pela humanidade. É um belíssimo excerto que enaltece a beleza do encontro conjugal, mas não se limita a um estado de consciência que busca exclusivamente o prazer. Vai muito além disso. É um “ato plenamente humano, dirigido conscientemente para a procriação, e é também a expressão do amor interpessoal” (João Paulo II, 2014, p. 108). Não poderia ser diferente disso. O ato conjugal experimentado com o intuito autêntico de gerar uma vida humana é uma extração sublime de tudo o que a pessoa tem para ser depositado naquele momento, e o encontro dos corpos torna-se a fagulha da vida – de uma vida humana. A experiência contida nesse momento é única e tanto mais sublime do que o ato realizado com a consciência de que uma vida não poderá ser gerada – perde-se aqui um tanto do encanto, do valor e da intensidade desse momento único. E essa experiência, da possibilidade da vida – sem saber ao certo se será ou não concretizada –, adiciona uma cor e um espírito únicos ao ato conjugal. O encontro do casal se torna muito mais emocionante e vivaz, e a expectativa do resultado do

⁷² Tradução muito difícil. A tradução que utilizamos em português (Ecclesiae) traz: “são quase juntamente ‘raptados’, juntamente colocados ambos de posse da humanidade”. A tradução crítica americana traz: “*the man and the woman are ‘carried off’ together, as it were, both taken into possession by the very humanity*”. São compreensões diferentes uma da outra. O problema que no português o termo “estar de posse de” é ambíguo, diferente de “estar em posse de”. O italiano traz: “*vengono quasi insieme ‘rapiti’, insieme presi ambedue in possesso dall’umanità*”. Para fazer sentido no contexto e ser mais fiel ao italiano que diz “*presi in possesso dall’*” e não “*presi possesso dell’*”, vamos em direção da tradução americana para esclarecer o trecho.

encontro ultrapassa a contagem dos dias. Aquela experiência ressoa por semanas e, se for frutificada, ressoará para o resto da história do casal e, quiçá, da humanidade. Tal é a experiência de ser “raptado” pela própria humanidade, no desejo de exprimir uma nova humanidade extraíndo-a de nós mesmos.

t) Potencial cocriador com Deus. A paternidade e a maternidade.

O papa cita o texto de Gn 5, 3 que diz que “Adão gerou um filho à sua imagem e semelhança” e lembra o evidente paralelo com o texto de Gn 1, 26, em que Deus cria o homem em sua imagem e semelhança. No hebraico as raízes são as mesmas. A intensão do autor bíblico é exatamente este paralelo. João Paulo II coloca essa nota de rodapé ao falar da paternidade. Sobre a maternidade o autor é ainda mais sublime lembrando que a maternidade de Maria é enaltecida pelas Sagradas Escrituras e pela liturgia e elogiando “a maternidade, a feminilidade e o corpo feminino na sua expressão típica do amor criador” (João Paulo II, 2014, p. 104). Se o autor do texto bíblico afirma que Adão gerou um homem a sua imagem e semelhança, ainda é mais concreta a mesma narrativa sobre a maternidade: ele coloca as palavras de maravilhamento e consciência não em sua narrativa na terceira pessoa, mas na própria boca de Eva que exclama: “Gerei um homem com o auxílio do Senhor” (Gn 4,1). Fica ainda mais clara a consciência da cocriação no horizonte do ato conjugal. Reflete João Paulo II sobre essa exclamação de Eva, dizendo que suas palavras “exprimem toda a profundidade teológica da função de gerar-procriar. O corpo da mulher torna-se lugar da concepção do novo homem. [...] A primeira mulher que deu à luz tem consciência plena do mistério da criação que se renova na geração humana” (João Paulo II, 2014, p. 104).

Para nós, dois pontos nos interessam. Primeiro, o autor nos leva ao encontro da realidade cocriadora do ser humano – realidade essa não nova na teologia cristã, mas por vezes esquecida. A cocriação não está relacionada somente à criatividade do ser humano em administrar e transformar a natureza. Mas em reproduzir a própria imagem e semelhança desse mesmo Deus. Isso é radicalmente forte. **Cocriamos, por capacidade ontológica, a imagem e semelhança de Deus.** Cocriamos aquilo que “é muito bom”. Isso nos leva ao segundo ponto. **A paternidade e maternidade nos são ontológicas** e exigem de nós eticamente o esforço de *reproduzir na*

paternidade/maternidade humana a paternidade/maternidade divina. Isso torna ainda mais necessária a complementariedade do varão e da mulher para atingir esse plano de Deus para o amor humano. Essa reflexão mostra a consistência do pensamento de nosso autor ao longo de uma obra densa e complexa.

Outro fator de continuidade do pensamento do autor é que o pecado original não elimina as características ontológicas do ser humano: mesmo após a queda, o ser humano ainda é imagem e semelhança de Deus e ainda pode cogerar tal imagem e semelhança. Para o autor, essa imagem de Deus constitui uma base de continuidade e unidade.

Também para o autor, independentemente da queda, o dito por Deus no ato da criação da humanidade, homem e mulher, não é superado pela realidade da queda original: sua obra continua sendo muito boa. O ciclo conhecimento-geração garante que a vida à imagem e semelhança de Deus continue superando qualquer consequência da quebra da Aliança Primeira. A afirmação de si mesmos que o homem e a mulher realizam no novo ser humano, por meio de um conhecimento que supera a solidão original, nos leva a compreensão de que “o ‘conhecimento’ bíblico [...] parece inserir-se naquela ‘visão’ de Deus mesmo, com que termina a primeira narrativa da criação do homem acerca do ‘varão’ e da ‘mulher’ feitos ‘à imagem de Deus’: ‘Deus, vendo toda a sua obra, considerou-a muito boa’” (João Paulo II, 2014, p. 110). Tal constatação é assumida, de novo e de novo, por cada pai e mãe que ao se deparar com o novo ser gerado de suas próprias humanidades podem, com o Criador, exclamar: é uma obra muito boa! Essa é uma realidade profundamente ontológica ao ser humano – é uma obra muito boa.

u) A vivência do amor esponsal independe da conjugalidade ou da vida matrimonial.

No pensamento de João Paulo II, a corporeidade é tão ontológica ao ser humano, e é tão ontológica a peculiaridade do masculino e do feminino, que para o papa essa particularidade (masculino e feminino) se manterá na realidade escatológica; contudo, “o sentido de ser, no corpo, varão ou mulher, será no ‘outro mundo’ constituído e entendido de modo diverso daquilo que foi ‘desde o princípio’” (João Paulo II, 2014, p. 300).

Tão nos é ontológica a relacionalidade divina a que somos chamados que para João Paulo II a realidade do ser humano no “outro mundo” – no horizonte escatológico – é de uma nova espiritualidade em que o corpo e o espírito humanos estão em harmonia perfeita e não em uma relação quase antagônica⁷³. Essa nova espiritualidade é graça de Deus que comunica sua divindade “não só à alma, mas a toda a subjetividade psicossomática do homem” (João Paulo II, 2014). É dizer que a maneira com que nós nos relacionamos será divinizada, porque nosso corpo e alma serão perfeitamente integralizados por essa nova espiritualidade. O fim é a plenitude de nossa maneira de nos relacionarmos, em perfeita consonância com o Espírito de Deus. É dessa relacionalidade que o amor conjugal é sacramento.

Há, portanto, um novo significado encontrado no corpo humano – feminino e masculino –, uma vez que na ressurreição ninguém tomará ou se dará em casamento (Lc 20,35). Não é mais necessário aquele significado do corpo que aponte, antecipe ou desvele o amor esponsal, pois o amor esponsal foi mesmo realizado pela nova espiritualização na divinização escatológica – o banquete nupcial do Cordeiro. Nessa reflexão o pontífice assume que o significado virginal é o novo significado a ser vivido. É um significado dependente daquele dito esponsal, é o descobrir do significado esponsal do corpo como significado virginal, como que uma nova forma do mesmo significado. O estado virginal do corpo “se manifestará plenamente como simples complemento escatológico do significado ‘esponsal’ do corpo, como o sinal específico e a expressão autêntica de toda a subjetividade pessoal” (João Paulo II, 2021, p. 285).

Como vimos, o amor esponsal é o Trinitário. O amor conjugal aponta, como sacramento, para o amor Trinitário. É sinal do amor que a Trindade tem entre si e sinal do amor que teremos para com todos os seres humanos e para com a Trindade. O Amor Trinitário em sua plenitude obviamente supera a analogia que o próprio Deus revelou ser a mais perfeita para sua relação trinitária. Os convidados para a Ceia Nupcial do Cordeiro, sendo casados ou não durante a vida terrena, viverão o verdadeiro amor esponsal que tudo supera. Nenhuma imagem será mais necessária, pois veremos e viveremos o amor esponsal face-a-face.

⁷³ O antagonismo a que se refere o autor diz respeito não à dualidade do estilo maniqueísta, mas à impossibilidade gerada pela queda de compreender o mundo e as pessoas a partir da inocência original. Essa falta de pureza faz com que os impulsos do corpo não sejam ordenados pelo espírito desde a origem, e faz com que esse exercício seja árduo e exigente, não espontâneo. Mas todos esses elementos constituem uma mesma pessoa, um mesmo ser inseparável e indivisível.

a comunhão (*communio*) escatológica do homem com Deus, constituída graças ao amor de uma perfeita união, será alimentada pela visão, “face a face”, da contemplação daquela comunhão mais perfeita, porque puramente divina, que é a comunhão trinitária das Pessoas divinas na unidade da mesma divindade. (João Paulo II, 2014, p. 307).

Essa mesma visão beatífica da comunhão trinitária é a autêntica experiência escatológica que terá uma resposta por parte do ser humano que vive a visão beatífica. A “beatificante experiência do dom de Si mesmo por parte de Deus” é “absolutamente superior a toda experiência própria da vida terrena” (João Paulo II, 2014, p. 307). O amor esponsal pleno, vivido na autenticidade escatológica, impossível de ser vivido no horizonte histórico, será exatamente a resposta integral de um ser humano integralizado pela graça da divinização, e será resposta à Trindade. Nas palavras de João Paulo II: “o recíproco dom de si mesmo a Deus [...] será a resposta ao dom de Si mesmo por parte de Deus ao homem” (João Paulo II, 2014). É dessa realidade que o matrimônio, a união conjugal, é sacramento.

Nesta “espiritualização” e “divinização”, em que o homem participará na ressurreição, descobrimos – numa dimensão escatológica – as mesmas características que qualificavam o significado “esponsal” do corpo; descobrimo-lo no encontro com o mistério de Deus Vivo, que se desvela mediante a visão d’Ele “face a face”. (João Paulo II, 2014, p. 305)

Na realidade do *outro mundo*, todos os seres criados só poderão dar uma resposta definitiva à visão beatífica da comunhão Trinitária apenas com uma comunhão de reciprocidade perfeita entre as pessoas criadas. Isso é dizer que na visão beatífica será alcançada não só a plenitude da subjetividade, mas também a plenitude da intersubjetividade (João Paulo II, 2014). Tal realidade “significa o verdadeiro e definitivo complemento da subjetividade humana e, nesta base, o definitivo complemento do significado ‘esponsal’ do corpo” (João Paulo II, 2014, p. 308–309). Sobre o significado do corpo, o matrimônio e a procriação são a realização concreta na história daquele significado, mas não são a origem determinante daquele significado. A origem do significado do ser corpo – de ser corpo enquanto varão e mulher – é o fato do ser humano ser criado como pessoa e ser chamado à vida em comunhão de pessoas (João Paulo II, 2014). De fato, no *outro mundo* o significado esponsal do corpo não será compreendido em termos de sacramento dessa

comunhão perfeita de pessoas. Não haverá mais necessidade desse sinal sacramental uma vez que a comunhão de pessoas já é conhecida perfeitamente. A vida escatológica é, como vimos, virginal. É uma virgindade esponsal.

Qual a fonte dessa virgindade esponsal? Afirma o papa:

As palavras de Cristo, referidas pelos Sinóticos, abrem diante de nós a perspectiva da perfeição escatológica do corpo, submetido plenamente à profundidade divinizante da visão de Deus “face a face” em que encontrarão a sua inexaurível fonte tanto a perene “virgindade” (unida ao significado esponsal do corpo) quanto a perene “intersubjetividade” de todos os homens, que se tornarão (como varões e mulheres) participantes da ressurreição. (João Paulo II, 2014, p. 321)

A fonte da virgindade perene e da perfeita reciprocidade relacional é a visão beatífica de Deus. Por isso há em João Paulo II a percepção de que o celibato “pelo Reino dos Céus” de que Jesus fala em Mt 19, 11-12 não está de forma alguma ligado antagonicamente, como antonímia, ao amor esponsal: “não é contraposta ao matrimônio, nem se baseia num juízo negativo a respeito de sua importância” (João Paulo II, 2021). É exatamente o oposto. Aquela esponsalidade que é o amor gerador da mais perfeita relacionalidade entre a Igreja e Cristo, entre a humanidade e a Trindade, entre a alma e o Espírito – aquele amor esponsal que é realizador da imagem e semelhança de Deus – que aponta e conduz para o “mundo que há de vir”, este mesmo amor leva algumas pessoas a antecipar livremente a consequência escatológica desse amor *para e em vista do Reino dos Céus*. **A vida do celibatário pelo Reino é exatamente esponsal pela expectativa da Núpcia Definitiva.**

Para João Paulo II é possível perceber “*uma particular sensibilidade do espírito humano*, que já nas condições da temporalidade parece antecipar o fato de que o homem se tornará participante na ressurreição futura” (João Paulo II, 2021, p. 305). Essa perspectiva de antecipação escatológica também participa do outro horizonte de pregação de Jesus sobre o Reino de Deus: sua instauração temporal, que tem caráter de inauguração e de preparação para a realização definitiva (exatamente a escatológica) (João Paulo II, 2021). O papa entende que o chamamento da continência *para o Reino dos Céus* indica uma participação singular desses celibatários na instauração desse Reino na Terra.

Como fica, no horizonte do amor esponsal na vida celibatária, a característica ontológica da geração da vida? Se o celibatário (ou a celibatária) se propõe a viver uma vida esponsal com Cristo, A Vida, e antecipa seu estado esponsal virginal como sinal do Reino onde a vida é abundante e eterna, é essa mesma vida que ele ou ela trazem ao mundo. À mesma luz de Maria, tipo da Igreja – que viveu sua virgindade tanto pelo reino quanto pela perfeita comunhão com São José –, à essa mesma luz é exposta toda a pessoa que oferece sua continência pelo Reino. Essa é a luz da fecundidade do Espírito Santo. Diz assim o santo padre sobre aquele que escolhe a continência pelo Reino dos Céus: “A divina maternidade de Maria é também, em certo sentido, uma superabundante revelação daquela fecundidade do Espírito Santo, a que o homem submete o seu espírito quando livremente escolhe a continência ‘no corpo’” (João Paulo II, 2021, p. 314). A continência pelo Reino dos Céus é aquela que serve à fecundidade espiritual e sobrenatural do homem, que provém do Espírito Santo. De certa forma, essas são duas condições que definem se *precisamente* a continência é ou não *pelo Reino dos Céus* (João Paulo II, 2021). Por certo então que a paternidade e a maternidade ontológicas decorrentes da geração da vida, na vida celibatária é espiritual⁷⁴.

Não se espere dessa escolha pela continência a supressão das inclinações sexuais. É na solidão deixada pela duplicidade corpórea humana que o celibatário descobre a forma ideal de comunhão:

Do contexto do Evangelho de Mateus 19,10-12, resulta de modo suficientemente claro que não se trata aqui de diminuir o valor do matrimônio em favor da continência e nem sequer de ofuscar um valor com o outro. Trata-se, pelo contrário, de “sair” plenamente consciente *daquilo que no homem, por vontade do mesmo Criador, leva ao matrimônio, e de caminhar para a continência*, que se revela ao homem concreto, varão ou mulher, como apelo e dom de particular eloquência e de singular significado “pelo Reino dos Céus”. As palavras de Cristo partem de todo o realismo da situação do homem e com o mesmo realismo conduzem-no para fora, para o chamamento em que, de maneira nova, embora permanecendo “duplo” pela sua natureza (isto é, inclinado como homem para a mulher, e como mulher, para o homem), ele é capaz de descobrir nesta sua solidão, que não deixa de ser uma dimensão

⁷⁴ Se o celibato exige maternidade e paternidade espirituais é necessário se preparar para elas o máximo possível como os pais se preparam para receber e educar um filho – com preocupação, estudo, esmero, correções dos próprios vícios, esforçando-se em ser exemplos melhores, sem férias ou folgas. Isso não quer dizer que o pai e a mãe “na carne” não tenham também o compromisso de serem pais e mães espirituais. Contudo, mais os celibatários do que os casados devem se esmerar na paternidade/maternidade espiritual, exatamente porque os que escolhem a vida matrimonial também carecem de pais espirituais.

peçoal da duplicidade de cada um, uma nova e até mesmo *mais plena forma de comunhão intersubjetiva com os outros*. (João Paulo II, 2021, p. 320–321)

Assim a pessoa que escolhe o celibato *pelo Reino* tem consciência de buscar a sua realização pessoal de um modo diverso e tornar-se um dom sincero e integral de si mesmo aos outros (João Paulo II, 2021). Perceba-se que não é uma vocação diversa da do amor esponsal. É uma outra forma de expressar o mesmo amor em vista do Reino.

Com efeito, João Paulo II compreende a complementariedade dos dois estados de vida para a comunidade cristã e entende a superioridade do celibato *apenas em vista da entrega pelo Reino dos Céus* e não simplesmente em decorrência do estado de vida escolhido. Para o papa, a superioridade está na esfera da entrega direta pelo Reino, em termos de que os celibatários participam de sua instauração de maneira singular, e na possibilidade de que pelos conselhos evangélicos se consiga uma ajuda para chegar a uma maior medida da caridade (João Paulo II, 2021). Na verdade, o pontífice vê muito mais complementariedade do que diferença entre os dois estados de vida. Enquanto a vida matrimonial ilumina a escolha celibatária em compreensão da dimensão do que se abdica, a vida celibatária *pelo Reino* apresenta uma riqueza própria para os casados. Ademais, a maior similaridade está no fato de ambos passarem pela mesma via esponsal:

O perfeito amor conjugal deve ser caracterizado por aquela fidelidade e por aquela doação ao único Esposo (e também pela fidelidade e doação do Esposo à única esposa), sobre as quais se fundam a profissão religiosa e o celibato sacerdotal. Em definitivo, a natureza de um ou de outro amor [celibatário ou matrimonial] é “esponsal”, ou seja, é expressa mediante o dom total de si. Um e outro amor tendem a exprimir aquele significado esponsal do corpo, que “desde o princípio” está inscrito na mesma estrutura pessoal do homem e da mulher. (João Paulo II, 2021, p. 326)

4 ALGUMAS CONSEQUÊNCIAS PRÁTICAS DO EXPOSTO

A visão de sponsalidade de João Paulo II perdurou e o acompanhou por todo o papado, apesar de ser anterior a ele, em especial seus primeiros cinco anos foram marcados por uma intensidade nas ações sobre a família e o matrimônio (Waldstein, 2006). É, portanto, conveniente recordar que de maneira alguma essa sessão tem alguma pretensão laboriosa de analisar com profundidade as consequências práticas do que expusemos até então – isso João Paulo II passou um longo papado fazendo. Não é este o objetivo deste capítulo. Ele é muito mais singelo. Gostaríamos de apenas dar uma ideia dos temas tangenciados pelas reflexões, sem a pretensão nem mesmo de explorar os temas, quanto mais de os extrapolar ou de os encerrar. Essa análise aprofundada e pormenorizada deve acontecer pela Teologia Moral, Teologia Pastoral e outras tantas disciplinas que sentirem poder colaborar com propostas práticas ao reler suas percepções de mundo a partir dos olhos de João Paulo II. Esse trabalho não é um produto dessas disciplinas e nem tem uma proposta profundamente multidisciplinar. É um trabalho de antropologia. Contudo, sendo a antropologia uma procura mais fundamental pela verdade do ser, compreendemos que é necessário dar alguma luz sobre como entender essas disciplinas à luz do pensamento sponsal de Wojtyła. De fato, o pensamento de Karol Wojtyła nos permite acompanhar uma antropologia adequada, construindo “uma visão integral do homem que nos ajude, no atual contexto em que vivemos, a superar a multiplicidade de concepções parciais existentes” (Chagas Junior, 2022, p. 59). É pelo menos necessário, como estudo antropológico, dar orientações acerca dos caminhos que podem ser tomados, abrindo espaço para estes estudos.

4.1 A VIDA MÍSTICA: UM CAMINHO PASTORAL

É bastante significativa a escolha de iniciar esta sessão do trabalho com o tema da espiritualidade e mística. Isso se deve a três motivos. Primeiro, não acreditamos que nenhuma ação social, determinação moral ou atividade pastoral possa ser perene ou autêntica (sem estar carregada de orgulho), a não ser através da força e da graça que nos são comunicadas pela intimidade com o Espírito Santo. Segundo, desde as primeiras influências de Karol Wojtyła o amor sponsal sempre esteve conectado com

a espiritualidade. Terceiro, a partir da espiritualidade percebemos um elo óbvio entre os aspectos ontológicos encontrados na reflexão de Wojtyła sobre o amor esponsal e a vida prática.

Já vimos como a antropologia de Karol Wojtyła pode ser entendida como um personalismo carmelita, em especial por conta da influência de São João da Cruz (Waldstein, 2006). De fato, para João Paulo II, o amor esponsal, para ser vivido em sua plenitude, depende da vida espiritual:

Aquela pedagogia⁷⁵ pode ser entendida sob o aspecto de uma própria “espiritualidade do corpo”; o corpo, de fato, na sua masculinidade ou feminilidade, é dado como encargo ao espírito humano (o que de maneira estupenda foi expresso por São Paulo na linguagem que lhe é própria) e por meio de uma adequada maturidade do espírito torna-se, também ele, sinal da pessoa, de que a pessoa está consciente, e autêntica “matéria” na comunhão das pessoas. Por outras palavras: o homem, através da sua maturidade espiritual, descobre o significado esponsal, próprio do corpo (João Paulo II, 2014, p. 266–267).

Isso deixa claro como a redenção do corpo, conquistadas para nós por Cristo na ressurreição, mesmo sendo fundamental e necessário para que possamos descobrir o significado esponsal, não elimina a necessidade de um processo de amadurecimento da intimidade com a Trindade pelo qual o espírito humano precisa passar para descobrir tal significado, quanto mais para realizá-lo. É um processo.

Ao mesmo tempo, da perspectiva de que o amor esponsal é o plano divino para o amor humano e de que todos os seres humanos são convidados a realizar de uma ou outra maneira este plano do amor esponsal, então o caminho da espiritualidade, do encontro com Cristo, da abertura ao Espírito, da união com a Trindade, não pode ser outro se não esponsal. E se é esponsal, pode carregar destas mesmas reflexões feitas por João Paulo II como que um caminho, um itinerário espiritual. De fato, a tradição mística da Igreja não difere a união entre a alma e a Trindade da união esponsal. Antes, a confirma. Mesmo quando a literatura mística não diz diretamente sobre um casamento da alma com Cristo, diz ao menos de uma união perfeita em que Cristo e a alma são um só. Cristo e o corpo são um só, porque a alma e o corpo não

⁷⁵ Trata-se da pedagogia presente nas palavras de Cristo analisadas nas primeiras catequeses: a resposta de Jesus aos fariseus sobre o divórcio (Mt 19,3ss; Mc 10,2ss) e as palavras de Jesus no Sermão da Montanha (Mt 5,27-28). João Paulo II vê nessas duas catequeses uma espécie de pedagogia de Jesus para a autoeducação do corpo.

se separam, da perspectiva ontológica. Estes atributos todos do amor esponsal listados no presente trabalho podem, de alguma forma, ser conectados ao itinerário espiritual de todos os santos, em todos os tempos. Este é um assunto que exige uma pesquisa aprofundada à parte, mas que parece adequado para perceber a universalidade do amor esponsal (pelo menos de seus elementos e atributos) como caminho de união espiritual.

Em termos pastorais, independentemente de aprofundamento sistemático, a esponsalidade pode grandemente contribuir com um itinerário espiritual dos fiéis. Elementos ontológicos que surgem da reflexão sobre o amor esponsal, como consciência da própria vontade, reconhecimento do amor como dom de si partido da determinação no ato pessoal, hierarquia de valores surgidas das reflexões sobre a esponsalidade, a noção de *imago Dei* como relacionalidade e, em especial, a reciprocidade *kenótica* podem trazer uma enorme luz sobre a orientação pastoral na direção espiritual. Utilizar-se de místicos esponsais como São João da Cruz, Santa Teresa, São Bernardo de Claraval, Origines e o próprio João Paulo II, podem definir mais claramente como esse caminho pode ser tomado. Mas, acima de tudo, os próprios pastores devem seguir corajosamente esse itinerário, para que não se tornem guias cegos.

Sem a maturidade espiritual capaz de reconhecer o significado esponsal, qualquer outro conhecimento sobre a sexualidade humana pode ter efeitos opostos ao do reconhecimento da integridade e do plano divino para o amor humano (João Paulo II, 2014). Mormente, uma espiritualidade que busca uma relação esponsal com o próprio Deus-Trindade não diz respeito a outra coisa senão a busca da vida do mundo que há de vir em que nossos corpos serão gloriosos e nossas relações serão plenas de reciprocidade. Isso não quer dizer encarar a maturidade na integralidade da pessoa humana como um desafio utópico inatingível. O fato de o ser humano estar ontologicamente voltado para a bem-aventurança eterna que é a vida contemplando a Trindade esponsal e vivendo tais relações intersubjetivas dentro de uma reciprocidade perfeita exige que haja desde o princípio, dentro da pessoa humana, essa potencialidade. Afirma desta forma o papa: “A humanidade do ‘primeiro Adão’, ‘homem da terra’, leva em si, diria, *uma particular potencialidade* (que é capacidade e prontidão) *para acolher tudo o que se tornou o ‘segundo Adão’, o Homem celestial, ou seja, Cristo*” (João Paulo II, 2014, p. 320). Uma frase riquíssima de profundidade e

significado que quer dizer que ontologicamente temos um potencial de divinização, indica que a pessoa humana é capaz de “*colher e reproduzir, nesta ‘terrena’ imagem e semelhança de Deus, também a imagem ‘celeste’ do último Adão, Cristo*” (João Paulo II, 2014, p. 320–321).

4.2 A PRONTIDÃO MORAL POSSÍVEL E DESEJADA

Para São João Paulo II, o pecado original não tem apenas uma dimensão teológica, mas tem também uma dimensão fenomenológica e antropológica, que convém compreendermos. Em sua catequese vigésima sexta, João Paulo II dá a entender uma mudança na situação da *imagem de Deus*, algo como um dano sofrido no que pertence à natureza do ser humano; limitações que aparecem com o pecado das quais fazem parte a tríplice concupiscência, já que o ser humano foi privado, pela queda, dos dons sobrenaturais e preternaturais (João Paulo II, 2014).

O conceito central dessa compreensão é o da “nudez” (mas especificamente a nudez percebida) que para o papa não está relacionado simplesmente à nudez do corpo, mas à destituição da participação no Dom experimentada pelo ser humano; está relacionada à separação sofrida pelo ser humano do Amor que tinha sido fonte do dom original, da plenitude do bem que era destinado à criatura (João Paulo II, 2014). Ou seja, há uma perda daquilo que já não era próprio ao ser humano, mas era dom. Não há uma mudança ontológica, mas uma mudança de estado da graça, da qual o ser humano por sua separação da relação com Deus – a quebra da aliança – é privado. Neste ponto surge a tripla concupiscência. Ou seja, não se trata de uma realidade ontológica, mas de um acidente – não uma mudança no significado, uma mudança na percepção ou compreensão do significado: “o homem perde, de alguma maneira, a certeza original da ‘imagem de Deus’” (João Paulo II, 2014, p. 136). Apesar de não se tratar de uma mudança ontológica, é, como diz Merecki (2014), uma mudança na estrutura ôntica do ser humano; Merecki (2014, p. 9) fala em uma “mudança do equilíbrio entre aquilo que nele é material e aquilo que é espiritual”, linguagem wojtyliana, podemos expor a mesma ideia de uma maneira patrística, como uma desordem ou uma desintegração dos elementos constitutivos do ser humano.

Para João Paulo II isso não é apenas subjetivo: a ética e a moral não são matérias unicamente subjetivas no horizonte dos fenômenos de fato enfrentados pelo

ser humano. A ética e a moral são também normativas exatamente enquanto fenômenos da consciência humana. E a normatização não prescinde a subjetividade no horizonte da consciência. Para compreender o universo do conceito de normatização em Wojtyła é preciso entender que há a norma humana, por vezes necessárias, mas também ela desenvolvida na realidade da concupiscência, e há a norma divina cujo objetivo é esclarecer e revelar a Verdade para que esta seja para nós a referência do exercício do ato, no momento da determinação se um valor que nos é dado corresponde ou não a essa Verdade. É exatamente porque a normatização não prescinde a subjetividade no horizonte da consciência que João Paulo II afirma “o discernimento do bem e do mal inscritos nas consciências humanas pode mostrar-se mais profundo e mais correto do que o conteúdo de uma norma” (JOÃO PAULO II, 2014, p. 167). Uma norma ao estilo kantiano não dá conta de deparar-se com os valores dados no processo da intencionalidade e julgá-los de antemão como bom ou mau, exatamente porque a própria norma kantiana não carrega consigo a Verdade absoluta. A lei é indispensável para que a justiça superabunde. Mas a lei humana nem sempre é interpretada normativamente conforme a Verdade da lei divina. Por isso, Cristo rejeita a interpretação que os fariseus e escribas foram dando com o passar do tempo “ao conteúdo autêntico da Lei, pois submeteram em certa medida este conteúdo – ou seja, o plano e a vontade do Legislador – às diversas fraquezas e limites da vontade humana, decorrentes principalmente da tríplice concupiscência” (Giovanni Paolo II, 1980b). Isso não acontece com uma norma estabelecida pelo próprio Cristo. Jesus ao trazer a plenitude da Lei retoma a vontade e o plano original do Criador-Legislator. As normas definidas por Cristo são estabelecidas exatamente pela Verdade e orienta a comparação da verdade impressa na consciência, como que servindo de modelo para o julgamento dos valores a ela apresentados.

Em *Pessoa e Ato*, Wojtyła fala exatamente dessa transcendência da pessoa no ato, ou seja, que a atitude, a decisão, o ordenamento da vontade, transcende (ultrapassa) a força emotiva realizada ao primeiro deparar-se com o valor de determinado objeto (Merecki, 2014). Continua Merecki (2014, p. 35) em sua síntese sobre este aspecto do pensamento de Wojtyła:

A análise da experiência moral mostra que as nossas decisões não são tomadas com base na força emotiva do valor, mas sobre a base da verdade delas. Segundo Wojtyła é exatamente aqui que encontramos a fonte mais

originária da normativa da ética. É a verdade com a qual são confrontadas, a verdade que vejo e reconheço como tal que me obriga em consciência. O valor me obriga não porque o sinto intensamente em um dado momento, mas somente quando e enquanto o reconheço como um valor verdadeiro. Sem esse momento normativo da verdade não podemos compreender profundamente a experiência do homem como tal.

Isso é muito significativo no horizonte prático da vida atual, em especial do aspecto sexual, conjugal ou não, da vida contemporânea. Muito pelo fato de que o subjetivismo impera no *ethos* sexual quase que como uma justificativa para o nosso hedonismo: “siga o seu coração” está muito mais ligado a obedecer às emoções e impulsos (aquele primeiro contato com o valor) do que à vontade ordenada pela decisão consciente – que curiosamente era a função do coração na antropologia judaica. O coração deixa de ser o centro da prontidão e passa, na sociedade atual, a ser um poço de emoções, um bolsão de hormônios. Mas isso se dá porque no horizonte da consciência aferimos a verdade a partir dessa perspectiva romântica – quase piegas – da hipervalorização da emoção e dos prazeres. As emoções são importantes, são primordiais, mas não são a verdade integral sobre o objeto com o qual se depara e muito menos são a verdade integral sobre a normatividade ética. “O dever moral se revela como uma manifestação experimental da dependência da pessoa da verdade. Em outras palavras, o dever moral nasce da força normativa da verdade” (Merecki, 2014, p. 35–36). Uma decisão ética específica é boa ou má de acordo com a consonância entre a verdade interior e a Verdade. É um problema ligado à consciência da verdade. A depender de quanto nossa prontidão para interpretar e compreender a experiência está de acordo como o *ethos* do Evangelho, assim será a qualidade moral de nossas ações.

Tal atitude não é simples e nem fácil de se realizar. A vergonha é exatamente a consequência dessa realidade inconforme entre a atitude (a prontidão confiante relacionada à consciência da verdade) e a nossa incapacidade de orientá-la.

Este [o ser humano] se dá conta pela primeira vez que o seu corpo cessou de beber da força do espírito, que o elevava ao nível da imagem de Deus, a sua vergonha original traz em si os sinais de uma específica humilhação comunicada pelo corpo. Esconde-se nela o germe daquela contradição, que acompanhará o homem “histórico” em todo o seu caminho terrestre, como escreve São Paulo: “Sinto prazer na lei de Deus, de acordo com o homem interior. Mas vejo outra lei nos meus membros, a lutar contra a lei da minha razão” [Rm 7, 22-23]. (João Paulo II, 2014, p. 138).

Há uma inquietação da consciência ligada à concupiscência, uma espécie de medo na vergonha (João Paulo II, 2014). “O corpo que não está sujeito ao espírito como no estado da inocência original, tem em si um foco constante de resistência ao espírito e ameaça de algum modo a unidade do homem-pessoa, isto é, a natureza moral” (João Paulo II, 2014, p. 138). A concupiscência, estado que toma a natureza humana após a queda, ameaça a “estrutura da autoposses e autodomínio” (João Paulo II, 2014, p. 138) que forma a pessoa. Ameaça aquelas mesmas características ontológicas que apontam a plenitude do ser. “O homem da concupiscência não domina o próprio corpo do mesmo modo, com igual simplicidade e ‘naturalidade’, como fazia o homem da inocência original” (João Paulo II, 2014, p. 138).

Ao mesmo tempo, o conjunto das catequeses reforça e convida a compreender que Jesus, ao responder aos fariseus e ao ensinar sobre a sua doutrina do matrimônio e do corpo, sinaliza que é exatamente essa condição – a da graça presente antes da queda – a maneira como devemos olhar e viver nosso amor humano. É dizer com Merecki (2014) que João Paulo II está convicto de que entre o estado proto-histórico e o histórico existe uma continuidade ao ponto de que o ser humano vivendo este estado pode se aproximar daquele. Esse é o plano divino para o amor humano. Essa é a plenitude que Jesus veio dar à Lei: veio recuperar a graça perdida pelo pecado.

A pessoa, em seu universo de relações, ou seja, em sua vida social, pode e deve buscar concretizar e alcançar as graças perdidas pelo pecado, exatamente pelos méritos de Cristo. Isso é, viver conforme fomos pensados para viver, na inocência original. Vivemos em comunhão.

4.3 PROBLEMAS DA NÃO REALIZAÇÃO DO PLANO DE DEUS

Quando tratamos dos aspectos ontológicos do amor esponsal de João Paulo II nos deparamos com um importante parágrafo da sessão f). Agora precisamos explorar as consequências dessa reflexão. Vale retomar o parágrafo, agora com outros olhos:

O homem e a mulher, unindo-se entre si (no ato conjugal) tão intimamente que se tornam “uma só carne”, redescobrem, por assim dizer, cada vez e de modo especial, o mistério da criação; voltam assim àquela união da humanidade (“ossos dos meus ossos e carne da minha carne”), que lhes permite reconhecerem-se reciprocamente e, como da primeira vez, chamarem-se pelo nome. Isso significa reviver, em certo sentido, o original valor virginal do homem, que deriva do mistério da sua solidão diante de Deus

e no meio do mundo. O fato de se tornarem “uma só carne” é forte laço estabelecido pelo Criador, por meio do qual eles descobrem a própria humanidade, quer na sua unidade original, quer na sua dualidade dum misterioso atrativo recíproco (João Paulo II, 2014, p. 58)

É importante compreender que se trata não de qualquer ato conjugal ou de qualquer coito que os seres humanos realizam. Trata-se aqui do ato conjugal realizado no horizonte de como foi pensado por Deus desde o princípio, ao qual Cristo faz alusão no embate com os doutos. Isso é de fundamental importância porque esclarece o que vem a ser a positividade da ética de João Paulo II com relação ao sexo e à sexualidade. Quer dizer, para que o ato sexual ocorra de maneira a exprimir o que o plano divino revelado por Cristo quis que ele exprimisse, para que a beleza integral do ato seja revelada e reveladora, para que o ato seja verdadeira atitude de amor verdadeiro – um amor autêntico do Espírito Santo e não esse amor piegas romântico, mera expressão de hormônios, ao qual estamos acostumados a pensar –, para que esse amor autêntico seja pleno, ele precisa corresponder ao plano divino para o amor humano. Isso não quer dizer que atos sexuais que não estejam de acordo com esse plano original de Deus não possam ser envolvidos de amor ou até algo dele refletir. Mas quer dizer que as relações interpessoais a partir das quais tais atos se concretizaram, por mais que sejam amorosas no correto sentido do termo, não poderão jamais chegar à plenitude do amor humano que é realizado no plano de Deus.

Dessa forma, a reflexão do pontífice, exatamente por apontar para a beleza, soa mais como um convite do que como uma norma, não se trata de “só isso contém qualquer expressão do amor”, mas se trata de “é isso a verdadeira expressão do amor”⁷⁶; trata-se de “se seu desejo é cumprir o plano que Deus tem para o amor humano e, com isso, desvelar e anunciar algo da perfeita beleza do amor de Deus, o

⁷⁶ O fato de aceitarmos que atos sexuais que estejam em desacordo com o evidente plano divino para o amor humano possam carregar algum grau de expressão do amor, ou podem até mesmo carregar uma intensa expressão do amor, não quer dizer que alguns deles não estejam exatamente em completa oposição ao amor, não quer dizer que algum deles não sejam pecados mortais. Lembremo-nos que amor para o cristianismo é Deus, é o que Ele é e como Ele se expressa. Em uma síntese o Amor é a Terceira Pessoa da Trindade que é exatamente o que *expressa*. O amor no cristianismo não é um apego afetivo qualquer carregado por hormônios simplesmente em uma prontidão para ceder aos impulsos sexuais a partir de um *ethos* diferente do *ethos* do Evangelho. Uma coisa é um casal que em um ato de desespero acabou por fazer vasectomia e se arrependeram depois. Seus encontros conjugais são muito carregados com o verdadeiro amor, apesar de sua abertura à vida não ser possível. Outra coisa são três pessoas que vivem juntas e mantêm relações, por vezes, simultaneamente, e que chamam de amor um elo afetivo permeados por hormônios sem levarem em consideração os outros aspectos da pessoa humana. Casos intermediários ficam a cargo dos teólogos morais.

caminho é esse”. Não sendo assim, algo da beleza falta. Sem a abertura para a vida, não se aceita o potencial cocriativo com Deus e o dom ofertado não é integral, pois não se oferta essa latente potencialidade humana nem se assume a consequência mais própria do ato sexual que é também a maior exigência de fidelidade e integridade de um para com o outro no elo matrimonial; sem a entrega integral, não se reconhece reciprocamente nem se chama pelo nome; sem a receptividade integral do outro, não se supera o mistério da solidão original; sem a reciprocidade, este dom integral de si não se torna esponsal, e não se vive a relacionalidade ontológica do ser, não se cria o laço forte pensado pelo criador, nem se descobre verdadeiramente a própria humanidade, quer na sua unidade original, quer na sua dualidade que mutuamente se atrai. Eis a beleza, a verdade e o bem que se perde fora da Vontade de Deus.

O papa fala que a capacidade de se comunicarem reciprocamente foi violada no ser humano pela queda, e a mudança de significado dos corpos apontam para transformações negativas em toda relação entre o homem e a mulher (João Paulo II, 2014). Os corpos masculino e feminino, que antes apontavam para a comunicação do dom de si mesmos em uma teofania da comunhão de pessoas que gera vida, agora são testemunhas de uma vergonha mútua pelo medo de ser feito objeto de uso pela outra pessoa – o que entra na consciência exatamente pelo desejo de também tornar aquela pessoa objeto de uso. Há a perda de confiança no outro em termos de sua intenção. Há, em especial, a perda do significado de unidade e completude. O homem e a mulher deixam de se “auxiliar” mutuamente e passam a se relacionar a partir de outra ótica, a da dominação. Para o papa, essa ótica é claramente expressa em Gn 3,16 quando o autor do texto bíblico coloca na boca de Deus, não como sentença, mas como perspectiva do que acontecerá, o que passará a caracterizar a relação entre homem e mulher: “teu desejo te impelirá ao teu marido, e ele te dominará”. A relação de comunhão de pessoas é ameaçada e se torna insaciável (João Paulo II, 2014).

A vergonha é uma experiência secundária nesse horizonte do encontro entre o homem e a mulher históricos quando relacionada com a consciência dessa insaciabilidade. Ao mesmo tempo, a vergonha (enquanto pudor) tem o poder de resguardar o homem e a mulher de serem objeto da consciência concupiscente. A vergonha faz com que o homem e a mulher “quase permaneçam no estado da inocência original” (João Paulo II, 2014, p. 149). O pudor sexual é quase que um

mecanismo de defesa da própria humanidade (Wojtyła, 1982). Por ele, o homem e a mulher “tomam consciência do significado esponsal do corpo e tendem a resguardá-lo, por assim dizer, da concupiscência, como também procuram manter o valor da comunhão, ou seja, da união das pessoas na ‘unidade do corpo’” (João Paulo II, 2014, p. 149). Como diz Merecki (2014, p. 159), o pudor “dá tempo para que o verdadeiro amor possa se desenvolver”.

O desejo insaciável tanto do homem como da mulher vem exatamente de sua condição ontológica direcionada à união perfeita em uma só carne. No texto de *Amor e responsabilidade* Karol Wojtyła (1982) trata do *amor concupiscentiae* como uma espécie de concupiscência distinta teologicamente do termo usado em suas catequeses, apesar de que fenomenologicamente muito próximas. Em *Amor e responsabilidade* ele não está preocupado com os conceitos teológicos, mas sim com o horizonte moral e fenomenológico, as vezes até psicológico. Isso enriquece muito nossa análise sobre os impactos práticos do pensamento esponsal de Wojtyła. O conceito usado em seu primeiro texto, mais filosófico, está relacionado ao desejo advindo do impulso sexual. Para Wojtyła (1982) o homem precisa da mulher para complementar⁷⁷ o próprio ser. “Esta necessidade ôntica objetiva manifesta-se por meio do impulso sexual, a partir do qual brota o amor entre as pessoas” (Wojtyła, 1982, p. 73). Quer dizer, é um **amor de concupiscência** porque nasce de uma necessidade e tende a encontrar o bem que lhe falta. Ou seja, o amor esponsal é concupiscente pois a pessoa, olhando para a outra percebe nela uma possibilidade de completude, de sua esfera relacional, e a deseja como um bem para si – há um desejo objetivo que lhe conduz àquela pessoa (Wojtyła, 1982). Ora, este desejo pode resultar em uma atitude de uso ou uma atitude de amor, a depender de como a pessoa vai dispor de sua liberdade dentro de sua capacidade volitiva, impedindo ou não a predominância da concupiscência (Wojtyła, 1982).

Ou seja, tanto em *Amor e responsabilidade* quanto nas catequeses, o caminho é o mesmo, pois é exatamente essa permissividade à predominância da concupiscência que acontece no afastamento do plano divino de que trata João Paulo II em suas catequeses. Esse afastamento do plano divino para o amor humano, reconhecido nas catequeses como concupiscência, muda o significado, ou seja, o

⁷⁷ Não se trata de plenificar, mas complementar. A plenificação se dá pelo amor esponsal, a complementariedade pela união dos diversos.

modo do ser humano compreender aquilo para o qual ele foi criado. É na consciência (no coração) do ser humano que repousa a incapacidade de aderir ao amor esponsal. E essa consciência, que atrapalha a significação do ser humano integral enquanto dom, trabalha para separar o corpo – que agora lhe causa tanto vergonha quanto desejo – de si mesma, por ser incapaz de lidar com sua situação de não-dom. Nas palavras de João Paulo II: “a tríplice concupiscência, incluída a do corpo, traz consigo uma limitação do significado esponsal do corpo” (João Paulo II, 2014, p. 151). Lembrando que para o pontífice, “o significado do corpo não é só alguma coisa de conceitual [...] é ao mesmo tempo o que determina a atitude, o modo de viver o corpo, e a medida que o homem interior, isto é, aquele ‘coração’, [...] aplica ao corpo humano” com relação à sua sexualidade” (João Paulo II, 2014, p. 151).

Aquela mesma pessoa que em santidade via no corpo – ou seja no outro ser humano – um convite à doação mútua, vê na corrupção um convite a saciar o desejo insaciável; aquela que via no corpo um convite a aceitação mútua, vê agora uma oportunidade de dominação. As duas pessoas que são convidadas à uma união perfeita em uma só carne agora vivem um dilema de desconfiança e vergonha, um dilema de uso e desejo. Não conseguem mais compreender em sua consciência, com naturalidade e simplicidade, seus impulsos em direção um ao outro, os desejos e os prazeres que outrora coroavam a união integral dos dois seres pessoais.

Em *Amor e responsabilidade*, o autor explora a diferença das duas possibilidades – de ceder ou não ao predomínio da concupiscência – que definem a autenticidade do amor. Para o autor, “o amor é atividade, ato, que desenvolve mais completamente a existência da pessoa” (Wojtyła, 1982, p. 74). Enquanto o falso amor é dirigido para um bem ilusório ou é dirigido a um bem verdadeiro, mas de uma maneira que não corresponde à natureza do bem (Wojtyła, 1982) – como, por exemplo, tratar um cachorro como se trata um ser humano, ou tratar um ser humano como um animal. Contudo, “não é suficiente desejar somente a pessoa como um bem para si; é necessário, além disso – e acima de tudo –, desejar ao mesmo tempo o bem dela” (Wojtyła, 1982, p. 75). Esse é o outro aspecto do amor que deve ser intensificado no amor esponsal: o amor como benevolência. De certa forma, isso implica dizer que uma parte deve desejar e se determinar em ser um bem para a outra de maneira maior do que reconhecer e desejar para si o bem que a outra pessoa é. Percebamos que o amor de benevolência sozinho não reconhece o bem que a outra pessoa é, mas se

oferece enquanto bem para a outra pessoa; enquanto o amor de concupiscência não se reconhece enquanto bem para a outra pessoa, mas somente o bem que a pessoa é para si. Dessa forma, o amor como concupiscência e o amor como benevolência se equilibram. A benevolência, de certa forma, é o amor desinteressado: não te desejo como um bem, mas desejo o seu bem. Diz o autor, “é o amor mais puro” (Wojtyła, 1982, p. 75). Por isso, “o amor entre o homem e a mulher não pode deixar de ser um amor de concupiscência, mas deve tender a ser cada vez mais uma plena benevolência” (Wojtyła, 1982, p. 75), para o autor estas duas faces não são mutuamente excludentes, elas podem andar juntas, desde que o amor concupiscente não ofusque a benevolência (Wojtyła, 1982).

Se em *Amor e responsabilidade* o autor explora os meios práticos no horizonte da consciência para impedir que a concupiscência torne-se àquela da tríplice concupiscência e não a do amor concupiscente, nas catequeses ele apresenta como isso se dá em vias místicas. É o caminho da graça, vinda exatamente com a redenção do corpo que Jesus Cristo nos traz, e da prática do *ethos* do Evangelho, que nos encoraja a viver um estado de inocência original.

Para o papa (2021), parece que o retorno ao estado original acontece a partir do mistério da Redenção – do qual brota o amor esponsal entre Cristo e a Igreja. Na ordem prática, há um mecanismo específico em que esse mistério pode tornar-se novamente realidade na vida do ser humano “histórico” (o ser humano da concupiscência). Trata-se exatamente do sacramento do matrimônio. Com ele, o *eros* é unido ao *ethos* do evangelho, e o ser humano é capaz de voltar àquele amor originário em que é imagem e semelhança de Deus e é com Ele cocriador da vida. É a forma estável e indissolúvel originária do matrimônio, sacramento primordial, que se renova com a graça conquistada a nós por Cristo na redenção.

Há uma síntese possível desse mecanismo a partir de uma linguagem bem fenomenológica. Segundo João Paulo II (2021), dentro do matrimônio, o ser humano pode reler aquela realidade toda corpórea que, por vezes, o inclinava a agir a partir da concupiscência. Essa realidade é relida a partir de uma verdade específica: a verdade sobre o significado originário do corpo, pensado e querido por Deus tanto na Criação quanto na Redenção – aquele significado esponsal. Essa releitura do significado do corpo (perdido no ser humano da concupiscência) é verdadeira exatamente porque exprime (e quando exprime) o significado esponsal. O ser humano

consegue ser autor dessa linguagem relida – e remida – quando atua em seu matrimônio de acordo com tal verdade, ou seja, a partir do *ethos* do Evangelho. É possível, da perspectiva do homem histórico, viver segundo suas características ontológicas pela graça advinda da Cruz.

4.3.1 Alguns casos específicos de não conformidade

O ser humano anseia ardentemente por comunhão – dissemos em algum momento do texto. O problema é que nem sempre ele percebe que este é seu anseio. Não só isso, péssimas experiências de comunhão e tentativas malfadadas de comunhão o levam a um estado de espírito de angústia, aflição, ansiedade, irritabilidade e até descrença com relação a seus encontros relacionais e suas novas oportunidades de comunhão. Isso é ainda mais forte quando se trata de comunhões cuja confiança e afeto são quase integralmente – ou até integralmente – entregues no processo. Um relacionamento amoroso em que um dos lados se entrega com autenticidade e o outro apenas simula sua contrapartida, quando este último revela verdadeiramente seu descompromisso, a marca e a ferida deixadas no verdadeiro amante – que tudo entregou sem reciprocidade – são devastadoras. Um tal amor que não encontra essa reciprocidade, essa unidade com outro amor, é um amor “não-compartilhado” e, para o Wojtyła, acaba por trazer tristeza e sofrimento. As palavras do autor são fortes:

O caminho de um “eu” a outro passa [...] através da livre vontade, através de seu compromisso. Este caminho, porém, pode conduzir numa só direção. Nesse caso, o amor da pessoa é unilateral. É verdade que possui o seu perfil psicológico nítido e autêntico, mas carece daquela plenitude objetiva, que lhe confere reciprocidade. Sucede às vezes que ele se mantém por muito tempo no sujeito, na pessoa que o vivencia, mas isto acontece pela força de uma espécie de obstinação interior, que antes deforma o amor e o esvazia do seu próprio caráter. O amor sem reciprocidade está condenado desde o princípio a vegetar no sujeito e depois a agonizar pouco a pouco. E muitas vezes, ao desaparecer, extingue até a própria faculdade de amar. Evidentemente, este é um caso limite. (Wojtyła, 1982, p. 76)

Como é perceptível no texto, não se trata apenas do caso que o amado oferta através da linguagem do corpo uma linguagem inautêntica que distrai o amante da verdade sobre a relação que se propõe. Também existe o caso da obstinação em uma

relação em que uma das pessoas nunca quis nem sinalizou, mas que a outra pessoa obstinadamente ama sem nem esperar por reciprocidade, ou pesando que a reciprocidade existe quando claramente não há. Por isso Karol Wojtyła coloca na boca de Teresa a frase: “Não me permiti nunca cultivar um afeto condenado a ficar sem resposta” exatamente depois da frase “Exatamente: talvez eu já o amasse. Nada mais” (Wojtyła, 2021, p. 10). Essa atitude – disposição interior – de não cultivar um afeto a ficar sem resposta é exatamente a atitude que corresponde objetivamente a um amor não recíproco, que para a sorte de Teresa não era o caso. André a amava.

Outro acontecimento que deixa feridas afetivas profundas é a falta de honestidade na apresentação de si mesmo como um bem. Como dissemos, o ser humano tem uma predisposição a vivenciar mais do que a analisar intelectivamente os agrados e afetos a ele dirigidos. Isso pode levar, eventualmente, a uma resposta indevida ao agrado. A afetividade sem o acompanhamento da resposta objetiva e racional pode levar uma pessoa, por exemplo o homem (no caso da relação sponsal) a reconhecer na mulher valores que ela não apresenta, mas que ele esperava dela. Dessa forma, muitas relações são cegas à realidade do bem (que a pessoa efetivamente porta) que se apresenta pelo agrado. Nesse caso, a compreensão do convite à relação realizado pela mulher (em nosso exemplo) pode ser equivocada, uma vez que o homem está cego para a verdade sobre o bem que se apresenta. Essa afetividade desacompanhada da cognição pode levar pessoas a se apresentarem como bens maiores do que realmente são (no caso de quererem se supervalorizar) e pode levar pessoas a esperar de outras (ou projetar em outras) pessoas bens que elas não podem oferecer (Wojtyła, 1982). Dessa forma, seguindo a perspectiva da honestidade, valor fundamental para o amor em Karol Wojtyła, o agrado não está simplesmente em se apresentar como um bem, mas em “apresentar-se como o bem que se é”. A verdade, tanto na entrega quanto no ato de acolhida do dom, é fundamental para que o amor seja realmente sponsal.

Convém também, no horizonte de perspectivas práticas que estão em desacordo com o plano de Deus para o amor humano, tratar do ciúme – novamente sem exauri-lo.

A verdade do amor se exprime na consciência da recíproca pertença, que é fruto da aspiração e da busca recíproca; e, ao mesmo tempo, esta verdade do amor se exprime na necessidade da aspiração e da busca, que nasce da

experiência da recíproca pertença. O amor, diríamos, exige que ambos ultrapassem continuamente a escala de tal pertença, buscado sempre uma forma nova e mais madura dela (João Paulo II, 2021, p. 463).

Quer dizer que essa consciência do pertencimento de um ao outro leva à necessidade de busca e aspiração, que é expressão do amor. Ao mesmo tempo essa consciência do pertencimento é expressão do amor e surge exatamente da busca e aspiração recíprocas. A consciência da recíproca pertença vem do desejo. Contudo, não estaciona nele, pois leva a uma nova busca e aspiração. Assim, a consciência do recíproco pertencimento parece sempre gerar e ser gerado por essa busca e aspiração. É novamente o caso evidente de Teresa e André, em *A loja do Ourives* (Wojtyła, 2021). O autor indica que há um escalonamento, ou seja, um desenvolvimento ou crescimento da consciência da pertença recíproca.

Este desenvolvimento é para João Paulo II uma exigência do amor. Em um certo grau torna o amor ciumento. Mas o ultrapassa. Isso porque o fato da consciência de pertença recíproca gerar cada vez maior busca, faz com que a posse do outro (elemento chave do ciúme) seja impossível ao se seguir a exigência do amor, pois a consciência leva a uma nova aspiração, que, de certa forma, deixa de estar satisfeita com a consciência de pertença anterior e encontra uma nova consciência de pertença recíproca ainda mais profunda. Mas isso, essa impossibilidade, surge exatamente da releitura da linguagem do corpo a partir da plena verdade da pessoa e do amor. Se a pessoa é objetivada e a consciência não é de uma pertença recíproca na verdade-doação do amor, não há, pela busca, crescimento da consciência da pertença recíproca e sobram ciúme e posse. A verdade do amor e da pessoa levam o amoreros, fonte da necessidade da busca e aspiração pela consciência da pertença recíproca, a se integrar, abrindo-se a um novo horizonte do amor que chama a uma outra comunhão: o amor-ágape.

4.4 CAMINHOS PASTORAIS: EDUCAÇÃO PARA O SIGNIFICADO

Existe uma medida aplicada ao corpo que surge do coração, da consciência do ser humano. Essa medida não é conceitual, é “o que determina as atitudes e decide em linha de princípio sobre o modo de viver do corpo” (João Paulo II, 2014, p. 151), em termos kantianos, poderíamos dizer, é uma medida prática. De fato, e isso é

importante para as implicações sociais (e até pastorais) do pensamento do autor, o *significado dado ao corpo orienta a medida que se usa para determinar a maneira de se agir em relação ao corpo*. Neste caso, o desenvolvimento de uma ética sponsal, ou de uma pastoral com caráter sponsal, deve estar ligado à ressignificação do corpo, ou seja, compreender em consciência racional e prática afetiva o significado sponsal do corpo como fora pensado pelo criador em seu plano divino para o amor humano. É no caminho da ressignificação que pretendemos dar sugestões práticas.

Aparentemente, de todas as relações humanas, o papa sugere que a relação homem-mulher (a esfera da sexualidade) é a mais ferida pela queda original: “o ‘coração’ humano experimenta o grau desta limitação ou deformação, sobretudo no âmbito das relações recíprocas homem-mulher” (João Paulo II, 2014, p. 153). Para o autor, tais relações *quase* deixam de ser expressão do espírito, que as orienta à comunhão de pessoas, e passam a tornar essas pessoas apenas objetos de atração, de certa forma como acontece no mundo dos demais seres vivos que também receberam a benção da fecundidade. Destacamos o “quase” pois o próprio autor assume que a dimensão do dom não é completamente perdida, mas sim profundamente ofuscada (João Paulo II, 2014). O significado sponsal do corpo ficou “habitualmente ameaçado [...] Quanto mais a concupiscência domina o coração, tanto menos este experimenta o significado sponsal do corpo, e tanto menos se torna sensível ao dom da pessoa” (João Paulo II, 2014, p. 154).

Neste aspecto, a mudança radical dos hábitos pessoais muito colabora com a reconquista dessa inocência perdida. Afastar-se daquilo que leva à concupiscência ajuda a corrigir aquilo que habitualmente nos leva a perder a sensibilidade ao dom do outro. Isso exige uma postura de determinação radical nos dias atuais em que quase tudo, desde o mundo da arte, e especialmente o mundo do comércio (marketing), direciona nossa intenção a consumir, seja a mulher, seja o homem, como objeto. Ainda mais complexa é a reflexão sobre a corresponsabilidade neste aspecto, sobretudo em se tratando de uma sociedade majoritariamente secular. Refletir sobre a modéstia – como forma de corresponsabilidade – na construção de um *ethos* menos concupiscente, ou refletir o limite dos meios de comunicação e mídias, artísticas ou não, com relação ao conteúdo, tornaram-se pensamentos quase criminosos. Acontece que habitualmente tais reflexões são tomadas exatamente a partir da norma negativa: não ande sem roupas íntimas, não ande mostrando os ombros porque isso

é pecado, não pode falar palavras de baixo calão na rádio nem mostrar seios na televisão antes das 22h. Exemplos obtusos, mas que demonstram o argumento. O tipo de norma que faz sentido extrair do pensamento de Wojtyła é exatamente a positiva: para cuidarmos de não tratar o outro como objeto, e colaborarmos para a construção de um *ethos* mais justo e caridoso, convém – também enquanto sociedade – atendermos à pudicícia e à modéstia.

Não há de maneira nenhuma uma proposta de desconfiança com relação ao corpo. É exatamente o oposto. É a valorização do real sentido do corpo, que é um sentido integral – de uma antropologia dita adequada. Essa valorização da integralidade do ser passa pelo aspecto de autodeterminação também enquanto corpos que somos. Por ser o dom sincero de si mesmo tão ontológico ao ser humano-pessoa, a concupiscência, decorrida do acidente da queda original, “subtrai ao homem, poder-se-ia dizer, a dignidade do dom que é expressa pelo seu corpo mediante a feminilidade e a masculinidade, e em certo sentido, ‘despersonaliza’ o homem fazendo-o objeto ‘para o outro’” (João Paulo II, 2014, p. 154). Pior: “a concupiscência comporta a perda da liberdade interior do dom. O significado esponsal do corpo humano está precisamente ligado a esta liberdade” (João Paulo II, 2014, p. 154). A concupiscência é um cárcere que nos impede de vivermos a realidade do dom de nós mesmos e, com isso, a plena subjetividade pessoal dá lugar à objetividade reduzida ao corpo e ao sexo na relação entre o masculino e o feminino. “Quer isto dizer que tenhamos o dever de desconfiar do corpo humano? Não! Quer somente dizer que devemos manter seu domínio.” (João Paulo II, 2014, p. 154).

O homem pode tornar-se dom – ou seja, o varão e a mulher podem existir na relação do dom recíproco de si – se cada um deles se domina a si mesmo. A concupiscência, que se manifesta como “constrangimento *sui generis* do corpo”, limita interiormente e restringe o autodomínio de si, e por isso mesmo, em certo sentido, torna impossível a liberdade interior do dom. Juntamente com isto, sofre ofuscamento também a beleza, que o corpo humano possui no seu aspecto masculino e feminino, como expressão do espírito. (João Paulo II, 2014, p. 155).

Por conta disso para a educação sexual ser direcionada ao amor é preciso apresentar os meios para o domínio do corpo e de seus impulsos. Tal educação não deve prescindir a reflexão ética em detrimento da espontaneidade, mas, ao contrário, deve conduzir à espontaneidade, na sua mais autêntica (ou ontológica) natureza: a

espontaneidade do reconhecimento do outro e de si mesmo como dom; dons que na masculinidade e feminilidade expressam a união perfeita e o significado sponsal do corpo. Essa mesma espontaneidade que leva cada ser humano a proclamar: “carne de minha carne, ossos de meus ossos”! Nisso consiste a liberdade para Karol Wojtyła, em ser livre para o dom, e isso só é possível pela educação e prática do autodomínio, afinal isso é peculiarmente humano⁷⁸.

Isso é por demais radical e importante em nossa cultura. Certa feita um amigo comentou: “para que o homem gosta de dinheiro? Para ter poder. Por que ele quer poder? Para ter mais mulheres”. Parece vulgar e inadequado redigir uma expressão como essa em um trabalho acadêmico. Contudo, essa é a vida real da qual a academia trata de refletir com termos técnicos e, muitas vezes, com arcaísmos. Essa expressão de uma pessoa específica pode ser redescoberta em inúmeras letras de canções populares de diversas culturas e classes sociais diferentes: no funk, no sertanejo, no samba, no rock, no hip-hop. Há uma percepção clara da dominação sexual como poder. Há uma percepção clara da relação homem-mulher como uso, consentido muitas vezes. Há uma negação dos aspectos ontológicos da pessoa. Essa é a verdadeira desvalorização do corpo e do sexo.

O objetivo da educação sexual deve exatamente ser recuperar essa valorização perdida da pessoa humana. Por isso João Paulo II propõe que a finalidade da “pedagogia do corpo está precisamente em fazer que ‘as manifestações afetivas’ – sobretudo as ‘próprias da vida conjugal’ – sejam conformes à ordem moral, numa palavra, à dignidade das pessoas” (João Paulo II, 2014, p. 268).

Ademais, também o adultério é negação dos aspectos ontológicos que os seres humanos carregam por serem pensados para o amor sponsal, pois a comunhão de pessoas, plano divino para o amor humano, é realizada exatamente pela integralidade – e, portanto, pela exclusividade – da relação (João Paulo II, 2014). O adultério não é

⁷⁸ Para Karol Wojtyła, “a especificidade do homem está no fato que os objetos dos seus atos cognoscitivos não determinam o seu querer. O homem é livre porque o seu querer não é determinado pelos objetos dos seus atos intencionais” (Merecki, 2014, p. 116). Isso quer dizer que o ser humano não é preso às respostas que seu instinto e inclinações dão aos objetos externos com os quais entra em contato. O ser humano tem a peculiaridade, no mundo criado, de querer algo além ou diferente do que aquilo a que seus impulsos indicam ou inclinam. Isso está relacionado com a transcendência do ser humano: “para o homem o principal ponto de referência na sua decisão não são nem os instintos nem as emoções suscitadas por eles, mas o critério principal na escolha é a verdade” (Merecki, 2014, p. 118).

um mal moral por si só, mas porque se contrapõe a um bem moral que é essencialmente o plano de Deus para o ser humano.

Quando o autor trata em suas catequese sobre o adultério no coração, explorando o texto de Mt 5, 28, ele o compreende como tornar a pessoa desejada em um objeto em nosso coração, ou melhor, em nosso interior. O olhar proveniente do desejo concupiscente não está na lista de pecados como um mal moral em si. Mas porque tal olhar desejoso, quando ultrapassa o nível da concupiscência – ou seja, está num espírito contrário ao da inocência original – transforma em nosso interior a pessoa desejada em um objeto, desumanizando-a. Não é o olhar o problema, é a intencionalidade do olhar. O papa desenha como essa intencionalidade é distinta da devida pelo sufocamento da voz da consciência a partir do texto de Eclesiastes 23,17-22. Diz ele que a paixão sufoca a voz da consciência e gera uma inquietação do corpo e dos sentidos. O ser humano interior é levado ao silêncio, e a paixão adquire liberdade de ação e se manifesta com tendência insistente em satisfazer o corpo e os sentidos (João Paulo II, 2014). Essa paixão deveria trazer certo alento para a inquietação. Mas sua satisfação “não atinge as fontes de paz interior e limita-se a tocar o nível mais exterior do indivíduo humano” (João Paulo II, 2014, p. 183). O pontífice não assume uma atitude de oposição à paixão. Ele acredita que a paixão pode ser fonte criadora e pertence ao conjunto das energias mais profundas do espírito. O objetivo do autor é compreender, a nível da consciência humana, qual o momento em que o olhar se torna concupiscente, e por qual motivo; em que momento do adultério passa de um pecado do corpo para um pecado do coração, conforme o sermão da montanha. Esse movimento do coração expresso pelo olhar concupiscente faz com que, na experiência do valor do corpo, cesse de se encontrar seu significado esponsal e seu significado procriativo (João Paulo II, 2014).

De fato, o desejo de que Cristo fala no Sermão da Montanha, é algo diferente da atração mútua que o feminino sente pela masculinidade e o masculino sente pela feminilidade. Aquele é um desejo concupiscente e este um convite ao amor esponsal (João Paulo II, 2014). De alguma forma, aquele diminui o significado deste – não sua essência, mas a percepção, a compreensão dada a esta substância.

Novamente um leitor pouco atento poderia pensar que João Paulo II está a desmerecer ou diminuir o valor do desejo. Contudo, o papa afirma: “Quando afirmamos que o *desejo*, quanto à original atração recíproca da masculinidade e da

feminilidade, representa uma ‘redução’, temos na mente uma ‘redução’ intencional, quase uma restrição ou fechamento do horizonte do espírito e do coração” (João Paulo II, 2014, p. 186). Ou seja, pensando no conceito de intencionalidade, que é, grosso modo, a direção da consciência para o objeto com qual o sujeito se relaciona, da perspectiva do papa, há uma redução (uma restrição, uma continência, uma limitação, resultado de uma diminuição na captação de todo o valor ofertado pelo objeto) na ação da própria consciência de uma pessoa no momento em que ela dirige seus sentidos a outra. Mas que redução é essa? Continua o papa:

Uma coisa, de fato, é ter consciência de que o valor do sexo faz parte de toda a riqueza de valores, com que ao varão aparece o ser feminino; e outra coisa é ‘reduzir’ toda a riqueza pessoal da feminilidade àquele único valor, isto é, ao sexo, como objeto idôneo à satisfação da própria sexualidade (João Paulo II, 2014, p. 186).

Em outras palavras, a redução é a captura de apenas uma parte dos valores entre todos os valores que se apresentam para o sujeito, destituindo a pessoa que se observa dos valores que são característicos de sua própria ontologia, como por exemplo a inalienabilidade, ou mais, sua integralidade. Tal redução não é dada exclusivamente de um lado para o outro. É possível que esta redução seja recíproca (ambos concordem em servirem-se de objeto para satisfazer os desejos sexuais uma para o outro), isso não configura uma situação ética aceitável mesmo que se considere a inalienabilidade alheia (João Paulo II, 2014). Pois não é apenas essa condição que compõe a integralidade da pessoa. Há muitos outros valores em questão que são perdidos na intencionalidade da consciência limitada pela concupiscência. Mesmo dentro do matrimônio, entre o marido e a mulher, pode haver um “adultério cometido no coração”, caso um trate o outro de uma maneira restritiva com relação aos valores de uma pessoa integral. De fato, essa redução é de natureza axiológica, afirma o pontífice, que o explica neste belíssimo e profundo trecho:

a eterna atração do homem para a feminilidade liberta nele – ou talvez, deveria libertar – uma gama de desejos espirituais-carnais de natureza sobretudo pessoal e *de comunhão*, aos quais corresponde uma proporcional hierarquia de valores. Por outra parte, o ‘desejo’ [o concupiscente, do homem histórico ao qual Cristo se refere no Sermão da Montanha] limita tal gama, ofuscando a hierarquia dos valores que marca a atração perene da masculinidade e da feminilidade.

O desejo faz que no interior, isto é, no 'coração', no horizonte interior do homem e da mulher, se ofusque o significado do corpo, próprio da pessoa. A feminilidade cessa deste modo de ser para a masculinidade sobretudo sujeito; deixa de ser uma específica linguagem do espírito; perde o caráter de sinal. Cessa, diria, de trazer sobre si o estupendo significado esponsal do corpo (João Paulo II, 2014, p. 186).

Esses dois parágrafos desenhavam não só como o ser humano histórico, acometido pelo pecado original, se relaciona sexualmente com seu outro. Mas traz principalmente uma luz de como essa relação deveria ser ordenada, independentemente de se ter ocorrido a perda da inocência original. Isso quer dizer que este trecho dá muita luz pastoral a como os aspectos na ontologia do ser humano advindos do amor esponsal no ser humano podem ser reencontrados. Para compreendermos tais aspectos, sem o objetivo de sistematizar a ação pastoral – mas lhe oferecendo caminhos –, vale a pena dissecar este parágrafo.

Primeiro ponto é lembrar o que João Paulo II quer dizer com pessoa. É aquele que é imagem e semelhança de Deus, daí advém sua dignidade, e, por causa dessa semelhança, é orientada a comunhão interpessoal, autoconsciente, autodeterminável, a procura de uma autodefinição, inalienável, ética, livre, capaz de amar e gerar vida. O segundo ponto é compreender que tipo de desejo/atração está de acordo com o plano divino para o amor humano e nisto temos uma profunda carga de possibilidades de trabalho pastoral: não se trata de um desejo, mas de uma gama de desejos espirituais-carnais (ou seja, que trata do ser humano integral) e tais desejos são de natureza sobretudo pessoal (lembrando o que envolve o ser pessoa) e de comunhão. Mas não só. Ele indica que há uma certa hierarquia de valores que ordena os desejos dessa “gama”.

Como o desejo concupiscente ofusca essa hierarquia, a primeira tarefa pastoral é dissecar qual é essa gama de desejos e em que hierarquia se encontra. É um trabalho multidisciplinar e que exige uma tese própria. Neste trabalho, a busca das características ontológicas do ser humano na perspectiva do amor esponsal de Karol Wojtyła, objetivo desse trabalho, pode ter trazido alguma luz à enumeração dessa lista. Alguns elementos que compõem essa gama de desejos pode levar em conta (i) o anseio por superar a solidão original; (ii) o encontro da plenitude da complementariedade na pessoa do sexo oposto; (iii) o desejo latente de fazer com que o amor frutifique em vida nova; (iv) o desejo de ser uma só carne; (v) o desejo de

dar continuidade à espécie e mais especificamente a sua própria linhagem; (vi) o desejo despertado pelo encontro com o valor sexual da outra pessoa; (vii) o anseio em se entregar integralmente em uma relação recíproca de doação de si mesmo; entre outros. Perceba-se que listamos aqui diversas tendências do espírito humano na relação homem-mulher a partir daquilo de que tratamos no capítulo anterior deste trabalho, sem ter esgotado as características e os aspectos da ontologia do ser humano, objetivo fundamental do estudo. É dizer, esta lista pode ser muito maior caso faça-se uma leitura do capítulo anterior com esse olhar. Também é importante salientar que a lista que aqui apresentamos não teve pretensão hierárquica nenhuma.

Uma vez estabelecido ou iniciado o desenho de tal lista, é importante passá-la ao trabalho pastoral. Fazer com que os jovens, os namorados, os nubentes em preparação para o matrimônio e os casados redescubram os desejos que foram reprimidos pela concupiscência e aprendam a estruturar sua própria hierarquia de valores contidos nessa gama de desejos. É necessário reaprender a tornar disponível para a consciência esses outros valores além do sexual, que o outro nos apresenta. É uma descoberta, ou uma redescoberta, daquela condição de inocência original. Um retornar ao princípio, um buscar “reconstruir o desígnio original de Deus sobre o homem, que antes do pecado foi vivido por ele na sua plenitude” (Merecki, 2014, p. 83).

Como dissemos, é necessário um processo de redenção para que isso ocorra. É Cristo que nos permite realizar o plano divino para o amor humano. Por isso, não é só uma tarefa da inteligência, da memória e da vontade. Não depende apenas de nossas faculdades intelectivas. Trata-se do que há no coração humano. É, portanto, também uma tarefa do interior, e a entrada ao interior se dá na oração, nos sacramentos e na mistagogia, em uma busca e uma abertura à graça divina.

4.4.1 Uma proposta para a educação sexual

Já comentamos como a educação sexual deve contemplar um saudável ordenamento dos impulsos e desejos. De fato, a educação sexual parece ser uma prática à parte que pode ser alimentada pelas reflexões a que nos propomos.

Para João Paulo II o *ethos* deve ser a forma constitutiva do *eros*, caso contrário, este nunca alcançará sua plenitude, que é o *impulso do espírito humano para aquilo*

que é verdadeiro, bom e belo que torna o que é erótico também verdadeiro, bom e belo (João Paulo II, 2014). Ou seja, o *eros* também deve estar, para ser pleno no ser humano, orientado para a virtude. Para tal, a forma constitutiva, os atributos e valores que faz com que reconheçamos algo, ou seja, a identidade, a essência do *eros* pleno no ser humano, é sua dimensão ética. Essa conclusão é uma consequência necessária da integralidade ontológica do ser humano, que é em uníssono corpo, alma e espírito; sentidos e impulsos; autodeterminado e inalienável. Para o pontífice, isso não limita ou comprime a espontaneidade. Ao contrário, a leva à maturidade. Nesse aspecto, é compreensível a perspectiva de que a sexualidade é, como tudo no ser humano, passível de mudança e amadurecimento. Para João Paulo II, a espontaneidade madura “é fruto gradual do discernimento dos impulsos do próprio coração” (João Paulo II, 2014, p. 218). O ensinamento evangélico do Sermão da Montanha exige que o homem exterior saiba ser homem interior, “e saiba, por fim, tirar de todos aqueles impulsos o que é conveniente para a pureza do coração, construindo consciente e coerentemente aquele sentido pessoal do significado sponsal do corpo, que abre o espaço interior à liberdade do dom” (João Paulo II, 2014, p. 218).

Essa realidade não é sem pouco impacto e até mudança no caminho da educação sexual. Uma educação sexual que aponta para uma conformidade com a própria sexualidade e que intenciona um autoconhecimento apenas do aspecto sexual e sensitivo (a partir das experiências da própria prática sexual), deve dar lugar a uma educação sexual itinerante que amadurece na medida em que o autoconhecimento deixa de ser somente sensitivo e sensorial e passa a ser integral, considerando tanto a perspectiva teleológica quanto a perspectiva relacional da sexualidade humana⁷⁹. Essas perspectivas surgem, mergulhando no pensamento de João Paulo II, da compreensão do significado do corpo, o significado sponsal, o significado da feminilidade e da masculinidade. Tal tarefa de discernir os impulsos interiores de uma perspectiva ética baseada num *ethos* próprio do Evangelho – o *ethos* da Redenção, também de uma redenção do corpo – é uma tarefa que “pode realizar-se e é realmente digna do homem” (João Paulo II, 2014, p. 218) e exige o “domínio de si, a necessidade de uma imediata continência e de uma habitual temperança” (João Paulo II, 2014, p. 223). O resultado é uma “espontaneidade mais profunda e amadurecida, com que o

⁷⁹ De fato, se a educação sexual deve considerar uma perspectiva integral do ser humano, também a fé, a religião, seus dogmas e a própria espiritualidade da pessoa devem ser consideradas integrantes de seu itinerário pedagógico.

seu *coração*, refreando os instintos descobre a beleza espiritual do sinal constituído pelo corpo humano na sua masculinidade e feminilidade” (João Paulo II, 2014, p. 219).

Afirma João Paulo II:

A convicção de que a *virtude da continência* “se opõe” à concupiscência da carne é justa, mas não totalmente completa. Não é completa, de modo especial, quando levamos em conta o fato de que esta virtude não aparece e não atua abstratamente e, portanto, isoladamente, mas sempre em conexão com as outras (*nexus virtutum*), por conseguinte em conexão com a prudência, a justiça a fortaleza e, *sobretudo, com a caridade*. (João Paulo II, 2021, p. 525)

É dizer que a continência enquanto virtude não vem sozinha, depende de outra virtude para ser autêntica, ou completa. Todo ordenamento da esfera sexual, dos impulsos, está ligado, para nosso autor, à continência em favor da pureza de coração que expressa a “vida no Espírito” de que trata São Paulo em suas cartas. Novamente, não é dizer que o corpo humano (a carne) é oposto ao Espírito em uma forma de dualismo ontológico. Mas que atender desmedidamente aos impulsos corporais sem que eles passem pelo *ethos* do Evangelho, sem que passem pela caridade e pelo amor, sem que passem pela norma personalista, é viver a nossa realidade corpórea de maneira oposta ao que Cristo nos ensinou. Nesse aspecto a impureza (o não ordenamento dos impulsos mediado pelo amor), contrasta com a santidade (João Paulo II, 2014). Mas também a continência por motivo de medo e como valor independente deprecia e é maléfica ao ser humano. A continência “não se limita a opor resistência à concupiscência da carne, mas, mediante esta resistência, abre-se igualmente àqueles valores, mais profundos e mais maduros, que são intimamente ligados ao significado esponsal do corpo” (João Paulo II, 2021, p. 525).

Dessa forma a continência ganha um aspecto mais que positivo: ela é motivada pelo próprio amor. Não devemos exercer a continência por medo de pecar, como se resistíssemos sozinhos a algo profundamente interior e intenso dentro de nós com o simples objetivo de sermos pessoas boas e não nos envergonharmos de nós mesmos no nosso interior. Essas são motivações egoístas e orgulhosas, fadadas a nos levar à morte interior de nós mesmos em uma vida sexualmente sem paz. Ao contrário, exercemos a continência porque essa prática nos faz amar cada vez mais, já que é um exercício de doação da nossa própria liberdade. Vista a partir da caridade, a

continência é um profundo e belo ato de amor que nos permite tratar as pessoas com pessoas que são. Praticamos a continência porque queremos amar mais.

A prática da continência não é fácil, nem se adquire com rapidez, exige a educação do autocontrole:

O sujeito pessoal, para chegar a dominar tal estímulo e tal excitação [sexuais], deve empenhar-se numa progressiva educação para o autocontrole da vontade, dos sentimentos, das emoções que deve se desenvolver a partir dos gestos mais simples, nos quais é relativamente fácil traduzir em ação a decisão interior. (João Paulo II, 2021, p. 525)

O ordenamento dos impulsos e até dos impactos culturais que nos levam a criar, com relação à nossa corporeidade, um *ethos* diferente daquele do Evangelho nos leva àquela pureza tão explorada por São Paulo em suas cartas, intimamente ligada à pureza de coração de que fala Cristo no Sermão da Montanha. Essa pureza tem uma dupla origem, demonstra João Paulo II. Primeiro é uma virtude, uma maneira específica de se realizar e se comportar com relação ao corpo. Segundo, é dom do Espírito Santo – dom esse vinculado ao dom da piedade. Afirmo o pontífice:

A pureza, como virtude, ou seja, capacidade de “manter o próprio corpo em santidade e respeito” [1Ts 4, 4], aliada com o dom da piedade, como fruto da permanência no Espírito Santo no “templo” do corpo [1Cor 6, 19], realiza nele tal plenitude de dignidade nas relações interpessoais, que Deus mesmo é nisso glorificado. A pureza é a glória do corpo humano diante de Deus. É a glória de Deus no corpo humano, através do qual se manifestam a masculinidade e feminilidade. Da pureza brota aquela singular beleza, que penetra toda a esfera da recíproca convivência dos homens e consente que se expressem a simplicidade e a profundidade, a cordialidade e autenticidade irrepetível da confiança pessoal. (João Paulo II, 2014, p. 256)

Isso é de uma profundidade e beleza únicas para a educação sexual, tanto no ambiente secular quanto no ambiente religioso. Isso porque João Paulo II apela para uma realidade que pode ser muito experimentada no cotidiano, mas que dificilmente encontra explicação, ou que muitas vezes passa despercebido de nossas reflexões. Dificilmente alguém não tenha se deparado com uma pessoa que esbanjava uma beleza irreconhecível (e isso é mais evidente naquelas pessoas que não seguem os padrões de beleza culturalmente aceitos). Uma tal pessoa apresenta uma simplicidade e uma profundidade no olhar quase tão intensas quanto cândidas. São

peessoas autênticas que exprimem sua modéstia não só no vestir, mas no agir confiante, não aquela confiança de couraça que esconde uma pessoa profundamente insegura e histriônica, mas uma confiança autêntica de sua pessoalidade.

É extremamente salutar – não apenas no contexto matrimonial ou no contexto jovem – orientar os olhares do processo da educação sexual e das pessoas que estão buscando tal educação a essa beleza. A educação estética, para o reconhecimento do Belo, seja na arte, seja na natureza, é por demais importante para o desenvolvimento e o reconhecimento da pureza. Nossa sociedade tão insensível está para a autenticidade da pessoa humana que desaprendeu a perceber a beleza e, com ela, a pureza. É algo que pode e deve ser restaurado: aprender a reconhecer a pureza.

4.4.2 A educação sexual no contexto do celibato voluntário

Se este tema é importante para orientação de jovens, para os casais que estão assumindo compromissos nupciais, para os nubentes e já casados, é ainda mais importante para os sacerdotes e religiosos. Se essas pessoas, que mais diretamente deveriam desposar Cristo sem ressalvas e desvios de atenção, e deveriam ser outro *Logos* encarnado, esbanjando beleza, simplicidade, profundidade, verdade e confiança no olhar; se essas pessoas não entenderam a pureza como glória do corpo que assumiu em si a glória de Deus por serem templos do Espírito Santo, como um ato de piedade, um ato de amor a Deus acima de tudo; se essas pessoas não entenderam isso, a Mestra Igreja está distante de poder orientar o amor humano para o plano divino, ou mesmo de considerar esse plano divino em suas reflexões e exortações⁸⁰.

Pureza, beleza, estética, ética e piedade (mística e mistagogia) devem estar profundamente ligadas à educação sexual nos seminários e nas casas de formação. Todo itinerário de uma vida religiosa, desde suas etapas de discernimento vocacional até sua maturidade anos depois dos votos solenes, deve ser abraçado por um programa de educação integral do ser humano, feita a partir do corpo, da sexualidade.

⁸⁰ Ressoa aqui as palavras de São Paulo a Tito (1, 15) citadas por São João Paulo II (2014, p. 257): “tudo é puro para os que são puros; mas, para os homens sem fé nem integridade, nada é puro; até o seu espírito e a sua consciência estão contaminados. Dizem que conhecem a Deus, mas negam-no com suas obras...”.

Além do mais, o amor esponsal deve estar presente no processo de discernimento vocacional específico. Como afirmamos anteriormente, o celibato (a virgindade) é exatamente a prática do amor esponsal para com Cristo e a Igreja como que antecipando, por força desse amor, o estado nupcial celeste. O celibato é a antecipação das núpcias do Cordeiro. Por isso, a escolha pela vida consagrada celibatária deve ser uma escolha livre, consciente e determinada. Como é a escolha dos esposos. Para tratar esse tema em suas considerações pastorais exigir-se-ia uma profunda análise e discussão partindo do estado das coisas (quicá uma pesquisa de campo), passando pelo estado da arte e pelas considerações da Tradição e do Magistério. Contudo, como comprometimento prático de nossa análise antropológica faz-se necessário traçar algumas linhas de raciocínio neste aspecto também.

Se é necessário um estímulo de amor esponsal para com Cristo e o Reino de Deus⁸¹, todos os elementos do amor esponsal devem estar presentes. Como supramencionado, passar por todos eles seria fugir do escopo desse trabalho, contudo, acreditamos que o mais importante seja a inalienabilidade da escolha do celibato. Uma tal reflexão poderia modificar todo o processo vocacional de aceitação e orientação dos jovens postulantes nos mais diversos níveis vocacionais. Isso porque a inalienabilidade da escolha esponsal deve brotar da mais profunda liberdade da pessoa humana, liberdade essa que surge sim da solidão original, mas não pode ser escrava da falta de perspectiva da superação de tal solidão. Isso significa dizer que a escolha, seja para o matrimônio, seja pelo celibato, deve estar pujante de liberdade interior e exterior. O celibato não pode ser como que uma tentativa de suicídio do ser humano interior que está descobrindo sua solidão original – atividade tão fundamental para o crescimento interior e que tem um pico na adolescência e na juventude. Tampouco pode ser uma espécie de assassinato da possibilidade de escolhas, como que se ao escolher a aparentemente mais nobre das possibilidades se resolve o grande desafio da perspectiva de vida. Essas motivações interiores para a escolha do celibato – ou do casamento – são cárceres da verdadeira liberdade, que podem surgir por força da história pessoal, pela cultura em que a pessoa está inserida, e potencializada pelo temperamento e tantas outras variáveis que não convém

⁸¹ Compreender o celibato como um casamento com Cristo não é novidade na história da mística e na Tradição da Igreja,. A própria *Lumen Gentium* citada por João Paulo II (2021) na nota 242 afirma que a consagração pelos votos dos conselhos evangélicos representa a união entre Cristo e Sua esposa Igreja, renunciando a vida da ressurreição futura e a glória celeste (Concílio Vaticano II, 1964).

desenvolver. Contudo, é mister ter em mente que mais do que motivos, esses movimentos interiores são grilhões para qualquer vocação. Mais grave ainda é esse aprisionamento quando se trata de esconder ou suplantar – numa tentativa de resolução, é verdade – algum drama sexual. É um problema grave, para a liberdade do dom, a pressão que o adolescente se impõe para resolver sua sexualidade com uma decisão definitiva. Muitas vezes, na saída de sua pré-adolescência a pessoa se sente impelida em escolher uma vocação para resolver algo com a qual ela não está sabendo lidar exatamente por se tratar de um processo recente e novo em seu interior. A sexualidade não deve ser resolvida com uma decisão definitiva em uma fase que é praticamente um engatinhar do ser humano em seu universo sexual. Ela precisa antes estar amadurecida, ou em vias de amadurecer. É o que também sinaliza a Igreja (Concílio Vaticano II, 1965b). Como dito, não se espere a supressão das inclinações sexuais pelo celibato; as próprias inclinações direcionam o celibato à verdade que o motivou, à solidão original pela qual aquele que decidiu por esse caminho encontra a mais plena forma de comunhão intersubjetiva (João Paulo II, 2021).

De fato, da perspectiva de nosso autor, encontra-se nas palavras de Cristo um motivo sobrenatural para o celibato voluntário: o Reino de Deus (João Paulo II, 2021). Não se trata de um motivo outro, ou mesmo uma busca pelo amadurecimento ou pela superação da solidão original. Trata-se do motivo do Reino de Deus. Outro motivo não tem o mesmo sentido: “[a] continência, mesmo se escolhida de modo consciente e também se decidida pessoalmente, mas sem aquela finalidade, não entra no conteúdo do sobredito enunciado de Cristo” (João Paulo II, 2021, p. 311)

4.5 UM CAMINHO PARA REFLEXÕES QUE SUPERAM A DIALÉTICA

Um âmbito diferente que pode ser igualmente impactado na prática pelo pensamento wojtyliano é o de como entendemos as relações. Assim afirma Merecki (2014, p. 123–124) sobre a subjetividade e a interpersonalidade: “no contexto da filosofia moderna, que de Hobbes, Hegel e Marx a Sartre focalizou o problema da interpersonalidade em chave de conflito, vale a pena nos perguntar: qual é o ‘estado natural’, isto é, qual a relação originária de uma pessoa à outra?”. Em sua análise do princípio nas catequeses do amor humano no plano divino João Paulo II oferece uma outra resposta como relação originária entre as pessoas: o ser humano é

ontologicamente criado para a relação, mormente para a união. Não pode um ser criado para a união ter suas relações marcadas pelo conflito. É a concupiscência após a queda a responsável por essa realidade percebida. É seguindo as inclinações que nos afastam do plano original de Deus que o ser humano opta e age em discordância com seu chamado à união, e por conta disso é possível perceber na grande parte das relações humanas esse conflito, a ponto desse se tornar uma hermenêutica para tentar compreender tais relações. Essa hermenêutica não fica limitada à academia. Está também amplamente infiltrada na maneira como entendemos a sociedade e nos posicionamos politicamente. Novamente lembramos que o presente capítulo não tem a pretensão de exaurir tema algum, procura apenas apresentar consequências práticas de se aderir à antropologia adequada de Karol Wojtyła.

Para Merecki (2014), o pensamento de Karol Wojtyła com relação à interpersonalidade é antípoda a esse influente eixo da filosofia moderna, que inclui Hobbes, Marx e Sartre:

[Como Wojtyła,] Também Thomas Hobbes, considerado o pai da moderna filosofia política, parte, na sua reflexão, do estado original do homem (para ele esse estado é o estado natural, pré-político) e também para o homem se encontra no início na situação que poderemos chamar “a solidão original”. Em Hobbes o sentido da solidão é, porém, muito diferente daquilo que tínhamos encontrado na análise de São João Paulo II. O estado natural hobbesiano é caracterizado pelo inerente conflito que deriva da ilimitada liberdade de cada homem. A liberdade sem limites contém em si também o potencial de agressão, também a possibilidade de matar o outro, se ele de qualquer modo obstaculiza a minha liberdade de fazer tudo o que quero. Assim a vida do homem no estado natural é – como a descreve Hobbes – “*solitary, nasty, brutish and short*”. Nessa visão do estado natural é, portanto, caracterizado pela inimizade original daquela famosa guerra “de todos contra todos”. Na situação original o homem aparece como ameaça para o outro homem: “*homo homini lúpus*”. [...]

Encontramos a mesma ideia de inimizade original na filosofia política de Marx, em que ela é expressa nos termos do conflito de classes sociais e representa a fundamental força que move a história. Também na antropologia de Sartre, em que o homem confirma a própria subjetividade transcendendo as coisas com o seu olhar, a presença do outro é percebida mais como ameaça à própria liberdade. (Merecki, 2014, p. 135–136)

De maneira prática, pensando no ambiente político, dois fenômenos são evidentes no debate público: o populismo e a incapacidade de um diálogo receptivo, causado por uma postura ideológica, especialmente dialética, nos vários “lados” que se possa admitir. Sinner e Gabatz (2020) relatam a tensão que a polarização

exacerbada traz para o caminho dos direitos humanos. Os autores apresentam a polarização dualística como fenômeno corrente na política atual. Boff (2015, p. 435) entrevê, na análise da discussão pública teológica, o que ocorre aos opostos: “o relativismo cultural dominante não parece ser resposta ao fundamentalismo das ortodoxias emergentes, ao contrário: um parece se alimentar do outro”. A dialética enquanto realidade prática não leva a uma síntese, mas tese e antítese se alimentam mutuamente e se afastam cada vez mais uma da outra. A tendência é uma atese.

Maspero (2011), citando Donati, sugere que o pensamento moderno extinguiu o paradigma relacional quando passamos a pensar a Trindade em termos dialéticos. Nessa forma de pensar, a síntese seria o produto do confronto entre tese e antítese, isso é, um fator que supera tanto a uma quanto a outra. A isso, o autor contrapõe a perspectiva relacional que, no lugar de contraposição e superação, resulta em união: na perspectiva relacional, ao invés de contraposição e superação, o terceiro elemento se apresenta como relação que une, sem confundir, os primeiros dois elementos (Maspero, 2011). A diferença está no fato de que no pensamento relacional existe uma reciprocidade total, uma vez que o terceiro termo não excede ou elimina os termos de origem, mas os conduz à unidade (Maspero, 2011). O autor mostra como a relação trinitária oferece uma alternativa, enquanto nossas análises precedentes encontram na relação esponsal de Wojtyła exatamente a imagem da relação trinitária.

Wojtyła (1982) apresenta algumas características que considera importantes e que brotam da relação esponsal: o apresentar-se como um bem para o outro; a afetividade, que é experiência mais do que conhecimento; a honestidade; o saber que não se basta a si mesmo; o desejar o bem do outro; a reciprocidade; a cocriação de um novo um que é a presença dos dois; a afetiva comunhão de sentimentos; a determinação comum em amar; e a amizade. Adicionalmente, para que aconteça o amor esponsal, é necessária a entrega mútua das pessoas que se escolhem livremente (Wojtyła, 1982). Para que isso ocorra e a esponsalidade chegue à plenitude pensada por Deus, é necessária das duas partes uma ação *kenótica* voluntária que resulte na união das vontades.

Para que o diálogo público tome formas mais equilibradas, honestas e que considere as preocupações de todos, parece necessário superar o paradigma dialético. Isso não significa abandonar o pensamento dialético como método de análise. Significa que o amadurecimento de debates e a relação entre os debatedores

não podem ter o pensamento dialético como forma, já que a síntese (que não ocorre) superaria e subjugaria tanto a tese quanto a antítese.

O pensamento relacional, que brota da Trindade, parece ser uma boa saída pois mantém os bens que cada parte pode oferecer, e concilia as adversidades em uma determinação conjunta de se manter a união. Os pontos mutuamente excludentes entre as partes seriam superados a partir da esponsalidade, que exige uma *kenosis* recíproca: um se oferece como dom para outro, e ambas as partes se diminuem para que o bem da outra apareça.

Essa proposta não é simplesmente tomada como novo paradigma a ser aceito à revelia de críticas. Não se trata de uma nova maneira de ver o mundo, mas de um novo espírito interpessoal. O que quer dizer? Nossa proposta não é esquecer e reformular toda a filosofia e ciência política, mas é propor uma nova abordagem das consciências que participam no debate reconhecendo o debatedor e os objetos de análises como pessoas que são, concretas, encarnadas, merecedoras de toda a dignidade devida e por isso a disposição de entrada no debate muda. Como disposição prévia ao encontro com o adverso, é preciso este novo estado de espírito, um estado consciente de uma antropologia adequada que considere concretamente as pessoas no debate exatamente como pessoas que anseiam por comunhão e união, um estado de espírito que pode fazer com que as partes de uma relação de poder confluem para uma nova unidade que difere de uma síntese dialética e se aproxima da unidade original.

Tal disposição não é necessária apenas no debate público, mas também – e ainda mais – nas relações privadas, que sofrem a mesma influência de uma perspectiva negativa da natureza humana, como diz Merecki no trecho subsequente ao supracitado:

Também na antropologia de Sartre, em que o homem confirma a própria subjetividade transcendendo as coisas com o seu olhar, a presença do outro é percebida mais como ameaça à própria liberdade. Encontrando o outro, o sujeito se encontra (e se confronta) com uma outra subjetividade, que olhando o mundo o objetiva no seu mundo; essa objetivação inclui também o próprio sujeito que assim se torna o objeto no mundo do outro. Para Sartre tal situação é carregada de conflito – o mesmo encontro com o olhar de uma outra pessoa constitui o princípio do conflito original. Nesse conflito se pode buscar suprimir o olhar do outro, matando-o, mas também se pode tentar mudar o sentido do seu olhar, forçando-o a aceitar a posição do objeto no meu mundo. (Merecki, 2014, p. 136–137).

No horizonte de nossa consciência, antes de qualquer encontro, ou na análise e julgamento de alguma situação que nos diga respeito, nossa disposição mental parece sempre a de se posicionar defensivamente, entrando em uma postura combativa e objetivando o outro. Nossas reflexões mentais, as conversas imaginárias que temos com nosso futuro interlocutor, estão sempre carregadas de vitimização, de humilhação, de acusações e justificativas que aliviem nossa consciência e nos faça parecer moralmente superiores àqueles com quem vamos ter de nos relacionar, debater algum assunto, esclarecer mal-entendidos, ou mesmo simplesmente dialogar.

Merecki (2014) confirma que, naturalmente, Wojtyła não nega que no homem exista a possibilidade de conflito desencadeado por uma carga de agressão, contudo para ele essa carga não é original, não exprime a verdade original do ser humano, mas é consequência do pecado, que implantou no coração do ser humano a concupiscência (Merecki, 2014). Pensar que o conflito é uma condição ontológica ao ser humano é pensar a partir de uma antropologia inadequada. Para Wojtyła, na situação original, “o homem encontra a afirmação da própria humanidade não na submissão do outro à própria vontade, mas no dom de si ao outro que conduz à ‘*communio personarum*’” (Merecki, 2014, p. 137).

A proposta de um novo estado de espírito – uma nova abordagem da consciência – para nossas relações interpessoais passa pela ideia de compreender que nossa inquietação relacionada a esses confrontos interiores está baseada em três perspectivas. A primeira e mais superficial trata de uma mentira que contamos a nós mesmos sobre nós mesmos, em que sempre somos pessoas mais moralmente “boas” do que realmente somos e escondemos de nós mesmos qualquer mal ou pensamento tenebroso que podemos ter – nesse movimento, jogamos a culpa e a imoralidade sempre no outro. Nesse movimento da alma, assumimos a premissa de que estamos certos e de que o *ethos* em que confiamos as nossas atitudes morais é o mais adequado e suficiente – por isso mesmo determinamos que nas inclinações mais profundas não precisamos e nem devemos gerar ou aceitar mudanças. Tratando em termos wojtylianos, assumimos em nossa consciência uma verdade – com a qual confrontamos o mundo e os fenômenos – que não condiz com a verdade objetiva e, portanto, nossas conclusões e julgamentos são inadequados. Ao entrarmos no debate público, ou quando nos relacionamos com alguém, ou então quando precisamos lidar com algum conflito interpessoal, essa postura inicial bloqueia nossa capacidade de

sermos empáticos e abertos. Chegamos ao diálogo já com uma certeza, a de que estamos certos.

Essa primeira perspectiva também impede que adentremos mais profundamente em nossa consciência e atinjam os a segunda e a terceira, necessárias para assumirmos um espírito adequado para nossas relações interpessoais, públicas e privadas. A segunda perspectiva é a da consciência e aceitação do efeito da concupiscência nos pensamentos e atitudes do ser humano. Quando reconhecemos que temos – nós e nosso interlocutor – um desequilíbrio entre nossas inclinações e nossos ordenamentos interiores, todo diálogo e argumentação passa por um filtro adicional necessário. Se sabemos que quem nos fala apresenta certa dificuldade em ordenar seus impulsos, e se sabemos que nós mesmos apresentamos a mesma dificuldade, então nos obrigamos – seja por honestidade intelectual, seja por responsabilidade com a verdade das coisas – a interpretar qualquer situação sabendo que as pessoas nem sempre conseguem fazer, pensar ou escolher aquilo que autenticamente é verdadeiro, bom e belo. Passamos a considerar também neste filtro da consciência (nessa reflexão ativa sobre o que foi dito ou feito pelo outro e o que será dito ou feito por nós), que vivemos em uma sociedade que atualiza seu *ethos* exatamente com o intuito de não se preocupar com tal desequilíbrio. Ou seja, nossa cultura valoriza como bom, verdadeiro e belo exatamente aquilo que nos é mais confortável considerando nossa tendência concupiscente, nem sempre concordando o valor atribuído à verdade objetiva do fato – procurando ao máximo eliminar a vergonha própria que surge desse confronto. Isso faz com que o reconhecimento, o impacto e até mesmo a valorização de nossas atitudes desordenadas gerem relações demasiadamente conflituosas, mais do que unitivas.

A terceira perspectiva necessária para dispor o espírito de maneira diferente, com o intuito de superar os encontros conflituosos e a maneira dialética de ver o mundo, diz respeito à consciência da solidão original que é a mesma consciência da busca ontológica do ser humano por uma união original. Reconhecer que todos estamos de uma maneira ou outra sedentos por uma união integral e plena nos pré-dispõe a buscar tal união. Uma porque compreendemos que a aflição e até a ira interior que nosso interlocutor (e nós mesmos) exprime estão ligadas a uma insatisfação da união da qual ontologicamente se necessita para a plenitude, ou a

uma não reciprocidade da pré-disposição para uma relação que culmina na plenitude do ser.

Percebamos que essas moções interiores não estão relacionadas exclusivamente à esfera do psicologismo. Não estamos afirmando que a pessoa é sozinha ou vive a solidão original porque teve uma relação afetiva e mal compreendida e o resultado disso é a ira. É mais profundo que isso. Estamos dizendo do reconhecimento de uma necessidade e inclinação ontológica do ser humano que é convidado, desde o princípio, a viver um amor esponsal seja em um relacionamento que é sacramento do Amor Esponsal ou seja em uma entrega “pelo Reino”. Uma pessoa pode nunca ter passado por uma frustração afetiva e mesmo assim apresentar uma grande dificuldade de superar a solidão original, que é superada com um amor de doação integral de si mesmo.

Como vimos, na prática, a dialética nunca encontra uma síntese, mas alimenta os opostos os direcionando cada vez mais por caminhos diversos e aumentando cada vez mais a tensão. Poder-se-ia argumentar que esse é exatamente o intuito de uma perspectiva dialética em que a síntese é o que ocorre após o conflito (ou revolução) ocasionado pelo afastamento cada vez mais agudo das partes. Mas isso é aceitar uma espécie de determinística mediocridade antropológica. É aceitarmos-nos como seres violentos e não relacionais, é aceitar que a capacidade racional e ética do ser humano não pode fazer nada além de se comportar como bando de animais brigando pela mesma carcaça, e é abrir espaço para justificar as atitudes mais mesquinhas e putrefeitas que temos em nosso interior. Esse certamente não é o caminho que a humanidade está provando trilhar (a maioria de nós já não queima bruxas na fogueira, mesmo que eventualmente o desejemos) e certamente essa não é a postura antropológica cristã. Aceitar o conflito aguardando uma revolução cuja violência extinguirá as duas partes e formará uma nova, nada tem com a ideia de pessoas predestinadas desde o início da criação para que, em Cristo, fossem santas e irrepreensíveis. Pode-se, no horizonte dessa discussão assumir uma posição de descrença perante a humanidade, considerar que a ética e a determinação nunca será capaz de ordenar os instintos os impulsos, que os encontros são sempre conflitos de poder, que o esforço é inútil, que o ser humano – e toda humanidade com ele – está fadado a ser escravo de tais impulsos e que o máximo de felicidade que ele pode atingir é sucumbir e assumir tais impulsos vivendo em conformidade com eles evitando

o máximo possível qualquer sanção legal. Tudo bem, é uma postura filosófica possível. Mas não é uma postura cristã e muito menos wojtyliana. A boa-nova do cristianismo é exatamente que temos um Espírito que nos foi dado por Aquele que superou toda essa morte e abriu caminho para que possamos voltar exatamente àquele princípio em que nossa felicidade era alcançada pela união a que fomos predestinados, e a nossa bem-aventurança plenificará toda separação e seremos finalmente um com Aquele que é.

4.6 A VIDA MÍSTICA: ALÉM DA UNIÃO DE VONTADES

Se abrimos o estudo com as influências de São João da Cruz em Wojtyła, e se abrimos o capítulo falando de uma perspectiva pastoral da vida mística, encerramos o estudo tratando de um dos assuntos mais caros ao pensamento carmelita e que está intimamente e profundamente – apesar de que indiretamente – ligado ao pensamento de Karol Wojtyła: a união de vontades.

O *uma só carne* também diz respeito à própria união espiritual. Isso é radicalmente importante para compreendermos que o caminho da esponsalidade é a unicidade, não só do corpo no ato conjugal, mas que aponta para uma união superior e pode fazer parte desta: a união das vontades. Tal unicidade pode ser fortalecida e até desenvolvida tendo o ato conjugal como um elemento constitutivo ou mesmo generativo, mas é muito superior ao ato conjugal em si. Em última instância, em termos de santidade, a união das vontades dos cônjuges, deve ser a união da vontade de cada um à vontade de Deus.

Para Wojtyła, a própria existência já é um dom, uma doação integral por parte de Deus a nós. Obviamente Ele espera reciprocidade, que pode ocorrer unicamente com a nossa doação exclusiva e integral a Ele. Ao unirmos nossa vontade à vontade de Deus, estamos nos doando integralmente a Ele e sendo recíprocos, doando tudo o que somos Àquele que nos doou tudo o que somos. A humanidade encontra na pessoa de Jesus Cristo essa doação e essa perfeição de resposta recíproca à vontade de Deus, em especial no Getsêmani. Lá Jesus suou sangue até ter sua vontade alinhada à vontade do Pai – e lá foi obediente até a morte.

A vontade de Deus é que sejamos santos (Ef 1,4; 1Tm 2,3-4), e Ele tem separado uma vocação particular para cada um, mas não espera – apesar de desejar

– que nossa resposta seja perfeita, pois Ele conhece nossas fraquezas e as trata com uma misericórdia sempre renovada. Quer dizer que, se sua vontade é que vivamos o matrimônio, e que sejamos pelo amor esponsal a nosso cônjuge, sinais do Amor Esponsal, então nossa chamada para viver a esponsalidade, que nos é ontológica, é por esse caminho – essa é a nossa resposta à vontade de Deus. Caso Sua vontade seja que dediquemos nossa vida ao Reino, então nosso amor esponsal é dedicado à Igreja. Mas antes de tudo, nós só respondemos a essas vocações de estado de vida porque respondemos Àquele que nos chama a amá-Lo de um amor esponsal originário. É a Trindade o nosso primeiro amor e é a ela que responderemos integralmente entregando toda a nossa vida como dom em reciprocidade à Ela. Se somos chamados a amar nossos cônjuges ou a Santa Igreja como esposo e esposa, isso só ocorre porque atendemos um chamado específico, ontológico e, ao mesmo tempo, místico. Como diria Fulton Sheen são “Três para casar”⁸².

Ao nos tornarmos esposos de nossos cônjuges, sendo essa a vontade de Deus, nos tornamos esposos do próprio Cristo. Isso não é estranho ao pensamento de Karol Wojtyła. Muito pelo contrário, isso é fundamental. Em *A loja do Ourives* (Wojtyła, 2021) Ana está amargurada em seu casamento com Estevão. Ela não se sente mais nele, e não percebe nele qualquer atenção a ela. Ela para diante da loja do Ourives e procura vender a aliança. Sem sucesso. Então encontra Adão que lhe fala: “dentro em pouco, passará por aqui o Esposo” (Wojtyła, 2021, p. 37). Ela pensa se tratar de um novo homem que a fará feliz e recuperará aquela sensação de completude e complementariedade de que sente falta. Procura então em cada homem que passa o tal do Esposo. Um não lhe dá atenção, outro se interessa, mas um a cativa. Ela está prestes a entrar no carro do estranho e viver uma aventura, sentir-se (aparentemente) viva novamente. Adão sutilmente a impede de entrar no veículo. Finalmente ela encontra o Esposo: tem a cara de seu marido Estevão. Ela fica frustrada, mas recebe daí forças para continuar o casamento e encontra a parcela de responsabilidade que ela tem no casamento frustrado. Com isso queremos dizer: para o esposo, Cristo tem a feição da esposa. O amor esponsal integral só pode ser direcionado a Cristo. É Ele que amamos ao amar nossos esposos. E é a Ele que um celibatário ama quando se entrega à Igreja. Os últimos versos de *A loja do Ourives* são palavras tiradas de uma

⁸² Referência ao título do livro não citado neste trabalho do Venerável Fulton Sheen: *Three to get Married*. Em português lançado “Três para casar”, pela editora Molokai, São Paulo-SP, 2017.

fala de Adão, que explica a causa de tudo o que passa com Ana e Estevão, e que são repetidas ao fim da peça:

A causa de tudo isso está no passado.
 Ali é que esteve o erro...
 Quero dizer que a gente se deixa levar pelo amor
 Como se fosse ele o absoluto,
 Mesmo faltando as dimensões do absoluto.
 A gente segue a própria ilusão,
 Sem procurar inserir o amor no Amor,
 Que tem essa dimensão.
 Nem sequer suspeitamos esta carência,
 Porque estamos obcecados
 Não tanto pela força do sentimento
 Quanto pela falta de humildade
 Frente àquilo que deveria ser o amor
 Na sua verdadeira essência.
 (Wojtyła, 2021, p. 78)

É preciso inserir o amor no Amor. O amor esponsal só subsiste se é uma busca de união com Deus. Nesse aspecto concordamos com Chagas Junior (2022, p. 59) que acredita “que uma espiritualidade de tipo *esponsal* insere-se na dimensão de universalidade do chamado à santidade que Deus faz à humanidade, chamado à união consigo em comunhão de recíproca doação”.

Como pontuamos, e insistimos, não é um caminho simples e nem sempre agradável. É um caminho *kenótico*, e nisso também o sacramento do matrimônio é sinal. A mesma união que a alma deseja ter com Deus é necessária ser vista no matrimônio e é necessária ser vista na vida celibatária. Em seu caminho, há a noite escura, que acomete os esposos após uma inflamação de amor, um desejo crescente, e uma “ditosa ventura!”⁸³ que sai “sem ser notada”, a esposa sai à procura “nesse lugar em que ninguém havia”. Assim também o final é vitorioso, é o reclinar-se no Amado, “sobre os braços dulcíssimos do Amado”, que não mais se esquiva, que manso e amoroso é o único morador de nosso interior, de onde se nos enamora. Tudo que os autênticos esposos querem é unirem-se na mesma formosura, na formosura do Amado.

Há essa necessidade de busca constante e que é superada por um amor crescente no horizonte do dom, de forma que também o corpo seja condutor para um

⁸³ As citações são todas de São João da Cruz seguem a edição da Minha Biblioteca Católica (São João da Cruz, 2021).

amadurecimento e um crescimento do amor para que, em determinado momento, seja um amor plenamente unitivo, também na esfera espiritual. Oras, essa tendência para o amor esponsal em toda a verdade do amor e da pessoa é profundamente ontológica ao ser humano, exatamente porque é nessa união integral que consiste a imagem e semelhança com Deus. Essa expressão do amor refletido – compreendido como uma decisão consciente de integrar o *eros* pelo *ethos* do Evangelho –, que João Paulo II encontra no livro de Tobias, é preenchida com a gravidade e com a verdade da própria existência (João Paulo II, 2021). No livro de Tobias, aquele amor “forte como a morte” do Cântico dos Cânticos supera a prova da morte em um universo litúrgico da entrega do próprio amor conjugal a Deus. A linguagem do corpo que, quando não exprime a verdade sobre o amor, mata pela concupiscência e pelo *eros* desintegrado, quando é exprimida dentro dessa verdade vence a morte, como que redimido. Essa vitória não é dos esposos, mas do próprio Cristo que vive e atua como presença eficaz nos sacramentos. É a realização do desejo de Cristo para que sejamos um com Ele – é o plano divino para o amor humano.

Esse é o desejo dos que contraem matrimônio e dos que encontram sua doação esponsal no celibato: serem um em Cristo, e sendo um em Cristo são um entre si. Entre si esposos, entre si celibatário e Igreja. A união das vontades (entendida como intensão, prontidão e ato) entre os esposos está exatamente no fato de quererem juntos a Deus.

Há algo ainda além da união das vontades. Tal união da vontade – do desejo concretizado – só pode levar a esta união inefável em Cristo. Uma perfeita unicidade. União pela qual todos ansiamos e da qual só a mística é testemunha:

E é de tão alta excelência
este tão sumo saber,
que nem faculdade ou ciência
há de o poder empreender;
e quem se souber vencer
com tal não saber sabendo,
irá sempre transcendendo.
(São João da Cruz, 2021, p. 25)

5 CONCLUSÃO

O presente trabalho teve como objetivo analisar os aspectos ontológicos do ser humano relacionados ao amor esponsal no pensamento de Karol Wojtyła no período anterior ao papado, esboçando algumas das implicações práticas consequentes de tais aspectos. Como objetivos específicos, procuramos (i) compreender como as preocupações e influências de Karol Wojtyła o levaram a perceber uma antropologia filosófica inadequada e o levaram a chegar a sua ideia de amor esponsal; (ii) identificar e analisar os aspectos ontológicos ao ser humano no pensamento de Wojtyła sobre o amor esponsal no período anterior ao papado, como parte de uma antropologia adequada; e (iii) elaborar algumas considerações práticas como consequência destes aspectos ontológicos, à guisa de possibilidades pastorais. Vamos nos próximos parágrafos sintetizar nosso itinerário para depois apresentar os resultados de nossa análise.

Karol Wojtyła era um jovem dramaturgo de Cracóvia quando a Polônia foi invadida pelo exército Alemão. Tornou-se sacerdote e logo foi enviado à Roma para estudar com um dos maiores tomistas do séc. XX. Retornando de seus estudos em Roma começa a trabalhar com os jovens, em especial com jovens casais e eleito Bispo organiza o *Ambiente* junto com os jovens e dom Pietraszko, a fim de amadurecerem no amor e na santidade em uma época de tirania comunista. Wojtyła aprendeu a amar o amor humano.

Ele se afeiçoou aos escritos místicos de São João da Cruz desde cedo e carregou suas reflexões esponsais até o fim da vida. Tratou sobre o conceito da fé neste autor e aos poucos percorreu um caminho próprio nas disciplinas de ética e antropologia filosófica. Descobriu no modernismo um ser humano dividido e percebeu como essa antropologia inadequada levava a história do pensamento a se distanciar da verdade Revelada sobre o ser humano, que ele havia experimentado muito bem em sua história pessoal e pastoral. Na fenomenologia percebe um método valiosíssimo de análise da experiência do ser humano em sua essência, mesmo assim não encontra aquele ser humano que ele mesmo experienciara e que a Revelação apresentava.

Ele estabelece as raízes de sua análise fenomenológica em dois doutores da Igreja: na metafísica de São Tomás de Aquino e no personalismo e na mística de São

João da Cruz. Assim ele chega através da fenomenologia a uma síntese personalista própria e vivaz, que dá conta de corresponder à experiência do ser humano que ele conhecida por ele. A confirmação de que suas conclusões são acertadas vem de dois documentos magisteriais contemporâneos a ele, a *Gaudium et Spes* e a *Humanae Vitae*.

Essa busca por aquilo que o ser humano é e como ele deve agir a partir dessas influências e balizas o levou a um tipo próprio e específico de personalismo metafísico. Nele a pessoa é essencialmente pessoa, cuja compreensão da existência é a atividade primeira da consciência, que responde ao mundo e que se encontra com o outro, mas que não depende disso para ser. Acima de tudo é uma pessoa que age a partir da própria vontade confrontando os valores acessados com a verdade interior, e que é exatamente isso que a caracteriza. Condensando, é um ser autoconsciente, autodeterminado, inalienável, que é um projeto para si mesmo e que se encontra na relação com a outra pessoa, que procura agir em conformidade com a verdade interior. É um ser capaz de amar.

Este amor é ser dom. E como o amor esponsal é o dom integral de si mesmo, é esse o ápice do amor. Portanto, o ápice da relacionalidade é a esponsalidade. Esse amor deve considerar a pessoa como um todo e o corpo é sua expressão. O corpo é a expressão do amor, o sacramento da pessoa. Essa capacidade de amar é dada por Deus Trindade de quem o amor esponsal é testemunho e sacramento primordial. A perfeição do recíproco amor esponsal só acontece na Relação Trinitária, relação para a qual somos chamados. É Deus que se entrega a nós primeiro. Se podemos responder a essa entrega é porque o próprio Deus, em nosso interior, responde a Ele mesmo, aos moldes da mística carmelita – e de toda a mística cristã.

É exatamente este o plano de Deus para os seres humanos: amar de um amor esponsal, pois isso é ser imagem e semelhança da Trindade. A pessoa humana foi concebida para poder realizar esse projeto em Cristo, aquele que plenifica e realiza esse projeto no interior do ser humano. Toda característica ontológica originária ao ser humano tem essa razão teleológica. Isso quer dizer: o que o ser humano é, ele o é porque só assim seria capaz de amar de um amor esponsal, e ser dele sacramento. Se esta é a predestinação do ser humano em Cristo quer dizer que todos os atributos ontológicos do ser humano estão subordinados a este plano divino. Tudo o que o ser humano é, ele é para amar como dom integral de si mesmo. Para isso ele precisa ser

autoconsciente, relacional, autodeterminado, autodefinido, inalienável, fértil (em termos de paternidade e maternidade), que busca constantemente a si mesmo, que de dois modos é corpo que carrega o significado esponsal, que encontra a plenitude de si na comunhão verdadeira de pessoas que se escolhem mutuamente e se doam integralmente e reciprocamente em uma atitude kenótica de crescimento ilimitado pela graça do Espírito Santo. Tal união aponta sacramentalmente à Trindade e é via de bem-aventurança. A comunhão de pessoas, realizada plenamente somente na esponsalidade (no encontro recíproco de dois amores esponsais), é o fim último do ser humano, sua razão teleológica e a vontade de Deus para ele. E é na realização da vontade de Deus que somos livres para amar. Tal amor pode ser realizado no horizonte do matrimônio ou do celibato pelo Reino.

Mas o exercício do amor tal como foi pensado por Deus, para o homem histórico, precisa de uma prática e uma educação específicas que considerem a integralidade do ser pessoa. Por isso as considerações práticas transitaram entre desenvolver um percurso de vida espiritual esponsal, desenvolver uma pré-disposição ao dom e reconhecer os desvios e problemas advindos da não realização do plano de Deus. Então, propôs-se uma via de educação integral ligada a sexualidade, ao ordenamento dos sentidos e ao desenvolvimento da pureza, em especial de seu reconhecimento. Posicionou-se grandemente a importância dessa educação ser chave para o processo de formação de religiosos e sacerdotes, inclusive no processo de discernimento vocacional. Em seguida expandiu-se a possibilidade de compreender a esponsalidade de uma perspectiva social. Como conclusão, à guisa de exortação, retornamos à vida mística, como que ressoando a mística esponsal como ápice da plenitude do amor mesmo na realidade atual através da união de vontades – possível graças à redenção, que é operada por Cristo e que é redenção do corpo.

Essa análise encontrou nos atributos ontológicos uma série de peculiaridades. Em primeiro lugar encontrou que todos os atributos ontológicos ao ser humano decorridos do amor esponsal podem ser considerados elementos de três grandes conjuntos que servem como síntese radical do amor esponsal e que sem um deles o amor não pode ser considerado esponsal: (i) é baseada na livre escolha pessoal; (ii) tem a Trindade como origem e modelo; e (iii) conduz à união perfeita, que é a plenitude da bem-aventurança. Como cada elemento se estabelece dentro de cada um desses

conjuntos e como se dão suas intersecções pode ser exercício de uma releitura do terceiro capítulo deste trabalho.

Por ser sacramento daquilo que realiza, **o amor esponsal nos revela a nós mesmos**. Isso não vai contra o que diz a *Gaudium et Spes*, sobre Cristo nos revelar a nós mesmos, vai exatamente na mesma direção: é condizente com o que diz o texto conciliar considerando que essa doação para ser integral deve ser a doação da verdade de nós mesmos – imagem e semelhança de um Deus Trindade –, que só é compreendida com a inocência do coração que, por sua vez, é exatamente participação moral no ato permanente e eterno da vontade divina. É a ação do Espírito Santo que permite o amor esponsal, e o amor esponsal só é possível pela recuperação do *ethos* original ao aceitarmos e vivermos de acordo com o *ethos* do Evangelho. Ademais, como diz a mística católica milenar: nosso verdadeiro eu é Cristo. Se o amor esponsal nos revela a nós mesmos, o que ele nos revela é Cristo. E se o revelar-nos a nós mesmos só ocorre no encontro recíproco do amor esponsal, é recebendo a doação da verdade da esposa, que é Cristo, que o esposo descobre a sua verdade, que é Cristo. Portanto, é Cristo que nos ensina a viver e a realizar a *kenosis* necessária para que o amor esponsal ocorra, mais, é Ele quem realiza essa *kenosis* em nós mesmos, e por fim, em uma maturidade excelente, é o Cristo que habita em nós (a verdade sobre nós mesmos) que doamos ao outro e que recebemos reciprocamente. Tal é a natureza da esponsalidade.

A *kenosis* não revela um ser humano que entrega tudo de si e cessa de ter o que entregar. Isso é muito paradoxal. O ser *kenótico* descobre ou toma posse de si mesmo exatamente nessa entrega. E com isso se expande espiritualmente e conscientemente, então há mais para ofertar do que antes havia. E a *kenosis* não precisa se repetir, pois a entrega já é kenótica – integral. Não é o caso de realizar uma nova *kenosis*. Não. Diz respeito à expansão do dom de si mesmo já realizado, mas que a cada momento se descobre mais e se doa mais e se realiza mais. A plenitude da *kenosis* é a infinitude do dom. É a infinitude do amor. É a nossa participação no Espírito Santo, no Amor Trinitário, pelo amor esponsal.

Qual a plenitude? Qual o fim? A visão beatífica, onde nos uniremos com o Ser ilimitado não por imagem e semelhança, mas por ontologia.

Podemos concluir que o amor esponsal entre o homem e a mulher é o sacramento (o símbolo que aponta e liga as realidades) escolhido meticulosamente,

ou melhor ainda, criado especificamente para revelar o amor divino. E já que o matrimônio é o caso paradigmático da Relação Trinitária, então, como constatamos acima, o amor esponsal precisa ter tais características apresentadas por nossa análise, e que para que o amor esponsal tenha tais características os amantes devem, obrigatoriamente, carregar os aspectos ontológicos que listamos. Exatamente por conta disso é muito convincente que o amor esponsal seja o plano divino para o amor humano, uma vez que o ser humano é ontologicamente preparado para ele. Confirmamos que as características ontológicas do ser humano explicitam sua inclinação à esponsalidade, já que as características definidoras do ser pessoa apontam para a possibilidade de se amar de um amor esponsal.

Ao mesmo tempo, isso não encerra o assunto. A pergunta: *temos tais características ontológicas porque fomos criados para viver o amor esponsal, ou esse tipo de relação existe porque temos tais características ontológicas?* se mantém.

Essa não é uma pergunta sem importância. É verdade que se podemos viver o amor esponsal, é porque temos os atributos ontológicos específicos que assim nos permitem. Somos pessoas antes de estarmos em relação. Mas a pergunta tem uma característica teleológica – e, portanto, protoescatológica.

Se o segundo caso (*esse tipo de relação existe porque temos tais características ontológicas*) ocorre, se o amor esponsal é apenas uma possibilidade a partir de tais atributos ontológicos, e somos considerados pessoas exatamente porque temos tais características, então quer dizer que, no horizonte do *imago Dei*, ser pessoa – imagem e semelhança da Trindade – implica em ter características que permitem a relação, enquanto essa é só uma possibilidade. Nesse caso, a relacionalidade, em especial a esponsalidade, estaria no horizonte das possibilidades abertas por nossos atributos ontológicos. Ela não teria aqui papel protológico, nem escatológico, porque não faria parte do aspecto teleológico do ser humano. Tampouco isso seria uma exigência para a plenitude do ser. Ser relacional aqui seria ontologicamente possível, mas não originário, muito menos necessário, seria um acidente e não uma propriedade. E isso deveria se aplicar também a nossa analogia da Trindade (já que o matrimônio é o caso paradigmático do amor trinitário). Não seria característica ontológica da Trindade ser relação, mas Ela o seria porque pode e desejou. Caímos aqui num risco triteísta. Se a resposta à pergunta fosse a segunda opção poderíamos ficar apenas com as características da pessoa humana originárias do pensamento

filosófico personalista: autoconsciente, autodeterminada, inalienável, e seus derivados, sem necessariamente assumir a possibilidade da transcendência – do sair de si mesmos – e cairíamos na antropologia inadequada moderna.

Se, ao contrário, tomamos a primeira proposição (*temos tais características ontológicas porque fomos criados para viver o amor esponsal*) como verdadeira então o amor esponsal – como ápice da relação – retoma todo seu aspecto de *imago Dei* e podemos afirmar novamente que, ser pessoa é ter a plenitude de amar de um amor esponsal. Não pode ser outro tipo de amor, porque qualquer amor que não carregue em si a possibilidade de um dom integral de si mesmo é um amor sem plenitude, parcial e incompleto. Somos, nesse caso, pensados para viver uma relação que é imagem da Trindade, e essa relação exige, para que possa existir, características específicas. Na segunda proposição, a Trindade é relação, e nós também. Essa é a perspectiva de Karol Wojtyła e essa perspectiva encontra em seu desenvolvimento todos aqueles atributos listados acima – uns dependentes ou originários uns dos outros, mas todos em função de se viver um amor esponsal.

Veja que tomar essa posição – de sermos relacionais – não causa um impasse sobre se a relação precede a existência, ou mesmo a consciência. Mesmo que não desejássemos entrar em relação, e partindo de uma possibilidade hipotética de que isso seria possível – possibilidade encontrada exatamente no Adão do segundo relato da criação – ainda assim existiríamos e seríamos relacionais, apesar de não relacionados. Nesse sentido a existência precede a relação. Contudo, somos teleologicamente e ontologicamente relacionais que é o mesmo que dizer que somos ontologicamente transcendentais. Mesmo se o absoluto da não relação fosse possível, ainda assim, a nossa solidão encaminharia nossa consciência a ultrapassar a nós mesmos e a descobrir em todo o mundo criado uma relação própria do espírito humano: a relação com o Absoluto. Novamente essa é a possibilidade descoberta pela reflexão de Wojtyła sobre o segundo relato da criação.

Tampouco, o fato termos uma específica teleologia que aduz uma plenitude somente no realizar do amor esponsal não é contra a perspectiva ontológica da pessoa ser autoteleológica⁸⁴, exatamente porque só pode ser esponsal o amor livre e a autoteleologia da pessoa humana é possível exatamente pela possibilidade de se negar o plano divino para o amor humano, num ato *kenótico* do Pai Onipotente.

⁸⁴ Conceito ligado à autodeterminação usado por Wojtyła.

Concluindo, a tese central que surge da nossa análise é que a gênese dos aspectos ontológicos da pessoa humana é exatamente a sua predestinação ao amor esponsal. Primeiramente amor esponsal a Cristo e em segundo lugar, como sacramento desse amor e do amor trinitário, o amor esponsal entre o homem e a mulher ou no celibato pelo Reino. Temos tais atributos ontológicos porque, desde antes da criação, fomos predestinados em Cristo a participar da glória da Trindade, entrando em uma relação *kenótica* recíproca em Cristo, e sendo dessa relação imagem e semelhança: somos predestinados a amarmos de um amor esponsal.

Nesta análise que surge da leitura de Karol Wojtyła – portanto da consideração que os atributos ontológicos nascem da perspectiva teleológica (vontade ou plano de Deus) para o ser humano e que essa perspectiva é exatamente a liberdade de entrar em uma relação esponsal pelo amor kenótico (esponsal) – podemos definir pessoa da seguinte maneira: *ser pessoa é ser capaz de amar de um amor esponsal*. E a plenitude da relacionalidade é exatamente o encontro de duas pessoas que se amam reciprocamente de um amor esponsal, ou seja, a esponsalidade. O personalismo de Wojtyła é, portanto, um *personalismo esponsal*.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, L. F.; FAERSTEIN, E. Family instability in childhood affects language and memory in adulthood: results from the Pró-Saúde Study, Brazil. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 28, n. 3, p. 811–811, 6 mar. 2023.

BASTO-PEREIRA, M.; FARRINGTON, D. P. Developmental predictors of offending and persistence in crime: A systematic review of meta-analyses. **Aggression and Violent Behavior**, v. 65, p. 101761, 1 jul. 2022.

BENTO XVI. **Caritas in veritate**. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html>. Acesso em: 10 nov. 2022.

BOFF, C. **Teoria do Método Teológico**. 6. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2015.

CABRERA, N. J. *et al.* Fatherhood in the Twenty-First Century. **Child Development**, v. 71, n. 1, p. 127–136, 1 jan. 2000.

CASSEL, V. DE O. DO A.; PAINI, D.; KIRSTEN, V. R. O baixo convívio familiar no momento das refeições pode estar associado com o uso de drogas em adolescentes? **Revista Família, Ciclos de Vida e Saúde no Contexto Social**, v. 9, p. 755–766, 26 ago. 2021.

CHAGAS JUNIOR, J. W. R. **Vinho novo em odres novos**. 1. ed. [s.l.] Parresia, 2022.

CONCÍLIO VATICANO II. **Lumen gentium**. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html>. Acesso em: 16 out. 2023.

_____. **Constituição Pastoral Gaudium et Spes**. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html>. Acesso em: 10 nov. 2022a.

_____. **Perfectae caritatis**. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_perfectae-caritatis_po.html>. Acesso em: 16 out. 2023b.

DAGAN, O. *et al.* Configurations of mother-child and father-child attachment as predictors of internalizing and externalizing behavioral problems: An individual participant data (IPD) meta-analysis. **New Directions for Child and Adolescent Development**, v. 2021, n. 180, p. 67–94, 1 nov. 2021.

DAVIS, Z.; STEINBOCK, A. **Max Scheler**. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/scheler/#RelExp>>. Acesso em: 8 maio. 2023.

DERZON, J. H. The correspondence of family features with problem, aggressive, criminal, and violent behavior: A meta-analysis. **Journal of Experimental Criminology**, v. 6, n. 3, p. 263–292, 2010.

EVERT, J. **Vida de São João Paulo II**. 2. ed. Dois Irmãos, RS: Minha Biblioteca Católica, 2023.

FRANCISCO. **Discorso del Santo Padre Francesco ai Membri della Commissione Teologica Internazionale**. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2023/november/documents/20231130-cti.html>>. Acesso em: 30 nov. 2023.

GIOVANNI PAOLO II. **Udienza Generale, 19 dicembre 1979**. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1979/documents/hf_jp-ii_aud_19791219.html>. Acesso em: 17 jul. 2023.

_____. **Udienza Generale, 2 Gennaio 1980**. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1980/documents/hf_jp-ii_aud_19800102.html>. Acesso em: 11 nov. 2023a.

_____. **Udienza Generale, 13 agosto 1980**. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1980/documents/hf_jp-ii_aud_19800813.html>. Acesso em: 7 set. 2023b.

GROSSMANN, K. *et al.* The Uniqueness of the Child–Father Attachment Relationship: Fathers' Sensitive and Challenging Play as a Pivotal Variable in a 16-year Longitudinal Study. **Social Development**, v. 11, n. 3, p. 301–337, 1 jul. 2002.

GRYGIEL, S. Prefazione. *Em*: GRYGIEL, S.; KWIATKOWSKI, P. (Eds.). . **L'amore e la sua regola: Karol Wojtyła e l'esperienza dell'"ambiente" di Cracovia**. Siena: Edizioni Cantagalli, 2009. p. 5–9.

JOÃO PAULO II. **Teologia do corpo: O amor humano no plano divino**. 1. ed. Campinas - SP: Ecclesiae, 2014.

_____. **Teologia do Corpo**. 1. ed. Dois Irmãos - RS: Minha Biblioteca Católica, 2021.

JOHN PAUL II. **Man and woman He created them: A theology of the body**. [s.l.] Pauline Books & Media, 2006.

KALMIJN, M. Father–Child Contact, Interparental Conflict, and Depressive Symptoms among Children of Divorced Parents. **European Sociological Review**, v. 32, n. 1, p. 68–80, 1 fev. 2016.

LEWIS, C.; LAMB, M. E. **Fathers' influences on children's development: The evidence from two-parent families** *European Journal of Psychology of Education*. [s.l.: s.n.].

MASPERO, G. Ontologia trinitaria e sociologia relazionale: due mondi a confronto. **Path**, v. 10, n. 1, p. 19–36, 2011.

MCCORMICK, C. B.; KENNEDY, J. H. Father—Child Separation, Retrospective and Current Views of Attachment Relationship with Father, and Self-Esteem in Late Adolescence. [http://dx-doi.ez433.periodicos.capes.gov.br/10.2466/pr0.2000.86.3.827](http://dx.doi.ez433.periodicos.capes.gov.br/10.2466/pr0.2000.86.3.827), v. 86, n. 3 PART 1, p. 827–834, 1 jun. 2000.

MERECKI, J. Verso l'etica empirica e normativa. *Em*: REALE, G.; STYCZEN, T. (Eds.). . **Metafisica della persona: Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi**. 2. ed. Milano: Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2003. p. 251–262.

MERECKI, J. **Corpo e Transcendência: a antropologia filosófica na Teologia do Corpo de São João Paulo II**. 1. ed. Brasília: Edições CNBB, 2014.

MIRALLES, P.; GODOY, C.; HIDALGO, M. D. Long-term emotional consequences of parental alienation exposure in children of divorced parents: A systematic review. **Current Psychology**, v. 42, n. 14, p. 12055–12069, 1 maio 2023.

ORTIZ-OSPINA, E.; ROSER, M. **Marriages and Divorces**. Disponível em: <<https://ourworldindata.org/marriages-and-divorces>>. Acesso em: 7 out. 2023.

PERETTI, C. Contribuições da fenomenologia no estudo da pessoa humana. *Em*: **Nas trilhas de Edith Stein: gênero em perspectiva fenomenológica e teológica**. 1. ed. Curitiba: Appris Editora, 2019. p. 75–117.

RATZINGER, J. **Escatologia**. 1. ed. São Paulo: Molokai, 2019.

REALE, G. Una trattazione sull'amore nelle sue implicanze e nelle sue conseguenze. *Em*: REALE, G.; STYCZEN, T. (Eds.). . **Metafisica della persona: Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi**. 2. ed. Milano: Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2003a. p. 453–460.

_____. Karol Wojtyła pellegrino sulle tre vie che portano alla verità: “arte”, “filosofia” e “religione”. *Em*: REALE, G.; STYCZEN, T. (Eds.). . **Metafisica della persona: Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi**. 2. ed. Milano: Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2003b. p. VII–CXXIV.

ROETERS, A.; HOUDT, K. VAN. Parent–Child Activities, Paid Work Interference, and Child Mental Health. **Family Relations**, v. 68, n. 2, p. 232–245, 1 abr. 2019.

RYŁKO, S. La pedagogia dell'amore di Karol Wojtyła e il suo “Ambiente”. *Em*: GRYGIEL, S.; KWIATKOWSKI, P. (Eds.). . **L'amore e la sua regola: Karol Wojtyła e l'esperienza dell'"ambiente" di Cracovia**. Siena: Edizioni Cantagalli, 2009. p. 17–19.

SABATINI, F.; COLETTI, V.; MANGREDINI, M. **Verbete: Decidere**. Disponível em: <https://dizionari.corriere.it/dizionario_italiano/D/decidere.shtml?refresh_ce>. Acesso em: 11 nov. 2023.

SÃO JOÃO DA CRUZ. **Poesias de São João da Cruz**. 1. ed. Dois Irmãos - RS: Minha Biblioteca Católica, 2021.

SCHÖKEL, L. A. **Bíblia do Peregrino**. 3. ed. São Paulo - SP: Paulus, 2017.

SCHÖNBORN, C. C. Foreword. *Em: Man and woman He created them: A theology of the body*. [s.l.] Pauline Books & Media, 2006. p. xxiii–xxx.

SCOLA, A. The nuptial mystery: A perspective for systematic theology? **Communio**, v. 30, n. 2, 2003.

SINNER, R. VON; GABATZ, C. Populismo e “povo”: precariedades e polarizações como desafio para os direitos humanos na perspectiva de uma teologia pública na contemporaneidade. **Estudos Teológicos**, v. 60, n. 1, p. 188–205, 4 jun. 2020.

STOKKEBEKK, J. *et al.* “Keeping balance”, “Keeping distance” and “Keeping on with life”: Child positions in divorced families with prolonged conflicts. **Children and Youth Services Review**, v. 102, p. 108–119, 1 jul. 2019.

Verbete: decidere. Disponível em:

<[https://www.treccani.it/vocabolario/decidere_\(Sinonimi-e-Contrari\)/>](https://www.treccani.it/vocabolario/decidere_(Sinonimi-e-Contrari)/>). Acesso em: 11 nov. 2023.

WALDSTEIN, M. Introduction by Michael Waldstein. *Em: Man and woman He created them: A theology of the body*. [s.l.] Pauline Books & Media, 2006. p. 1–128.

WEST, C. Preface. *Em: Man and woman He created them*. [s.l.] Pauline books & media, 2006. p. xxvii–xxx.

WIERZBICKI, A. La barca interiore: affinità spirituale del pensiero di Karol Wojtyła con il pensiero di San Giovanni della Croce. *Em: REALE, G.; STYCZEŃ, T. (Eds.). . Metafisica della persona: Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*. 2. ed. Milano: Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2003. p. 3–20.

WILLIAMS, T. D.; BENGTSSON, J. O. **Personalism**. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/personalism/>>. Acesso em: 6 maio. 2023.

WOJTYŁA, K. **Sinal de contradição**. São Paulo-SP: Edições Paulinas, 1979.

_____. **Amor e responsabilidade: Estudo ético**. São Paulo - SP: Edições Loyola, 1982.

_____. Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler. *Em: REALE, G.; STYCZEŃ, T.; GIRGENTI, G. (Eds.). . Metafisica della persona: Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*. 2. ed. Milano: Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2003a. p. 249–449.

_____. La persona: soggetto e comunità. *Em: REALE, G.; STYCZEŃ, T.; GIRGENTI, G. (Eds.). . Metafisica della persona: Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*. 2. ed. Milano: Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2003b. p. 1329–1386.

_____. **A Loja do Ourives**. Dois Irmãos - RS: Minha Biblioteca Católica, 2021.