

Isabel Maria Andrade Baptista

**Fenomenologia e Sentido
da Sexualidade Humana
no Magistério de João Paulo II**

Dissertação apresentada ao Instituto de Letras e Ciências Humanas
da Universidade do Minho para obtenção de grau de Mestre em Filosofia – Área de
Especialização em Fenomenologia e Filosofia da Religião

Orientadora: Professora Doutora Marta Mendonça

2004

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	4
CAPÍTULO I – VIDA E OBRA DE KAROL WOJTYLA	
1 – Vida de Karol Wojtyla	9
Wadowice, Polónia	9
Laços familiares	11
Aluno brilhante	14
Teatro e literatura	17
Caminho de vocação	22
Vida académica	32
regresso à Polónia	35
A primeira paróquia	36
Paróquia de St. Florian	37
Srodowisko	40
Doutoramentos	43
Carreira Universitária	48
De padre a Papa	52
A – A arquidiocese de Cracóvia	59
B – Vaticano II	62
C – Karol Wojtyla	66
Pontificado	67
2 – Obra de Karol Wojtyla	69
CAPÍTULO II - A SEXUALIDADE NA CULTURA CONTEMPORÂNEA: LUZES E SOMBRAS	
1 – Revolução cultural	85
2 – Revolução sexual	87
3 – Revolução do Vaticano II	89
4 – Revolução da vida	94
5 – Evangelho da vida	98

CAPÍTULO III – O ENRAIZAMENTO PESSOAL DA SEXUALIDADE HUMANA

1 – Contextualização	109
2 – O enraizamento da sexualidade humana em Karol Wojtyla	116
3 – Sexualidade Humana, visão de Karol Wojtyla	119

CAPÍTULO IV – A SEXUALIDADE HUMANA E RELAÇÕES

INTERPESSOAIS

1 – Contextualização	139
2 – Matrimónio, espaço da plenitude das relações interpessoais	144
3 – Karol Wojtyla e as relações interpessoais	148
A – Dimensão da comunidade humana	148
B – O homem como pessoa e dom de si próprio	157

CAPÍTULO V – A HETERO SEXUALIDADE HUMANA

1 – A sexualidade humana inscrita no masculino e no feminino	164
2 – Análise de João Paulo II sobre masculinidade e feminilidade	169

CAPÍTULO VI – A DIMENSÃO ANTROPOLÓGICA DA SEXUALIDADE HUMANA

1 – A dimensão antropológica da sexualidade humana na cultura actual ..	175
---	-----

CAPÍTULO VII – KAROL WOJTYLA – NOVA ANTROPOLOGIA DA PESSOA HUMANA

1 – A antropologia fundamentada na ética personalista	184
2 – Subjectividade e irreducibilidade no homem	201

CAPÍTULO VIII – TEOLOGIA DO CORPO – JOÃO PAULO II

1 – Contextualização	208
2 – Unidade original do homem e da mulher	210
3 – A redenção do coração	220
4 – A teologia do matrimónio e do celibato	225
5 – Reflexões sobre a <i>Humanae vitae</i>	228
A – Matrimónio	230
B – Amor e Fecundidade	241

CONCLUSÃO	254
------------------------	-----

ABREVIATURAS	264
---------------------------	-----

BIBLIOGRAFIA	265
---------------------------	-----

INTRODUÇÃO

O mundo actual está condicionado pelo complexo desenvolvimento técnico e científico. Contudo, no contexto da história não há nada que supere a pessoa humana. Este ser constitutivamente relacional é um ser dom, um ser comunhão, um ser amor. O corpo é expressão da dinâmica destas relações interpessoais, até com a própria natureza, o que exige importantes reflexões científicas, sociológicas e filosóficas.

Para construir esta reflexão escolhemos os estudos de Karol Wojtyła, dado a ética e a antropologia ocuparem um lugar central na sua obra. A sua filosofia teve como ponto de partida o seu interesse pelo ministério da família. Partindo da realidade integral do homem não a reduz ao âmbito da filosofia, “porque a natureza humana é uma natureza aberta que não se completa a si mesma e o homem, um Mistério, ao qual não se pode aceder completamente só com as forças da razão”¹.

A presente reflexão não pode ser alheia ao facto de Karol Wojtyła, actual Papa João Paulo II, se inserir numa época de grandes mudanças históricas, facto que se repercute na concepção da sua antropologia personalista, baseada na fenomenologia e na ética.

Dadas as características e exigências de uma dissertação, tivemos a preocupação em cingir o trabalho de análise a uma área específica: a sexualidade humana. A temática escolhida não invalidou a abordagem de conjunto de questões que por arrastamento, apareciam intrinsecamente ligadas à sexualidade. Assim, concederemos especial atenção às seguintes problemáticas: a sexualidade na cultura contemporânea, o enraizamento pessoal da sexualidade, a sexualidade humana e as relações interpessoais, a heterossexualidade humana, o sentido da sexualidade na realização da pessoa, o sentido da responsabilidade e da liberdade na sexualidade, os novos valores e o sentido ético na dimensão antropológica da sexualidade humana.

Como se poderá depreender pelo exposto, a questionação da temática da sexualidade deflui das características do universo do escritor e dentro de um contexto mais lato da importância desta temática no mundo contemporâneo.

¹ WOJTYLA, Karol, *El don del amor. Escritos sobre la familia*, Ediciones Palabra, Madrid, 2000 p. 8. A partir de agora DA seguido da página.

Assim, a presente reflexão procurará incidir na fenomenologia e antropologia da sexualidade humana, analisando o modo como esta aparece explanada na obra de João Paulo II, tentando provar que a sua perspectiva é actual e pertinente.

Conscientes da vastidão e diversidade de opiniões sobre esta temática, sentimos a necessidade de uma natural prudência, confinando os objectivos à perspectiva de João Paulo II. Assim, o presente estudo procurará dar a conhecer, dentro dos limites deste desafio, os princípios antropológicos operantes no mundo contemporâneo, o sentido da sexualidade humana, o papel do respeito e da liberdade nas relações interpessoais e a linguagem do verdadeiro amor na perspectiva de João Paulo II.

Na Polónia de 1949, o Bispo Karol Wojtyla formou um grupo de jovens, chamado de «pequena família», unido pela amizade e pela ânsia de experimentar e viver entre si a liberdade que não existia, ao qual se juntaram em 1954 alunos e professores da Universidade de Lublin. Desta forma, dava início ao «ministério das famílias», que nunca abandonará, e o conduzirá à *Teologia do Corpo*. A sua actividade literária reflecte a influência fundamental da experiência deste fenomenólogo que a tem claramente em conta ao realizar os seus estudos.

As suas obras de análise antropológica com base numa visão personalista identificam o amor, definindo-o como um dom de si desinteressado para o «outro». Como ponto-chave para a compreensão do matrimónio, o amor procura a virtude da pureza, que integra os instintos e os sentimentos de modo a contribuírem para o amor do coração, que João Paulo II considera ser o único digno entre as pessoas. Quando definiu o amor como entrega e dom antecipou-se à formulação conciliar da *Gaudium et Spes* que refere “que o homem é a única criatura sobre a terra a ser querida por Deus por si mesma, pelo que não se pode encontrar plenamente a não ser no sincero dom de si mesmo”². Para além de se antecipar, também superou o modelo grego, o modelo do existencialismo ateu e o modelo moderno da compreensão do amor, como afirma Alejandro Burgos Velasco.³ O modelo grego considerava o amor a sua fonte, a vontade, como um desejo. Para Karol Wojtyla a experiência cristã do amor como entrega não corresponde a esta atitude. O modelo existencialista ateu apresenta a incomunicabilidade da pessoa fechada aos outros, tornando-se insuperável a solidão. Este fenomenólogo argumenta que no amor conjugal a incomunicabilidade está ao

² VATICANO II *A Igreja no mundo contemporâneo. Constituição Pastoral*, n° 24, Secretariado Nacional do Apostolado da Oração, Braga, 1966, pp. 30-31. A partir de agora *GS*, seguido da página.

³ Cf. *DA*, p. 6.

serviço do amor, porque permite possuir-se para se entregar. O modelo moderno apresenta uma falta de integração entre o que é intelecto, consciência e corpo, promovendo análises sexuais redutoras, pois isola o somático do pessoal, isolamento que origina a mentalidade contraceptiva, ao mesmo tempo que considera o homem como um ser egoísta que procura conseguir o melhor para si, reduzindo o amor a um simples cálculo matemático. Karol Wojtyła realça que o pensamento moderno, ao conceber a liberdade como autonomia oposta à autonomia dos outros, nega a possibilidade de haver união para o amor.⁴

Para Karol Wojtyła, a utilização da pessoa como um objecto tem repercussões morais, por isso a sua antropologia do amor utiliza a norma personalista do amor, segundo a qual a pessoa é um bem a respeitar e a amar.

Ao longo da sua obra há uma particularidade sempre presente, a fundamentação a partir da Sagrada Escritura. Assim, ao conceber o amor como auto-entrega, desvela o amor de Deus para com o homem. Mas este amor é recíproco e ajuda a compreender o amor humano e a realizá-lo por meio do sacramento do matrimónio.

Os estudos ético-filosóficos sobre a sexualidade humana formam a união entre a visão de Karol Wojtyła e a de João Paulo II, numa compreensão teológica – pastoral da família. Estes estudos foram apresentados ao longo de vários anos, sendo o seu momento principal as catequeses sobre o amor humano, conhecidas como *Teologia do corpo*.

João Paulo II define o amor como um dom, porque o homem e a mulher foram criados no «princípio», na diversidade do corpo e do sexo, marcados pela masculinidade e feminilidade, para se poderem fazer mútua entrega pessoal através do corpo, que se torna instrumento de doação e comunhão amorosa.

Ao analisar a categoria de pessoa como dom e *communio*, este dom transforma-se em *communio*. Ao ter escolhido a categoria de dom de si expresso no número vinte e quatro da *Gaudium et Spes*, descreve o amor humano na sua concepção personalista da graça. Através desta compreensão encarnada de Cristo que é o centro da experiência do corpo humano, dá início à *Teologia do corpo* que recupera o sentido do «princípio» como sinal da redenção do fim dos tempos. Para João Paulo II, a pessoa converte-se em imagem de Deus na *communio personarum*.

⁴ Cf. DA, p. 14.

“João Paulo II é profundamente inovador para a antropologia teológica e filosófica. Supõe um notável conjunto de reflexões para uma antropologia da sexualidade que apenas está principiada, e suas escassas realizações estão condicionadas pela visão deformada que origina o pecado. O que não se pode duvidar é que a sua leitura detém um novo conjunto de registos mentais, novas categorias e novas chaves, para entender em profundidade o ser humano, homem e mulher, na sua igualdade e diferença, tal como foram idealizados e criados pela sabedoria e o querer de Deus”⁵. Apesar de não deixarmos de ter no horizonte de investigação a obra, será contextualizada a temática, apresentando retalhos biográficos, que aparecem com o título *Vida e obra de Karol Wojtyla*.

No primeiro capítulo realizaremos a apresentação de um quadro histórico-social da vida e obra do autor. No segundo capítulo evidenciamos as luzes e sombras na cultura contemporânea, relativamente à sexualidade humana. No terceiro faremos a contextualização do enraizamento pessoal da sexualidade humana, segundo a visão personalista, antropológica e ética de Karol Wojtyla. No quarto capítulo, o matrimónio, espaço da plenitude das relações interpessoais, apresenta-nos o homem como pessoa, inserido numa comunidade, que é dom de si próprio, homem e mulher. No quinto capítulo sobre a heterossexualidade humana mostraremos a análise de João Paulo II sobre a masculinidade e feminilidade. No sexto capítulo, estudaremos a sexualidade humana na cultura actual a partir da sua dimensão antropológica. No sétimo capítulo fundamentaremos a nova antropologia da pessoa humana, numa perspectiva ética e personalista. No oitavo capítulo e, dentro desta perspectiva, desvelaremos a teologia do corpo de forma sistemática.

Antes de concluir esta introdução, não poderíamos deixar de referir as dificuldades de acesso à bibliografia polaca, situação que obrigou à utilização de obras, especialmente espanholas, imprescindíveis para a concretização do trabalho de investigação.

Para a consecução da presente dissertação muito contribuíram as pessoas que de uma forma directa ou indirecta manifestaram o seu apoio. O reconhecimento vai em primeiro lugar para a Professora Doutora Marta Mendonça pelos muitos ensinamentos transmitidos, dentro do espírito que lhe é próprio, do maior rigor científico, pela disponibilidade revelada, pela prontidão, afabilidade com que sempre resolveu as

⁵ JUAN PABLO II, *Varón y mujer. Teología del cuerpo*, 4ª ed., Madrid, Ediciones Palabra, S.A., 2001, p. 23. A partir de agora VM, seguido da página.

dúvidas, pela sua amizade e confiança responsabilizadora. Fica igualmente expresso um agradecimento especial por me ter aceite como sua aluna, permitindo-me, assim, concretizar um sonho iniciado numa acção de formação. Em seguida, gostaria de expressar o mais sincero obrigado aos Professores do Mestrado pelos esclarecimentos prestados, pelo apoio científico, pela extraordinária capacidade de dádiva, pela amizade e confiança inexcedíveis, pela compreensão e espírito de entreatajuda que sempre revelaram. Este agradecimento implica os colegas de Mestrado que proporcionaram momentos de verdadeira inter-ajuda científica, amizade e colaboração.

O agradecimento estende-se ainda à família e aos amigos que, de várias formas, mostraram o seu apoio, sobretudo através da abnegação e de confiança. De entre estes, não poderia deixar de destacar os meus pais, irmão, os meus filhos João Pedro e André Filipe, marido, tio Zé, Isabel, Abílio, Cristina, Fátima, Letinha, Belinha, Anita, Ginha, Carlos, Mafalda e Paula Carlão. E para a Arminda Júlio e a Augusta Costeira, o reconhecimento profundo pela amizade e carinho sem limites, por terem sido as colegas fieis de alegrias e renúncias, de esperanças e medos; enfim, por terem sido verdadeiras amigas.

CAPÍTULO I

VIDA E OBRA DE KAROL WOJTYLA

1 – Vida de Karol Wojtyla

WADOWICE, POLÓNIA

Esta proposta de trabalho tem como pano de fundo a Polónia do início do século XX e Roma, particularmente depois de 1978.

A história polaca, durante mais de mil anos, construiu-se entre invasões, ocupações, resistências e ressurreições.

No século XV, o conceito de liberdade surgiu na Polónia, mais precisamente, na Universidade Jagueloniana de Cracóvia, influenciada “pela filosofia de William de Ockham [que afirmava que]: a liberdade é a capacidade de exercer a própria vontade contra a obstinação de outros”⁶. Este pensamento fez dos polacos um povo que lutou sempre pela sua liberdade.

Desde os cavaleiros teutónicos, às tropas do III Reich, de Hitler, a Polónia viveu constantemente rodeada por povos vizinhos com maior poder económico e que exerciam com frequência campanhas ofensivas contra o seu território. O povo alemão, pertencente à Europa Ocidental, quase sempre foi hostil para com a Polónia, particularmente durante a II Guerra Mundial, momento em que “os nazis quiseram erradicar a nação polaca da história”⁷. Os polacos também viviam inquietos com os vizinhos russos ortodoxos que sempre procuraram anexar esta enorme planície aos seus territórios.

Dada a localização central da Polónia, via-se envolvida no centro de todas as controvérsias europeias. Contudo, a nível dos conflitos religiosos manteve-se fiel ao catolicismo, salvaguardando uma tolerância religiosa notável e existente em poucos países, como afirma George Weigel⁸

⁶ WEIGEL, George, *Witness to hope. The Biography of Pope John Paul II*, 1ª ed., New York, Cliff Street Books, 1999, p. 21. Citamos pela edição inglesa, por ser muito pouco cuidada, às vezes ininteligível, a edição portuguesa. A tradução do original inglês é da nossa responsabilidade.

⁷ WEIGEL, George, *ibidem*.

⁸ Cf. WEIGEL, George, *ibidem*.

Esta nação sobreviveu a todos os atentados, mais ou menos prolongados, porque a consciência do povo acreditava que o poder espiritual (língua, literatura, música e religião) era mais forte que a força das armas, da política ou da economia.

Este povo de gloriosas batalhas, consciente da sua localização geográfica e cultural com influência latina e bizantina, manteve-se em permanente contacto com a civilização europeia a nível intelectual, cultural, comercial, arquitectónico e político.

Entre 1795 e 1918 o território polaco sofreu várias partilhas levadas a cabo pelos seus vizinhos. A independência foi recuperada em Novembro de 1918, quando os polacos desarmaram em Varsóvia e os alemães proclamaram a Polónia como uma república independente.

O novo estado começou com numerosos problemas de natureza fronteiriça, económica e social. Com o final da I Guerra Mundial, a Polónia ficou sem indústria, infra-estruturas, a agricultura tinha sido abandonada, ao mesmo tempo que a fome e a gripe alastrava. As consequências desta guerra foram inúmeras e os seus efeitos fizeram-se sentir durante muito tempo.

No entanto, apesar de todas estas dificuldades, a Polónia era uma realidade. Foi em Wadowice, uma das cidades da Polónia livre, cheia de problemas, mas esperançada num futuro melhor que nasceu uma das consciências mais críticas do século XX, João Paulo II.

Wadowice era uma cidade de dez mil habitantes, com aspecto rural, mas culturalmente activa, particularmente a nível do teatro e da literatura. Física e culturalmente, o centro de Wadowice era a Igreja de Santa Maria e a cerca de dez quilómetros estava situado um dos maiores centros de peregrinação da Polónia, Kalwaria Zebrzydowska, que viria a desempenhar um papel importante na vida espiritual de Karol Wojtyła⁹.

Os habitantes eram pequenos negociantes, comerciantes, agricultores, operários, alguns funcionários administrativos e com profissões liberais.

Existia um certo pluralismo étnico, devido à presença de um grupo de dois mil judeus, integrados e respeitados. Contudo, “Wadowice também tinha as suas tensões étnicas e religiosas, mas também se tratava de um lugar, no qual a descrição dos judeus como «herdeiros mais velhos», por parte do grande poeta Adam Mickiewicz era tomada muito a sério por muitos dos católicos locais”¹⁰. Os judeus que se reuniam ao sábado na

⁹ Cf. WEIGEL, George, *op. cit.*, pp. 24-25.

¹⁰ Cf. WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 24

Sinagoga, ao pé da escola, assim como os católicos, estavam unidos porque acreditavam que tinham que rezar ao mesmo Deus, como recordou mais tarde Karol Wojtyła. Algumas das tensões também eram superadas pelo contributo de tolerância, promovido pela guarnição militar do 12º Regimento de Infantaria do novo exército polaco. Tanto o rabi judeu, como o pastor polaco, assim como os padres católicos locais, promoviam a tolerância inter-religiosa.

LAÇOS FAMILIARES

No meio de uma paisagem de campos de centeio, nas margens do rio Skawa e perto dos montes Beschini, nesta pequena cidade de Wadowice, nasceu a 18 de Maio de 1920, Karol Józef Wojtyła.

Emilia Kaczorowska de trinta e seis anos e Karol Wojtyła de quarenta e um anos viram aumentar a sua família, já constituída pelo filho Edmund de catorze anos, com a chegada do pequeno Lolek que, cinquenta e oito anos mais tarde, será eleito Papa.

Lolek, diminutivo utilizado pela família e amigos, foi baptizado pelo capelão militar, padre Franciszek Zak, na Igreja de Santa Maria, com os nomes próprios Karol Joséf, “em memória à monarquia dos Habsburg, à qual seu pai tinha servido”¹¹.

Este último filho da família Wojtyła era na realidade o terceiro, pois tiveram uma filha nascida em 1914.

A família morava num segundo andar, alugado, em frente à Igreja de Santa Maria. “O apartamento dos Wojtyła era modesto, mas de classe média (...). Os móveis, as louças, os talheres e os objectos decoração ainda existentes sugeriam solidez, devoção e um nível de vida simples, mas não precisamente pobre”¹². O seu pai fazia carreira no exército, enquanto que sua mãe bordava e costurava para fora para ajudar a família.

Lolek com nove anos encontrava-se a terminar o terceiro ano da escola primária quando a mãe que estava sempre doente, morria de insuficiência renal e de doença congénita cardíaca com quarenta e cinco anos, a 13 de Abril de 1929¹³.

¹¹ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 28.

¹² WEIGEL, George, *ibidem*.

¹³ Cf. WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 29

Lolek ficou a viver com o pai e o irmão que se encontrava a estudar em Cracóvia, na Universidade Jagueloniana, onde se licenciou em Ciências Médicas, no dia 28 de Maio de 1930.

Depois da morte da mãe, Lolek aproximou-se mais do irmão Edmund, porque este passou a trabalhar no hospital de Bielsko, local mais próximo de Wadowice. Por vezes, Edmund levava o irmão mais novo, que fazia espectáculos para os doentes. Edmund, aos vinte e seis anos, contraiu escarlatina e morreu a 5 de Dezembro de 1932, provocando grande sofrimento em Lolek, de quem era muito íntimo. Contudo, Lolek aceitou a morte do seu irmão. Comentou com o padre Kazimierz Suder, que tinha sido a vontade de Deus, vítima da sua profissão, que sacrificou a sua jovem vida ao serviço da humanidade conforme reza a inscrição da lápide de Edmund¹⁴.

Com doze anos, Lolek ficou sozinho com seu pai, devoto oficial do exército, cavalheiro e exigente, mas, ao mesmo tempo, verdadeiro amigo e confidente. De entre os muitos mentores durante a sua caminhada, o que mais o influenciou foi o pai como descreve em *Dom e Mistério*.

Karol Wojtyla, pai de Lolek, quando casou com Emilia era oficial subalterno do 56º Regimento de Infantaria do exército austro-húngaro. Mais tarde, ingressou no exército polaco, onde fez carreira militar como tenente, tendo-se reformado em 1927 como capitão. “O pai Karol Wojtyla, era conhecido em Wadowice como «o capitão», era um cavalheiro da velha escola e um homem de integridade de pedra, cuja carreira no exército, segundo a opinião dos seus oficiais superiores, se baseava numa combinação de inteligência, diligência, formalidade e, acima de tudo, honestidade”¹⁵.

Lolek recebeu através do testemunho diário de seu pai o sentido da justiça, responsabilidade e honestidade, como características principais de um cavalheiro exigente e honesto. “A sua característica singular, segundo Jerzy Kluger, era o facto de ele ser um «homem justo», que acreditava ter a responsabilidade de transmitir ao seu filho o compromisso de viver de forma justa”¹⁶.

Este militar do exército Habsburg falava em alemão (com sotaque austríaco) e polaco fluente, tendo ensinado, em casa, ao pequeno Lolek as duas línguas. Como patriota e familiarizado com a literatura polaca iniciou o seu filho e Jurek Kluger, judeu,

¹⁴ Cf. WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 32.

¹⁵ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 29.

¹⁶ WEIGEL, George, *ibidem*.

grande amigo de Lolek, na história da Polónia ilustrando com leituras de poetas da era da partilha, como Cyprian Norwind¹⁷.

João Paulo II, no seu livro “*Dom e Mistério*”, descreve o pai como um homem profundamente religioso e com uma vida austera, particularmente, depois de ter ficado viúvo, tendo transformado a sua vida numa oração permanente. Depois da morte de sua mãe diz o Papa: “fiquei só com o meu pai, um homem profundamente religioso. Podia observar diariamente a sua vida, que era austera. Era militar de profissão, e, quando ficou viúvo, a sua vida transformou-se numa oração constante. Acontecia-me acordar de noite e encontrar o meu pai de joelhos, como, de resto, o via sempre na igreja paroquial”¹⁸.

Pai e filho tinham uma rotina diária rigorosa que incluía a oração, o pequeno-almoço, a missa na Igreja de Santa Maria às sete horas, onde era acólito e a escola às oito horas. A seguir ao almoço, brincava duas horas, depois fazia os trabalhos de casa e ficava com o pai que o ensinava ou passeava com ele.

Para muitos o «capitão» aguentava com resignação as tragédias que a vida lhe infligira, mas para o filho a sua postura era uma lição de sofrimento transformada em fé.

A maturidade dos dezoito anos, a deslocação para Cracóvia e os novos horizontes da linguagem foram, nesta fase, um marco na sua vida. Mas a pior das experiências começou, no dia 1 de Setembro de 1939, altura em que a paz terminou, mal foram lançadas as primeiras bombas, prenúncio de guerra, destruição e consequente fuga.

Quando a guerra rebentou, o pai envelhecido, fraco e doente fugiu com o seu filho, juntando-se aos milhares de refugiados rumo a leste. Ao receberem a notícia da invasão da Polónia pelo Oriente voltaram para Cracóvia, comandada por Hans Frank, pois apesar de ser uma cidade ocupada, sempre era melhor do que a execução ou a deportação pelo Exército Vermelho.

Durante as semanas de ausência os alemães tinham tomado praticamente tudo, desde os bens alimentares, ao castelo de Wawel, ao teatro, às igrejas, às bibliotecas.

Os polacos tinham perdido todos os direitos e só tinham que obedecer às ordens do Governo de Hans Frank que tinha como principal objectivo exterminar os políticos desordeiros, padres e líderes públicos. A justiça para estas pessoas por parte dos

¹⁷ Cf. WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 30.

¹⁸ JOÃO PAULO II, *Dom e Mistério*, 2ªed., Lisboa, Paulinas, 1996, pp. 29-30. A partir de agora DM seguido da página.

invasores era a morte imediata ou os campos de concentração. “As pessoas tinham que sobreviver com uma dieta de novecentas calorias por dia. As escolas secundárias e superiores foram encerradas. Aos polacos só lhe ensinavam a contar até cem e a ler o suficiente para obedecer a instruções simples. A participação em actividades culturais polacas consideravam-se ofensa capital”¹⁹

Karol Wojtyla tinha os seus amigos, os seus estudos, a vida teatral secreta que nunca abandonaria e o guia espiritual, Tyranowski, mas o seu farol de porto de abrigo era o pai.

Desde o Natal de 1940 que o pai tinha ficado acamado e o filho cuidava dele depois de trabalhar. No dia 18 de Fevereiro de 1941, num dia de frio muito agreste, Karol Wojtyla volta para a “catacumba”, nome dado à cave onde viviam, depois de um dia de trabalho. Indo ao encontro de seu pai deparou com ele morto o que lhe provocou um sentimento de culpa por não estar com ele na hora da morte. Segundo George Weigel, Maria Kydrynski, vizinha que ajudava recorda-se que ele chorou imenso e que passou a noite ajoelhado ao lado de seu pai a rezar, numa profunda solidão.

A partir deste momento tomou conta de si a oração e a reflexão.

ALUNO BRILHANTE

No dia 15 de Setembro de 1926, Lolek iniciou os seus estudos na escola primária, tendo como disciplinas Polaco, Religião, Aritmética, Desenho, Canto, Jogos e Exercícios e Trabalhos Manuais, destacando-se sempre como bom aluno. O seu melhor amigo de brincadeiras era o judeu Jurek Kluger, filho de Jerzy Kluger.

Em Setembro de 1930, foi aceite a sua admissão no liceu masculino, Marcin Wodowita, tornando-se um excelente aluno nas diversas áreas. O liceu proporcionou-lhe uma educação clássica, em que o Latim e o Grego eram as disciplinas de maior importância, para além da Língua e Literatura polaca, História e Matemática. O professor de Religião era o seu amigo e confessor Padre Kazimierz Figlewicz. Aos 13 anos começou a iniciação no Latim e aos 14 anos no Grego.

A 27 de Maio de 1938, terminou o curso do liceu com óptimas notas, sendo o melhor aluno da turma.

¹⁹ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 51.

O Arcebispo de Cracóvia, Príncipe Adam Stefan Sapieha, no final do ano lectivo, visitou a paróquia de Wadowice. Karol Wojtyla, por ser o melhor aluno, foi escolhido para dar as boas vindas no Liceu Marcin Wadowita. O Arcebispo ficou tão impressionado com o aluno que perguntou ao professor Zacher, de Religião, “se acreditava que aquele jovem se converteria em sacerdote”²⁰? A resposta do professor foi negativa, pois já conhecia quais eram os projectos do aluno. Ele pretendia prosseguir estudos na Universidade Jagueloniana, no campo da literatura e da arte elucidou o professor. Desiludido o Arcebispo exclamou: “Que pena não ser teologia!”²¹.

No baile de formatura já havia pressentimentos ensombrados sobre o futuro.

Durante as férias de Verão, Karol Wojtyla “fez o seu serviço militar, durante o qual desempenhou um cargo na construção de estradas na povoação de Zubrzica Gorna. Mais tarde recordaria que tinha passado a maior parte do tempo a descascar batatas”²².

Com dezoito anos, Karol Wojtyla viu intensificar-se a vaga de anti-semitismo, iniciada em 1935 com a morte de Joséf Pilsudski, figura dominante da Segunda República. Durante o período do Marechal Pilsudski, na Polónia, a vida intelectual floresceu, particularmente, no âmbito da Filosofia e Matemática, as artes sofreram uma explosão de criatividade, o analfabetismo foi reduzido e o exército tornou-se numa grande escola técnica de treinos.

No final de Setembro, teve seis dias de intenso treino militar na Legião Académica por imposição do regime, uma vez que se intensificavam os preparativos para a guerra.

Os judeus começaram a esconder-se suprimindo o nome hebraico, como fez o pai de Jurek Kluger e outros que abandonaram mesmo o país face aos acontecimentos na Alemanha. Karol Wojtyla sofreu com a partida de alguns amigos e defendeu os seus colegas judeus contra as teses anti-cristãs dos invasores, utilizando argumentos apreendidos com o padre Prochownik. O “capitão”, sempre atento e presente, depois de ter havido distúrbios numa certa noite contra os judeus, foi esperar o filho à escola para saber do amigo Jerzy Kugler e dar um abraço ao amigo judeu de Karol.

No final do Verão de 1938, para prosseguir estudos, partiu com seu pai para Cracóvia, para frequentar o curso, na Faculdade de Filosofia, Departamento de Filologia Polaca.

²⁰ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 33.

²¹ *DM*, p. 10.

²² WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 39.

Pai e filho foram morar para a cave de uma casa mandada construir por um tio materno, local onde ainda residiam duas tias nos andares superiores. A vinte minutos a pé da universidade na margem do rio Vístula, Karol Wojtyla podia avistar o castelo e a catedral de Wawel, assim como os pináculos da Cidade Antiga de Cracóvia.

Nas “catacumbas”, como os amigos lhe chamavam ao apartamento de dois quartos, uma cozinha e uma casa de banho, Karol Wojtyla e o “capitão” viviam rodeados de falta de conforto devido ao escuro, humidade e frio, que o fogão de carvão não aquecia. Dada a austeridade vivida em Wadowice esta pobreza não afectou o jovem que rapidamente se envolveu em actividades estudantis na Universidade Jagueloniana.

Esta Universidade, fundada em 1364, foi um dos centros de ensino mais importantes da Europa, uma vez que era um ponto de encontro de cristãos e da cultura humanista. Karol Wojtyla recordou que “era difícil estudar naquela universidade sem se converter; seus caminhos extraordinários não se podiam percorrer «sem a devida piedade”²³.

No primeiro ano os alunos tinham um elenco de disciplinas pesado, mas que constituía a base para enfrentar para os desafios filológicos que os esperavam. A partir dos estudos de etimologia polaca, fonética, flexão gramatical, interpretação de textos literários, poesia polaca medieval, moderna e contemporânea, arte dramática, romances, língua russa e gramática da antiga igreja eslava, Karol Wojtyla começou a perceber a verdadeira dimensão que a língua tinha, ao mesmo tempo que crescia a sua paixão pelo teatro e pela literatura. A Universidade Jagueloniana saciava a sua ansiedade de saber mais sobre o mistério da própria língua e permitia-lhe desenvolver e aprofundar a sua tendência poliglota genuína.

No meio de tantas actividades começou a ter lições particulares de Francês que lhe permitiam aprofundar os seus estudos literários, assim como a escrever poesia e a trabalhar como voluntário numa biblioteca.

Mas a nível cívico a vida não era mesmo nada fácil, uma vez que se intensificavam os preparativos no exército. Depois de ter em Setembro feito treino militar, só a 28 de Novembro de 1938 é que o vice-perfeito do condado de Wadowice o dispensou do serviço militar para poder continuar os seus estudos. Contudo, em Fevereiro de 1939 teve que integrar, novamente, a Legião Académica com preparação física duas vezes por semana.

²³ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 40.

Em Junho, com vista a continuar o seu programa universitário passou nos dois exames, de gramática polaca e eslavo antigo, fundamentais para afrontar os desafios filológicos que o esperavam como refere George Weigel.

Karol Wojtyla obtinha sucesso com facilidade e estava sempre disponível para ajudar os outros a ultrapassar as suas dificuldades. Adaptou-se bem às exigências da Universidade, à vida da grande cidade e à actividade cultural. “Tratava-se de um jovem de quem muito se esperava no futuro, numa carreira que Karol Wojtyla acreditava estar destinada a centrar-se na língua, na literatura e no teatro. A história e, como insistiria ele mesmo, a Providência, tinha outros planos”²⁴.

A ameaça nazi intensificava-se e ao longo do Verão começaram a diminuir as probabilidades de poder continuar os estudos.

A Universidade abriu as suas portas em Outubro, permitindo que os estudantes se matriculassem para continuarem os seus estudos. Mas no dia 6 de Novembro de 1939 as SS convocaram todo o pessoal docente para uma sessão de esclarecimento. Estavam presentes 184 académicos que foram sumariamente presos e enviados para o campo de concentração de Sachsenhausen. A decapitação da cultura fora desencadeada, a Universidade foi saqueada e destruída, tendo sido decretado o trabalho forçado para todos os polacos.

Só no início de 1942, a Universidade Jagueloniana recomeçou a funcionar na clandestinidade, permitindo a Karol Wojtyla continuar os seus estudos como iremos verificar.

TEATRO E LITERATURA

Apaixonado pelo saber, interessou-se particularmente pela literatura e língua materna, muito embora também lesse clássicos gregos e latinos, incluindo nas suas leituras obras filosóficas de Kant e Marx. Com catorze anos, deu os seus primeiros passos no teatro, paixão que desabrochou da literatura dramática, desempenhando com versatilidade, naturalidade e facilidade as mais diversas peças.

A semente da literatura e do teatro semeada em casa e o meio cultural que o rodeava tinham-lhe despertado a paixão pela literatura, em particular pelo teatro.

Na Europa do século XIX floresceu a literatura revolucionária, enquanto que na Polónia os patriotas literários criavam o Romantismo polaco. O pensamento europeu

²⁴ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 43.

considerava a revolução como um corte radical com o passado (regime ou religião). O Romantismo polaco, por sua vez, considerava que a revolução era como que uma recuperação de um valor perdido, o qual tinha que ser readquirido, pois havia sido um elemento crucial na formação da sua nação. Na Polónia, o Romantismo estava carregado de catolicismo que representava mais do que uma crença, mas uma agitação que deu origem ao distinto carácter nacional. Assim sendo, para um polaco ser revolucionário, ao contrário do que acontecia nos outros países, significava estar profundamente impregnado da doutrina e da moral cristã.

Karol Wojtyła teve contacto com o Romantismo polaco, primeiro pela mão de seu pai que lhe contava a história da Polónia a partir de autores da época, e depois no decorrer dos seus estudos.

Recordamos que em 1905, o Prémio Nobel da Literatura foi atribuído a Henryk Sienkiewicz, polaco, autor de uma trilogia que narrava as corajosas batalhas, nos tempos áureos da Polónia, com o objectivo de fortalecer o espírito patriótico durante a época da partilha. Este autor tornou-se popular e transmitiu várias ideias-chave sobre a originalidade do Romantismo polaco, sendo de salientar a essência espiritual presente em todas as suas vertentes.

Karol Wojtyła sendo ainda adolescente, embrenhou-se nos meandros da história, devido à paixão pelo teatro e literatura, lendo Adam Mickiewicz, Juliusz Slowacki, “mas o poeta romântico polaco que mais influenciou o seu pensamento foi Cyprian Kamil Norwid (1821-1883) que, segundo Milosz, «aspirava ser como Dom Quixote, um cavaleiro da verdade»²⁵. Norwid criticou o materialismo rude que encontrou no Ocidente, assim como o progresso técnico que fazia desta civilização uma civilização construída isoladamente sobre a base de um vazio espiritual, o que ia contra os princípios básicos da história do seu povo. Norwid também escreveu sobre a dignidade do trabalho e sobre o respeito para com os trabalhadores e o seu trabalho. Apresentava o trabalho como uma consequência do pecado original e da degradação do homem, ao mesmo tempo que evidenciava que se o trabalho fosse aceite e feito com amor seria a maior manifestação da liberdade humana, isto é, seria redentor.

Estes clássicos da tradição literária polaca eram declamados nas casas particulares, nos teatros de escola e nas igrejas, estando na origem deste movimento

²⁵ Cf. WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 35: “«Nasceu um homem neste planeta para testemunhar a verdade», escreveu Norwind, fazendo eco do Evangelho segundo S. João, e a maior verdade de que se deveria dar testemunho era que «Cristo tinha guiado o homem para sair do reino da fatalidade e entrar no reino da liberdade»”.

cultural que floresceu particularmente durante a Segunda República. Neste sentido, a cidade de Wadowice tinha reputação de ser um centro regional de cultura literária, assim como de teatro municipal amador.

Na própria paróquia de Wadowice, sob a direcção do padre Zacher, multiplicavam-se as peças teatrais, sendo de salientar o drama tradicional do Romantismo polaco, *A não Divina Comédia*, de Zygmunt Krasinski de grande intensidade e complexidade simbólica, cujo tema principal era a revolução que só podia ser redimida por Cristo, e onde Karol Wojtyla desempenhou dois papéis.

Foi como actor da escola secundária que Karol Wojtyla conheceu Mieczyslaw Kotlarczyk, profundo crente cristão que tinha como objectivo utilizar o teatro como meio de perfeição, como forma de transmissão da Palavra de Deus e da verdade sobre a vida. Este mestre do teatro ensinava que as palavras para além de servirem para comunicar tinham o poder de exprimir emoções subjectivas ou objectivas, mas sempre verdadeiras. Daí que no discurso surgisse uma relação estreita entre o emissor e o receptor que escuta, que permite que a mensagem seja interiorizada, consciente.

O encorajamento do pai para prosseguir a sua paixão teatral, a teoria do teatro da palavra interior, criada por Kotlarczyk e a “imersão de Wojtyla na literatura do romantismo polaco, tinha lançado sementes para uma futura reflexão sobre as relações entre a emoção e o intelecto, entre as nossas percepções da realidade e a verdade das coisas. Assim, o jovem Karol Wojtyla começa a pensar sobre o poder da palavra para transformar a história, apesar dos enormes obstáculos materiais”²⁶.

Para Karol Wojtyla o teatro era uma experiência de comunidade, de auto-disciplina de talentos individuais num grupo, cujos objectivos eram a perfeição e a clareza da transmissão, onde se realçavam as verdade e os valores morais universais que poderiam transformar autenticamente o mundo.

Este ambiente dá-nos a conhecer a envolvência cultural da época que levava o jovem Karol Wojtyla a participar “de forma entusiasta nestas actividades literárias locais durante os seus últimos cursos no instituto”²⁷.

Para além do teatro e da literatura, este jovem atleta, cheio de vida, entusiasta do desporto, sempre que podia praticava esqui, natação, futebol e hóquei. A natureza e a montanha serão, durante toda a vida, o seu refúgio e ponto de encontro.

²⁶ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 38.

²⁷ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 36.

Com a situação de ocupação da cidade de Cracóvia, no início da guerra, constatamos que Karol Wojtyla sofreu um duro golpe face às suas perspectivas de futuro. Na esperança de encontrar um trabalho, Karol Wojtyla fez várias tentativas no Teatro de Slowacki. Mas o seu sonho de ser actor naquele teatro depressa se desmoronou, pois os alemães privatizaram-no.

A sua capacidade de trabalho e entrega às suas paixões traçaram o caminho para as actividades teatrais e para a recitação de poesia. Tornou-se membro do Círculo Intelectual de Estudos Polacos que se dedicava a tertúlias literárias, debates e reformas curriculares, ao mesmo tempo que reivindicava a igualdade de direitos para os judeus dentro das Universidades. Deu-se, durante esse ano de 1939, uma explosão de anti-semitismo violento, que fez com que o seu amigo Jurek Kluger tivesse que abandonar o curso de Engenharia na Universidade de Varsóvia e a sua família pretendesse mandá-lo para a Inglaterra. Acontecimentos como estes revoltavam cada vez mais estes jovens que contestavam o anti-semitismo.

Karol Wojtyla e alguns dos seus amigos acreditavam que a tentativa alemã de eliminar a cultura polaca não iria vencer. Era cada vez mais evidente que o esforço dos alemães para decapitar a Polónia criava um sentimento de maior determinação em restaurar a alma da nação, condição prévia para a ressurreição política.

Taborski indica-nos, n' *A Colectânea de Peças*, que Karol Wojtyla em 1939 escreveu a sua primeira peça de teatro intitulada: *David*, mas que se perdeu. *Job e Jeremias* dramas de inspiração bíblica foram escritas depois da Primavera de 1940 e tal como os autores do Romantismo polaco, Karol Wojtyla partiu dos textos bíblicos para apresentar os factos históricos, sociais e religiosos do sofrimento da Polónia.

Quando morreu o pai, a 18 de Fevereiro de 1941, ficou completamente só, por isso aumentou a ligação à companhia de teatro, ao movimento cultural de resistência clandestino e ingressou num seminário, também este clandestino²⁸.

Em Julho 1941, um mês depois da Alemanha ter invadido a União Soviética, vieram de Wadowice para Cracóvia, como refugiados o intelectual Mieczyslaw Kotlarczyk, a sua irmã Maria de 16 anos e a sua esposa Zofia morando com Karol Wojtyla, em Debniki.²⁹ Cinquenta anos depois Maria referiu que nas 'catacumbas'

²⁸ Cf. WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 2: "Com a morte do pai o conflito vocacional do jovem intensifica-se".

²⁹ Cf. WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 38: "Karol Wojtyla conheceu Mieczyslaw Kotlarczyk quando este ensinava na Escola Secundária Feminina de Wadowice. Kotlarczyk estudou na Universidade

havia constantemente ensaios e recitais. Foi neste espaço que cresceu a semente do Teatro Rapsódico.

No final de Agosto de 1941 Kotlarczyk constitui oficialmente o grupo de Teatro Rapsódico. O núcleo duro durante a Guerra foi: Kotlarczyk, Krystyna Debowska, Halina Królikiewicz, Danuta Michalowska e Karol Wojtyla. Fundada, então, a Companhia de “Teatro Rapsódico” exercia uma forma de resistência cultural de defesa da cultura polaca contra os invasores. Os ensaios às quartas-feiras e ao sábado antes do recolher eram feitos, na maioria das vezes, no apartamento de Karol Wojtyla. Cada sessão era um desafio para os coreógrafos, actores e espectadores que se reuniam em caves e casas particulares. Tudo era feito no escuro, escondido, mas esta escuridão permitia criar laços de sobrevivência física, psicológica, cultural e religiosa que alicerçavam a construção de amizades sinceras, em que tudo era claro e transparente.

No dia 1 de Novembro de 1941 fizeram a primeira apresentação, baseada na peça *Rei-Espírito*, de Slowacki. Mas foi nos anos de 1942-1943 que atingiram vinte e duas representações, notável nível de produtividade, tendo em conta que tinham que mudar constantemente os locais dos ensaios e as representações.

Kotlarczyk, agora motorista, continuava a ter como principais interesses o teatro e a literatura, pelo que aperfeiçoou o método teatral com a finalidade de evocar sentimentos de transcendência e de patriotismo quase litúrgico contra uma atmosfera de violentas mentiras por parte da ocupação.

Para Karol Wojtyla o Teatro Rapsódico, dada a direcção exigente de Kotlarczyk, ajudou-o a criar uma postura de tranquilidade face a uma audiência que muitas vezes era interrompida pelos megafones nazis que faziam a sua propaganda. Foi também nesta altura que cimentou a ideia já pressentida de “que «o verbo» era capaz de alterar o que o mundo considerava serem factos inalteráveis, sempre e quando essa palavra fosse proclamada com clareza, honestidade e força suficientes”³⁰.

Depois da morte do pai, Kotlarczyk apercebeu-se “que o seu protegido já não tinha tanto tempo disponível para a preparação de guiões, ensaios e representações. Kotlarczyk mostraria firme desacordo com a decisão de Karol se tornar padre, e «tentou durante dias dissuadi-lo”³¹. Este homem devoto defendia que o teatro era a melhor forma de servir a Deus e à Polónia. Os amigos do Teatro Rapsódico tentaram por todos

Jagueloniana era um apaixonado pelo teatro e influenciou profundamente o pensamento de Karol Wojtyla sobre a relação entre a palavra proclamada e a dinâmica da história”.

³⁰ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 65.

³¹ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 70.

os meios convencê-lo a prosseguir a sua carreira de actor, apesar de lhe reconhecerem a sua piedade e devoção. Mas nem a parábola dos Talentos, nem os poemas de Norwid, utilizados como argumentos por parte dos colegas, o fizeram vacilar face ao Dom de ter sido escolhido, como gostava de afirmar.

Foi na Primavera de 1943 que Karol Wojtyla participou pela última vez na produção do Teatro Rapsódico, representando um nobre polaco que se revoltava com a rotina diária.

No dia 1 de Novembro de 1946, dia em que se celebrou a sua ordenação, fazia precisamente cinco anos que tinham estreado a primeira peça.

CAMINHO DE VOCAÇÃO

O início da sua formação religiosa está intimamente ligado ao educador devoto e fervoroso que mais o influenciou nos primeiros anos de vida: o pai.

Em Maio de 1929, o pequeno Lolek recebeu a Primeira Comunhão.

Depois da morte da mãe e do irmão, adquiriu a perspectiva cristã da espiritualidade do sofrimento redentor ensinada e transmitida pelo exemplo de seu pai.

Diariamente ia com o pai à missa da manhã, ajudando como acólito e recebia a comunhão. O pai profundamente religioso lia a Bíblia com o filho e rezavam regularmente o terço em conjunto. Destes tempos da infância, escreveu João Paulo II que a passagem bíblica que mais o impressionava era Lucas 12,32: “Não temas, pequenino rebanho, porque aprouve ao vosso Pai dar-vos o Reino.” Esta criança de tenra idade, a quem a morte já tinha roubado dois entes queridos, acreditava que a advertência contra o medo feita por Jesus, mostrava que Ele não tinha preparado os seus discípulos para a facilidade e para o sucesso fácil. Tratava-se de um projecto de exigência que tinha como promessa o Reino de Deus, a vida eterna. Este sofrimento redentor tornou-se ao longo da sua vida o coração do Evangelho. Na obra *Atravessando o Limiar da Esperança*, João Paulo II, dá-nos o testemunho da semente lançada pelo pai relativamente à vida de fé de cada homem, que deveria ser de conversão interior, mais do que actos exteriores, para conseguir conquistar o Reino.

Da mesma forma o “capitão Karol Wojtyla, educador religioso pelo exemplo, tanto como pela repreensão como pela instrução, ensinou o seu filho que a Igreja é algo mais que uma instituição visível. O «mistério da Igreja», a sua «dimensão invisível», é

«maior do que a estrutura visível da Igreja e a sua organização», as quais «servem o mistério»³².

A firmeza, a responsabilidade e a devoção transmitida pelo instinto paternal, viriam a estar, posteriormente, e do ponto de vista teológico relacionadas com a paternidade de Deus. Para Karol Wojtyła “paternidade significava rejeitar a prisão do egoísmo, significava ser «conquistado pelo amor»”³³ gerando vida nova através dos seus actos.

Contudo, conta Karol Wojtyła que nos diálogos que tinham não se falava da vocação para o sacerdócio, mas que o seu exemplo foi para ele, de algum modo, o primeiro Seminário, uma espécie de Seminário doméstico³⁴.

Karol Wojtyła, para além da oração diária com seu pai, durante o tempo do Liceu também se tornou membro da Congregação de Maria, que incentivava à devoção mariana, tendo sido eleito duas vezes seu presidente.

O seu confessor padre Figlewicz que tinha chegado a Wadowice em 1930 para ensinar religião na escola primária e secundária foi transferido para Cracóvia, mas Karol Wojtyła nunca perdeu o seu contacto. “Graças a ele, comecei a colaborar na paróquia, fui acólito, e de algum modo organizei o grupo dos acólitos”³⁵. Quando frequentava o quinto ano do liceu, o padre Figlewicz convidou-o a assistir, em Cracóvia às cerimónias da Semana Santa, “*Triduum Sacrum*, que começava com o chamado «Ofício de Trevas», na tarde de Quarta-Feira Santa. Foi uma experiência que deixou em mim uma profunda marca”³⁶, afirmou João Paulo II nas suas Bodas de Ouro Sacerdotais.

Nessa mesma época, fez a preparação para o Sacramento da Confirmação que recebeu a 3 de Maio de 1938.

Quando foi com o pai para Cracóvia intensificou as suas visitas ao Padre Figlewicz que se tornou novamente seu confessor e director espiritual.

Em Abril de 1939 participou nas cerimónias de Quinta-Feira Santa na Catedral de Wawel e em Maio integrou a peregrinação estudantil ao Santuário da Virgem Negra de Czestochowa.

“Naquele período da [sua] vida, a vocação sacerdotal ainda não tinha amadurecido, apesar de não faltar ao [seu] redor quem achasse que deveria entrar no

³² WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 30.

³³ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 42.

³⁴ Cf. *DM*, p. 30

³⁵ *DM*, p. 35

³⁶ *DM*, p. 36.

seminário. (...) Naquele período, estava absorvido sobretudo pela paixão da *literatura*, nomeadamente *dramática*, e pelo amor ao *teatro*”³⁷.

Ao deflagrar a guerra a orientação da sua vida sofreu uma mudança radical. Os horrores experimentados durante a guerra e a ocupação, assim como o encontro com o misticismo carmelita que realçava a cruz como o centro da vida cristã e humana foram decisivos para a sua vocação sacerdotal, como iremos verificar.

A Igreja Católica era o alvo principal dos nazis, conhecedores do papel central que esta desenvolveu ao longo da história e da cultura. A Igreja Católica Polaca mais uma vez, mostrava que sabia sobreviver e sofrer apesar dos inúmeros elementos sacrificados por fuzilamento, martirizados, torturados ou exterminados nos campos de concentração.

Neste momento, achamos ser oportuno salientar alguns exemplos que se tornaram modelos heróicos para Karol Wojtyła. O Padre Józef Kuwait da paróquia de Debniki, em Maio de 1941, por não ter pisado com os pés o terço, foi enviado para Auschwitz, onde viria a morrer espancado e afogado em fezes, no dia 3 de Julho de 1942. Em Julho de 1941, foi a vez do franciscano Maximiliano Kolbe, construtor da «Cidade da Imaculada», conhecer o martírio, pois ofereceu a sua vida em resgate dum companheiro de prisão, pai de família, no campo de concentração de Auschwitz.

Karol Wojtyła, como a maioria dos jovens da sua idade, residentes na Polónia, teve, assim, que amadurecer repentinamente. A cultura, a educação, a liberdade passaram a ser vividas, numa permanente resistência, na clandestinidade.

Com a guerra perdida, nasceu da humilhação polaca a Resistência. Nos subterrâneos e nos bosques cresceram as organizações e grupos de homens, mulheres e crianças, autênticos centros da Resistência.

O jovem Karol Wojtyła depressa começou a fazer contactos com o activismo cultural e a defesa da identidade polaca, processo de resistência e de libertação, contrário ao imposto pelos invasores.

A morte tornou-se uma realidade presente aos olhos de Karol que tinha presenciado a violência exercida sobre os refugiados, a prisão sumária de homens da cultura e de professores que foram deportados para os campos de concentração, o martírio dos padres da sua paróquia Debniki e o fuzilamento de colegas. Para Karol Wojtyła o sofrimento passou a ser uma constante e a ter um novo significado.

³⁷ *DM*, pp. 10-11.

Iremos constatar que a “experiência da guerra foi decisiva na hora de formar o homem que se tornaria no Papa João Paulo II. Os horrores da guerra e um encontro inesperado durante a ocupação com um místico laico iniciaram a conversão espiritual carmelita de Karol Wojtyla, que considerava a Cruz centro da vida cristã e inclusive da história humana. Foi durante a ocupação, e em parte devido a ela, que a sua vocação começou a orientar-se inexoravelmente para o sacerdócio”³⁸.

Apesar do terror, da violência, da pobreza e da morte, Karol tinha conhecimento de inexplicáveis actos de heroísmo, de pessoas dos mais diversos meios que lutavam pela sobrevivência moral. Contudo nem todos reagem desta forma, pois muitas pessoas chegaram à conclusão de que a vida era um completo absurdo. Dada a sua formação, Karol Wojtyla “chegou a uma conclusão distinta e cresceu com rapidez como um homem, como um pensador e como um discípulo”³⁹.

O dia a dia de rondas policiais, deportações, espancamentos e fuzilamentos, acompanhado de fome e frio fizeram com que Karol Wojtyla tivesse que obter, com urgência um cartão de trabalho, caso contrário esperava-o a sorte de muitos outros.

Ao longo do primeiro ano de guerra foi moço de recados de um restaurante. Este trabalho permitia-lhe permanecer em Cracóvia, continuar os seus estudos, a sua carreira teatral e as actividades culturais na clandestinidade. No final de 1939, escreveu ao amigo e professor de teatro Kotlarczyk, contando-lhe que se tinha rodeado de livros de Arte e Ciência. Para além desses livros “leu e releu Conrad, Slowacki, Mickiewicz e Wispianski, por sua conta complementando-os com a Bíblia, principalmente as Escrituras Hebraicas”⁴⁰.

Durante o mês de Fevereiro de 1940, Karol Wojtyla teve contacto directo com a vida de contemplação religiosa o que teve um papel importante no processo da sua vocação. Os ataques nazis ao clero católico eram tão frequentes que apenas ficavam nas igrejas os padres das diversas ordens religiosas. De acordo com este modo de estar permaneceram os padres salesianos, da paróquia de St. Stanislaw Kostka em Debniki, paróquia de Karol Wojtyla, que davam especial dinâmica ao trabalho com os jovens, mesmo correndo risco de vida.

Os padres salesianos tentaram continuar o apostolado da juventude, mas com o aumento das atrocidades nazis muitos morreram nos campos de concentração. Tendo

³⁸ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 46.

³⁹ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 47.

⁴⁰ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 55.

em conta o reduzido número de padres salesianos, houve necessidade de recorrer a leigos para orientar o trabalho da juventude clandestinamente.

O líder laico escolhido foi o alfaiate Jan Tyranowski, descrito como um «alpinista espiritual». Depois de ter escutado um padre salesiano, em 1935, afirmar que ‘não era difícil ser santo’, orientou a sua vida espiritual de forma sistemática, fez voto de celibato, cumprindo horário de oração e meditação. Homem “de uma espiritualidade particularmente profunda”⁴¹, extremamente culto em espiritualidade católica, possuidor de uma vasta biblioteca de escritos clássicos em várias línguas, também era autodidacta no campo da psicologia, o que lhe permitia orientar mais facilmente os jovens.

Karol Wojtyła conheceu Jan Tyranowski nos encontros semanais de sábado na paróquia de St. Stanislaw Kostka.

Um ano depois do grande ataque infligido pela Gestapo aos salesianos, nasceu o Rosário Vivo com orientação do alfaiate devoto, do qual fez parte Karol Wojtyła como um dos primeiros líderes. “Os membros do Rosário Vivo comprometiam-se a uma vida de intensa oração como irmãos em Cristo, que se ajudariam mutuamente em todas as circunstâncias vitais”⁴². Os diferentes grupos, constituídos por 15 elementos cada olhavam para Jan Tyranowski como uma combinação de santidade pessoal e de zelo apostólico. “Jan Tyranowski assumiu este cargo, não se limitando ao aspecto organizativo, mas interessando-se também pela formação espiritual dos jovens, que entravam em contacto com ele. Foi assim que aprendi os métodos elementares de autoformação, que mais tarde seriam comprovados e desenvolvidos no itinerário educativo do Seminário”⁴³, refere Karol Wojtyła.

Este espaço também servia para discutirem o modo como deveriam reconstruir a Polónia para ser no futuro uma sociedade cristã.

Karol Wojtyła encontrou fascínio no Rosário Vivo, movimento clandestino de oração baseado na espiritualidade da entrega de S. João da Cruz e de S. Teresa de Ávila. Jan Tyranowski introduziu o líder Karol Wojtyła na leitura das obras dos referidos autores que eram pouco utilizadas por jovens da sua idade. A paixão pela poesia mística de S. João da Cruz levaram-no a ler os seus principais trabalhos teológicos.

Ao liderar um destes grupos mostrou a sua maturidade precoce e aumentou a sua responsabilidade, pois passou a ter ao seu cuidado a vida de quinze amigos.

⁴¹ *DM*, p. 32.

⁴² WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 60.

⁴³ *DM*, *ibidem*.

Como discípulo de Jan Tyranowski, Karol Wojtyła cada vez mais se convenciu que a santidade não residia apenas nos locais de culto, como seu pai também lhe havia transmitido, mas na vivência espiritual de cada um com Deus. Assim sendo, a santidade era a vocação de todos na Igreja. Neste contexto de oração Jan Tyranowski tinha inculcado em Karol Wojtyła a necessidade de rezar não só como uma obrigação ou uma devoção, mas como um meio de entrar na presença de Deus. Esta ligação com Deus deveria ser ânimo para todos os momentos da vida. Desta forma, Karol Wojtyła sentiu o florescer da condição humana, radicalmente oposta à dos elementos da ocupação. Era uma proposta de total entrega à vontade misericordiosa de Deus, era a possibilidade de imitar Cristo que se entregou ao Pai.

No Outono de 1940 os nazis intensificaram as suas exigências nas leis do trabalho, pelo que Karol Wojtyła se viu obrigado a ir trabalhar para a companhia de produtos químicos Solvay. O seu primeiro ano de trabalho foi na pedreira Solvay em Zakrzówek, onde extraíam o calcário para a produção de soda na fábrica de produtos químicos Solvay, com temperaturas inferiores a zero.

Na Primavera de 1941 passou a ser assistente de Franciszek Labus. Este homem que preparava e fazia saltar a dinamite deu-lhe vários conselhos que recorda desta forma: “Lembro-me dele porque, às vezes, me dirigia palavras como estas: «Karol, devias ir para padre. Cantarias bem, porque tens uma boa voz, e terias uma bela vida...». Dizia-mo com toda a simplicidade (...). As palavras do velho operário ficaram-me gravadas na memória”⁴⁴. Os directores e trabalhadores na pedreira eram polacos bons e compreensivos para com os estudantes que se tinham que submeter a este trabalho forçado para evitarem a deportação.

Depois de um longo dia de trabalho dirigia-se para o apartamento de Debniki, levando para si e para o pai algum carvão, batatas, couves ou ervilhas. Dado o pai ter deixado de receber a sua pensão, o único rendimento era o parco salário do filho.

Em Outubro de 1941 foi transferido para a fábrica de produtos químicos Solvay. Apesar de ser mais afastada de casa, as condições de trabalho eram melhores. “Os trabalhadores da fábrica podiam (...) aproveitar um modesto serviço de comida, que lhes fornecia meio litro de sopa e algumas gramas de pão durante os seus turnos”⁴⁵. Como fazia muitas vezes o turno da noite lia no meio dos baldes de cal. Enquanto

⁴⁴ *DM*, p. 16.

⁴⁵ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 56.

vigiava as máquinas da purificação da água, leu as obras do pregador francês St. Louis Grignon de Monfort.

A devoção mariana que tinha tido início na família e na paróquia de Wadowice cresceu com o grupo do Rosário Vivo. Em Debniki, começava-se a esboçar a sua vocação sacerdotal. Karol Wojtyła acreditava que Maria conduzia a Cristo. Com a ajuda de Jan Tyranowski modificou a sua forma de entender o culto mariano. Foi “naquele período [que começou] a compreender *que também Cristo (...) conduz à sua Mãe*. Houve um tempo em que, de certa forma, [colocou] em causa o (...) culto mariano, considerando que, se este se dilatasse em excesso, acabaria por comprometer o primado do culto devido a Cristo. Foi então que veio em [sua] ajuda o livro de S. Luís Maria Grignon de Monfort”⁴⁶. Esta reflexão levou-o a descobrir que a devoção a Maria iniciada em Wadowice, só era autêntica quando centrada numa relação mais íntima com o Mistério Trinitário.

Voltando ao contexto da fábrica, verificamos a partir dos seus testemunhos que lhe era permitido conversar com os colegas, apesar do perigo omnipresente da Gestapo. Os assuntos abordados estavam particularmente relacionados com a religião.

Com a audácia de um jovem que quer permanecer um ser humano digno, desafiava, em todos os momentos, os ocupantes nazis. Os colegas de trabalho de quem conhecia as famílias, os seus interesses e valores humanos, gostavam da sua maneira de ser e de estar, pelo que o incentivavam a estudar e a rezar, protegendo-o nas suas leituras ilícitas enquanto eles executavam algumas das suas tarefas. Conta que eles não “se importavam que (...) levasse os livros para o trabalho. Diziam-me: «Nós olhamos por isto: tu, continua a ler». Acontecia tal, principalmente durante os turnos da noite. Muitas vezes diziam: «Descansa, ficamos nós de guarda»”⁴⁷. Eram homens que trabalhavam arduamente, eram pessoas com grande valor humano e extrema dignidade, expressa na amizade e na vontade de ajudar os outros apesar das circunstâncias, lembrou mais tarde Karol Wojtyła. “Alguns companheiros também recordam Karol Wojtyła ajoelhado a rezar no chão da fábrica Broek Flecki sem medo do ridículo e parecendo capaz de se isolar do ruído que o rodeava para se concentrar na sua conversação com Deus”⁴⁸.

⁴⁶ DM, p. 38.

⁴⁷ DM, p. 31.

⁴⁸ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 57.

Depois, de sair do turno da noite, dirigia-se à paróquia de Podgórze, dos padres redentoristas, para rezar ou assistir à missa que lhe dava força para resistir aos tempos conturbados, como recorda em *Dom e Mistério*.

A dureza da pedreira e da fábrica proporcionaram a Karol Wojtyła a experiência mais profunda do mundo do trabalho. Norwid, autor de grande influência no seu pensamento como já referenciámos, considerava o trabalho feito com amor como sendo redentor. Karol Wojtyła, tendo sido educado segundo a ideia católica de que o trabalho era uma penitência do pecado original, um castigo da desobediência a Deus, pensava de modo diferente, pois acrescentou a Norwid que o trabalho era a possibilidade da participação na criatividade de Deus, uma vez que tocava a própria essência do ser humano, criatura a quem Deus deu o domínio sobre a terra.

Durante o ano de 1941, sensibilizado pela morte e pelo heroísmo que testemunhou, perante a degradação da dignidade humana exercida pela ideologia da ocupação, começou a sentir um desprendimento em relação aos seus planos traçados no tempo do liceu.

A sua caminhada que tinha começado no seminário familiar teve uma nova etapa no processo de amadurecimento da vocação. Associado ao sofrimento e à morte que o rodeavam, juntou-se o duro golpe da morte do pai, último parente mais próximo e âncora nos momentos de maior tempestade.

“A ideia de sacerdócio começou a crescer cada vez mais como um modo de viver em atitude de resistência perante a degradação da dignidade humana perpetrada por uma ideologia brutal. (...) Durante a Primavera e o Verão de 1942 cresceu nele a convicção de que tinha sido escolhido e que perante essa eleição só podia existir uma resposta”⁴⁹.

No Outono de 1942, decidiu que a sua vocação tinha como palco o altar em que viria a ser sempre o actor principal. A sua vocação foi crescendo como dom de obediência, de desapego dos projectos pessoais e dos entes mais queridos, face às atrocidades da guerra e da sua vida familiar.

Não foi fácil esta decisão, pois o facto de reflectir durante ano e meio, revela que foi um processo de luta interior travado até ao momento final de iluminação interior, como ele mesmo diz: “na consciência começava entretanto a manifestar-se cada vez mais uma luz: *o Senhor quer que eu me torne sacerdote*. Certo dia, senti-o com muita

⁴⁹ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 69.

clareza: era uma espécie de iluminação interior, que trazia consigo a alegria e a firmeza de uma nova vocação. E esta certeza encheu-me de uma grande paz interior”⁵⁰. Convicto de que era um dos filhos eleitos só poderia dar uma única resposta: o seu sim ao sacerdócio.

Para cumprir o seu desígnio deslocou-se à residência dos arcebispos de Cracóvia onde pediu para ser aceite como futuro candidato ao sacerdócio.

Começou a frequentar o curso de Teologia na clandestina Universidade Jagueloniana, continuando a trabalhar oficialmente na fábrica que lhe permitia o livre-trânsito. A Universidade Jagueloniana funcionou clandestinamente durante três anos. Os 136 professores organizados ensinavam 800 alunos espalhados por cinco faculdades totalmente secretas, sendo muitas das aulas leccionadas em casas particulares.

O Seminário clandestino da arquidiocese de Cracóvia, orientado pelo Cardeal Sapiéha tinha como director espiritual o Padre Stanislaw Smolenski, doutorado em Roma e o Padre Kazimierz Klósak, que fizera os seus estudos de filosofia em Lovaina.

Para além dos amigos do teatro que o tentavam dissuadir da sua vocação sacerdotal Karol Wojtyla tinha outro obstáculo a ultrapassar, a Metafísica.

Na preparação intelectual de seminarista, Karol Wojtyla teve que ler e estudar a obra de *Kazimierz Wais*, para o exame de Metafísica. Tratava-se de uma obra de 1926, escrita “em fórmulas áridas, ásperas, densas e abstractas da neo-escolástica do início do século XX. Karol Wojtyla, um literato, nunca se tinha deparado com algo semelhante o que o deixou atónito”⁵¹. Ao fim de dois meses de intenso trabalho a desbravar estas páginas, conseguiu descobrir as razões profundas da sua existência. “Aí descobriria um «novo mundo da existência», forjado à volta da convicção clássica, fundamental na filosofia de Aristóteles e de Tomás de Aquino, de que o mundo era inteligível. (...) Wais, por todos os tormentos que lhe ocasionara, permitiu colocar os primeiros tijolos para construir uma defesa filosófica do realismo – a inteligibilidade do mundo –, contra o cepticismo radical e o seu parente mais próximo, o relativismo moral”⁵².

Os dois primeiros anos de seminarista, fundamentalmente dedicados à filosofia, foram feitos na clandestinidade como operário.

Em 29 de Fevereiro de 1944, ao voltar para casa foi atropelado por um camião alemão que o deixou inanimado no chão. Uma vizinha e um oficial alemão auxiliaram-

⁵⁰ *DM*, p. 44.

⁵¹ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 70.

⁵² WEIGEL, George, *op. cit.*, pp. 70-71.

no e conduziram-no para o hospital. Durante duas semanas no hospital recuperou de uma lesão no ombro e de vários ferimentos, mas também aproveitou para meditar sobre o porquê da sua sobrevivência.

Em Abril de 1944 um colega seu de seminário não assistiu à missa da manhã do arcebispo Sapieha. Ao investigar o que tinha acontecido, deu-se conta de que o seu nome constava na lista de fuzilamento e que tinha a obrigação de avisar a família.

O «Domingo Negro», de 6 de Agosto de 1944, foi para muitos jovens do sexo masculino o dia do martírio. Karol Wojtyla escapou por pouco à Gestapo escondido “atrás de uma porta fechada na cave, rezando pela libertação com o coração a bater forte”⁵³.

Perante um teatro com um cenário de cores sombrias e dramáticas, Karol Wojtyla continuava a questionar-se sobre o porquê de ser poupada a sua vida em diversas circunstâncias em que outros que estavam ao seu lado não tinham a mesma sorte. Nas suas Bodas de Ouro Sacerdotais comentou: “Hoje, sei que não foi por acaso. No contexto do grande mal da guerra, tudo na minha vida pessoal apontava para o bem que é a vocação”⁵⁴.

De acordo com o que foi exposto verificamos que a vocação de Karol Wojtyla foi o corolário de um conjunto de circunstâncias casuais e outras da mão da Providência que lhe foi colocando ao longo do caminho várias setas que ele foi seguindo, todas elas apontando o caminho do sacerdócio.

A II Guerra Mundial, entretanto, acabou, mas o restabelecimento da liberdade e a restauração dos direitos das nações nem chegou a iniciar-se devido ao domínio comunista, que se tinha espalhado por mais de metade da Europa.

Contudo, a vida da nova Polónia, mais polaca e católica, parecia voltar gradualmente, à normalidade. O Seminário e a universidade Jagueloniana saíram da clandestinidade, permitindo-lhe concluir o terceiro ano de estudos teológicos com mais esperança.

Karol Wojtyla foi “eleito vice-presidente da Sociedade de Ajuda Fraternal aos Estudantes da universidade, uma organização que ajudava a distribuir ajuda vinda do ocidente”⁵⁵. Mas o seu compromisso pessoal de viver na pobreza aumentava e impressionava os colegas.

⁵³ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 72.

⁵⁴ *DM*, p. 45.

⁵⁵ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 77.

No Outono de 1945, depois de umas férias passadas numa paróquia nos arredores de Cracóvia, iniciou o quarto e último ano de preparação teológica, ao mesmo tempo que trabalhava como professor-assistente nos cursos clandestinos de Teologia.

O professor e teólogo Padre Ignacy Rózycki estimulou o interesse de Karol Wojtyła por S. João da Cruz, o que levou o jovem seminarista a dedicar-se mais à língua espanhola, projecto que tinha iniciado no ano anterior, com o objectivo de ler as obras originais deste místico carmelita.

Durante este ano de 1945 e depois de um conflito interno sobre o seu futuro passar a ser no mosteiro dos Carmelitas Descalços, a ordem mais pobre, com uma vida contemplativa isolada do mundo ou o sacerdócio diocesano, decidiu seguir a resposta concisa do Arcebispo Sapieha: “ «Primeiro tens de acabar o que começaste»”⁵⁶.

No final do segundo semestre de 1946, Karol Wojtyła concluía com sucesso os exames, completando o curso de preparação teológica.

Durante o mês de Outubro intensificou-se a preparação para a ordenação sacerdotal, porque o cardeal Sapieha queria que os padres mais talentosos fossem para Roma. Fez um retiro de seis dias orientado pelo Padre Smolenski, comprometendo-se solenemente a uma vida de celibato e a rezar diariamente a Liturgia das Horas. O Príncipe Cardeal ordenou-o sub-diácono a 13 de Outubro; uma semana depois, a vinte de Outubro e após três dias de retiro foi ordenado diácono. Seis dias de intenso retiro se seguiram antes da ordenação na manhã do dia 1 de Novembro de 1946. Foi ordenado na capela particular da residência episcopal, no dia da Solenidade de Todos os Santos.

VIDA ACADÉMICA EM ROMA

A 15 de Novembro de 1946, com vinte e seis anos, partiu para Roma por decisão do Cardeal Sapieha, pois tinha sido um aluno brilhante e deveria prosseguir estudos doutorais de Teologia, no Ateneu Pontifício de São Tomás de Aquino, conhecido como o Angelicum. O Padre Karol Wojtyła acompanhado pelo colega Starowieyski chegou no final de Novembro a Roma.

O fascínio de cruzar fronteiras, de conhecer novos lugares, novas culturas, novas gentes, concretizou-se no dia em que começaram a atravessar metade da Europa para ir para o “Angelicum” dos dominicanos. “Era a primeira vez que eu cruzava as fronteiras

⁵⁶ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 78.

da minha Pátria. Pela janela do comboio em movimento, contemplava cidades conhecidas só pelos livros de geografia. Vi pela primeira vez Praga, Nuremberga, Estrasburgo, Paris onde parámos”⁵⁷.

Por escolha do Príncipe Cardeal Sapieha ficaram a residir no Colégio Universitário Belga. Este local onde residiam 22 padres estudantes e seminaristas era pequeno, extremamente frio no Inverno e quente no Verão. O edifício exterior com jardim não deixava adivinhar a pobreza do seu interior. Os alunos tinham uma secretária, uma cadeira, uma cama e uma latrina. A alimentação também era muito pobre. Estes aspectos para o Padre Karol Wojtyla eram pouco relevantes, pois a vida na Polónia, atendendo ao anteriormente exposto, era ainda mais austera. Mas este Colégio Universitário tinha o que mais importante havia para este jovem estudante. O ambiente era “intelectualmente vivo e pleno de discussões sobre a *nouvelle theologie*, a «nova teologia», associada aos dominicanos Marie-Dominique Chenu e Yves Congar e aos jesuítas Jean Danielou e Henri de Lubac, que mais tarde desempenhariam um significativo papel no Concílio Vaticano II”⁵⁸. Para além da perspectiva da «nova teologia», o Padre Karol Wojtyla pode desenvolver o seu talento de poliglota, uma vez que havia residentes que falavam o francês, o alemão, o italiano e o inglês. Outro dos aspectos positivos era a sua localização, pois ficava perto do “Angelicum”.

Não se tendo esquecido do conselho do reitor do seminário de Cracóvia que lhe “dissera que era tão importante «aprender a própria Roma» como estudar, Wojtyla seguiria este conselho. Wojtyla explorou catacumbas, igrejas, cemitérios, museus e parques da capital da cristandade com amigos estudantes, que conheciam tanto aqueles locais como a sua história”⁵⁹.

Mas os seus horizontes estavam para além da cidade de Roma. Sempre que se proporcionava, nas férias, iria partir à descoberta da Europa, que enfrentava a ameaça da secularização.

Este jovem pensador que presenciou a falta de respeito e de dignidade com que foram tratados vizinhos, colegas, professores e amigos “sob a ocupação nazi, chegaria gradualmente à convicção de que a crise no mundo moderno era sobretudo uma crise de *ideias*, uma crise da própria ideia do ser humano”⁶⁰.

⁵⁷ DM, *op. cit.*, p. 59.

⁵⁸ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 82.

⁵⁹ WEIGEL, George, *ibidem*.

⁶⁰ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 7.

Durante as férias da Páscoa com alguns colegas do Colégio, os jovens padres polacos visitaram San Giovanni Rotondo, no Sul de Itália, Nápoles, Capri, Monte Cassino, Assis, Subiaco e Paris. Karol Wojtyla recordou como momentos mais significativos desta viagem, o facto de se ter confessado ao Padre Pio e de o ter visto celebrar a eucarístia com muito sofrimento físico; o ter visitado o local onde nascera a Ordem Beneditina e o metro de Paris apinhado de pessoas, que segundo ele era um local extraordinário para a contemplação.

Em Julho de 1947, concluiu com nota máxima, o Mestrado em Teologia.

No Verão de 1947, com a ajuda económica do Príncipe Sapieha, o Padre Karol Wojtyla e o colega Starowieyski viajaram pela Europa. Em França encontraram-se com padres trabalhadores que evangelizavam o proletariado do pós-guerra, o que levou mais tarde a escrever um artigo para o *Tygodnik Powszechny*. Na Holanda descobriram comunidades vivas e activas, cheias de vigor eclesiástico. No entanto, foi na Bélgica que demoraram mais tempo, um mês, pois o Padre Karol Wojtyla foi integrado numa missão de mineiros polacos, onde celebrou missa, confessou, deu catequese e visitou as famílias.

Ao regressarem a Roma, em Outubro, passaram por Ars, onde São João Maria Vianney, no século XIX, “confessava, ensinava o catecismo e fazia as suas homilias. Foi uma experiência inesquecível”⁶¹. Depois de ter lido a sua biografia que o impressionou profundamente, o Padre Karol Wojtyla referiu que “com a sua figura nasceu-me a convicção de que o sacerdote realiza uma parte essencial da sua missão através do confessionário, através daquele «fazer-se prisioneiro do confessionário”⁶².

Com o regresso a Roma o Padre Karol Wojtyla empenhou-se na elaboração da sua tese de Doutoramento sobre S. João da Cruz que tinha como orientador o padre Reginald Garrigou-Lagrange, “o indiscutível mestre da neoescolástica tradicional (...) rigoroso tradicionalista na sua filosofia e na sua teologia dogmática, mas também mostrava sumo interesse na tradição mística e, em particular, em São João da Cruz”⁶³.

Em Março de 1947 morreu na Polónia de cancro Jan Tyranowski, o mentor que o tinha incentivado a estudar o misticismo carmelita, acompanhado no seu sofrimento diário pelos membros do Rosário Vivo.

⁶¹ DM, p. 66.

⁶² DM, *ibidem*.

⁶³ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 85.

Sensivelmente um ano depois, mais precisamente a 14 de Junho de 1948, passou nos exames de doutoramento com muito boas notas. Na defesa oral da tese de doutoramento intitulada “A doutrina da fé segundo S. João da Cruz”, no dia 19 de Junho, obteve a classificação máxima. Apesar dos excelentes resultados, o Padre Karol Wojtyla não pode receber o grau de doutor do “Angelicum”, por falta de condições económicas, pois era necessário ter feito a publicação prévia da tese.

“Ao deixar o “Angelicum”, no Verão de 1948 e regressar à Polónia marcou o final da preparação de Karol Wojtyla para a vida para a qual acreditava ter sido escolhido”⁶⁴.

REGRESSO À POLÓNIA

Depois do Padre Karol Wojtyla ter partido para Roma a situação na Polónia tornou-se caótica. A única cidade que não ficou em ruínas foi Cracóvia. Por todo o lado havia destroços, as infra-estruturas tinham sido danificadas e a demografia tinha sido drasticamente alterada a nível de todas as classes sociais.

O regime comunista que dominava a vida política e económica da Polónia, procurava incutir no povo uma ideologia ateísta e uma ruptura na maneira de ler a história nacionalista e o catolicismo polaco. As pessoas continuavam a viver num clima de medo, de prisões e espancamentos.

A Igreja encontrava-se enfraquecida frente aos acontecimentos que fizeram com que cerca de um terço dos membros do clero tivesse sido assassinado ou morto em campos de concentração. Contudo os actos de heroísmo e os sacrifícios do clero ao lado do povo polaco deram à Igreja enorme credibilidade moral.

“Nos primeiros anos do regime comunista na Polónia, a Igreja e os seus líderes chegariam a compreender que as suas tarefas imediatas eram sobreviver e revitalizar-se, opondo-se à resistência sempre que as autoridades comunistas se intrometessem em assuntos não negociáveis da identidade ou do ministério eclesial. Um desafio frontal ao regime teria que esperar até mais tarde”⁶⁵. O Padre Karol Wojtyla, por sua vez, acreditava que perante a situação da Igreja teria que se criar um novo modelo de relações entre o clero e o estado laico. Tendo em conta a sua linha de pensamento, o Padre Karol Wojtyla considerava ser urgente um compromisso vocacional de

⁶⁴ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 87.

⁶⁵ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 91.

santificação, possível para todos os membros e não só para o clero, para que houvesse revitalização e sobrevivência da Igreja, sempre profundamente ligada ao povo e à sua cultura. Assim, a Igreja não seriam apenas os padres, mas todos os que quisessem percorrer o caminho da santificação.

A PRIMEIRA PARÓQUIA

O Padre Karol Wojtyła, com 28 anos, começou o seu trabalho pastoral na Polónia comunista do pós-guerra, no período estalinista.

Depois de regressar a Cracóvia, foi nomeado vigário na Igreja da Assunção de Nossa Senhora em Niegowic. Entre os campos de trigo, a pé, chegou à paróquia onde se ajoelhou e beijou o chão, gesto que aprendeu com São João Maria Vianney. Neste local, as privações eram muitas. A pobreza dos aposentos, a falta de electricidade, água canalizada e esgotos, só eram comparáveis aos seus parques haveres.

Os laços de amizade com os paroquianos foram fáceis de construir. A semelhança na pobreza, a sua caridade pessoal e total despojamento, cativaram aqueles que se recordam dele em cima de uma carroça a ler livros.

A primeira responsabilidade na paróquia foi o ensino da religião ministrada aos jovens do ensino básico. Mas a sua vida de sacerdote implicava a celebração da eucaristia o que o levou a concretizar o seu compromisso de «prisioneiro do confessional».

Depressa os paroquianos descobriram que estavam perante um padre de projectos ambiciosos. Foi com ele que surgiu o projecto de construção de uma nova igreja; a formação de grupos de casais de noivos e recém-casados; a organização de um grupo de teatro e outro do Rosário Vivo. O Padre Karol Wojtyła procurava ser fiel às actividades que tinha tido durante a sua vida cristã como leigo.

Mas todos estes trabalhos paroquiais acarretavam perigos, particularmente nos momentos dos debates que atraíam os comunistas.

Para além das suas actividades pastorais, estudava, durante a noite, à luz da vela, com a finalidade de obter o Mestrado em Teologia e o grau de Doutor em Teologia Sagrada, os quais viria a adquirir a 24 de Outubro e a 16 de Dezembro de 1949, respectivamente.

“Em Março de 1949, oito meses após a sua chegada, o vigário de Niegowic foi enviado para a paróquia de St. Florian, em Cracóvia, um destino muito diferente. Ali Karol Wojtyla desenvolveria um método pastoral e formaria uma série de amizades que conservaria durante mais de meio século”⁶⁶.

PARÓQUIA DE ST. FLORIAN

O arcebispo de Cracóvia ofereceu-lhe como missão, a Igreja do Bairro Universitário de “S. Florian”, palco dos jovens, da ciência, do diálogo e da cultura.

Em 1949 esta era uma das paróquias mais activas, com paroquianos que viriam a ser prósperos cidadãos e líderes intelectuais de Cracóvia.

Entretanto, o regime comunista aumentou a sua pressão e apertou o cerco à Igreja, fechando as escolas católicas e tomando posse das suas diversas instituições.

Ao nomear o Padre Karol Wojtyla, o Cardeal Sapieha, tinha como principal objectivo criar um segundo centro de sacerdócio para estudantes na Universidade Jagueloniana, assim como outras instituições de ensino superior.

O Padre Karol Wojtyla depressa imprimiu o seu ritmo de trabalho de 16 a 18 horas diárias, iniciando um conjunto de inovações intelectuais, litúrgicas, culturais e pastorais que constituíram alterações significativas para a capelania de estudantes da Arquidiocese de Cracóvia.

A ideologia ateísta continuava a ser proclamada, pelo que o Padre Karol Wojtyla deu início a um ciclo de conferências semanais que tinham como principal objectivo desmontar a ideologia imposta, demonstrando que o Evangelho dava respostas acerca da existência de Deus e do carácter espiritual da pessoa humana que não estavam de acordo com a teoria do marxismo. “Depressa começou a atrair seguidores, que consideravam a sua «naturalidade», como expressou um deles, uma atractiva alternativa aos professores universitários intimidados pelo regime e aos distintos sacerdotes polacos de ideias clericais que tinham conhecido previamente”⁶⁷.

Para além das suas conferências, os seus sermões também começaram a ter impacto junto dos estudantes e intelectuais dos mais diversos ramos do conhecimento. Os seus primeiros sermões eram filosoficamente densos, como lembrou o historiador de

⁶⁶ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 93.

⁶⁷ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 95.

arte, Jacek Wozniakowski, contudo depressa os adaptou face às críticas, passando a utilizar um estilo mais acessível.

Da estadia na Europa, particularmente em França, o Padre Karol Wojtyla tinha recolhido uma experiência muito rica com os padres operários a nível da renovação litúrgica que começava a implementar na sua capelania. Apesar do tempo histórico e do local onde se encontrava, mostrava a sua determinação em fazer da liturgia um espaço de participação e envolvimento de todos. Para que tal acontecesse formou um coro de estudantes, a quem ensinou canto gregoriano. As eucaristias passaram a ter pessoas que respondiam, para além do sacerdote e do ajudante e incentivou os alunos a irem à missa diariamente.

Enquanto o Padre Karol Wojtyla prosseguia com os seus projectos, as autoridades do regime compreenderam a ‘força perigosa’ que podia advir de homens e mulheres que alicerçaram as suas vidas num amor firme, pelo que lançaram um conjunto de medidas que tinham como objectivo a aniquilação da família. A Igreja Polaca, mais uma vez, travou uma dura batalha com o regime que procurava separar os pais dos filhos a partir de horários de trabalho que não eram compatíveis com o horário escolar. Desta forma, o estado criava centros de apoio, onde as crianças recebiam instrução marxista, permitindo que raramente os membros da família estivessem juntos. Os pequenos apartamentos construídos pelo estado tinham dimensões muito reduzidas, a fim de albergarem famílias pequenas. O espaço restrito levava a que os filhos constituíssem um grande problema. Mas o estado solucionou o problema aprovando uma lei permissiva do aborto, como meio de planeamento familiar.

Embora o regime comunista não permitisse a revolução sexual que teve a sua incidência no pós-guerra, tanto na Europa como na América do Norte, contrapunha-se às propostas da Igreja e incentivava a experiência do sexo pelo prazer. A “filosofia” da sociedade de então colocava a vida familiar em causa, provocava o derrube da estrutura da família, enquanto se liberalizava a moral sexual.

Como a “ameaça do regime à vida familiar cristã não tinha precedentes de modo que se requeriam iniciativas pastorais também sem precedentes. Sempre que podiam, o padre Wojtyla e os seus colegas padres de St. Florian utilizavam as estruturas comuns da vida da paróquia para combater tais abusos. No entanto, Wojtyla foi muito mais longe ao adaptar as estruturas tradicionais às novas circunstâncias”⁶⁸.

⁶⁸Cf. WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 97.

O seu conhecimento envolvia a realidade viva de pessoas de diferentes parâmetros culturais, intelectuais, profissionais e religiosos que sofriam com a forma deliberada de afastar os membros das famílias. O seu ministério pastoral passou a ser um meio de luta contra esta ameaça. Nasceram, a partir deste momento, os encontros religiosos, em que, para além da aprendizagem da catequese, os elementos das famílias podiam passar mais tempo juntos, não permitindo a quebra de laços entre esposos e filhos.

Mas o Padre Karol Wojtyla começou a preocupar-se com os jovens casais. Para isso, criou em 1950, o primeiro programa de preparação para o matrimónio, uma inovadora e ousada forma de preparar os jovens para o matrimónio e para as dificuldades da vida familiar. Eram grupos de reflexão em que o diálogo sobre as mais diversas temáticas era intenso e profundo. Nestes encontros, o Padre Karol Wojtyla promoveu reflexões teológicas sobre as dificuldades pessoais da vida em comum e sobre a educação dos filhos.

Em 1951, o Cardeal Sapieha “acrescentou uma capelania para os trabalhadores de cuidados de saúde da cidade no organigrama pastoral. Wojtyla convidou colaboradores leigos, médicos e enfermeiros para contribuírem para liderar o programa”⁶⁹ que constituía uma novidade pastoral no seu tempo.

Esta capelania não podia ter sido recebida em melhor altura, pois assim o Padre Karol Wojtyla pode tornar o seu programa de preparação para o casamento multidisciplinar. Tratou-se de um verdadeiro golpe pastoral que criou “uma mudança radical em relação à pauta clássica das relações entre os sacerdotes polacos e os seus paroquianos.”⁷⁰

Durante esta estadia pastoral em St. Florian, o capelão chegou à conclusão de que os jovens estavam disponíveis para a beleza do amor, ao mesmo tempo que com eles aprendeu a «amar o amor humano», como referiu no livro *Atravessar o Limiar da Esperança*⁷¹.

⁶⁹ WEIGEL, George, *ibidem*.

⁷⁰ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 3.

⁷¹ JOÃO PAULO II, *Atravessar o Limiar da Esperança*, Edições Temas da Actualidade, Lisboa, 1994, p. 115.

SRODOWISKO

Da experiência vivida em St. Florian nasceram amizades pessoais, espirituais e intelectuais duradoiras.

Associadas às suas prioridades pastorais estavam a permanente abertura, a disponibilidade para escutar, para dialogar, complementadas por um profundo respeito pela liberdade dos outros. O capelão apesar das suas responsabilidades estava sempre disponível para ouvir com interesse, como mais tarde recordou um elemento do Srodowisko.

Srodowisko era “a fusão de várias redes de jovens adultos e de jovens casais, com os quais o padre Wojtyla trabalhava. Os primeiros chamavam-se a si mesmos *rodzinka*, a «pequena família» que se iniciou na noite de 2 de Fevereiro de 1951”⁷².

No Outono de 1951, deixou St. Florian com o compromisso de terminar um segundo doutoramento. Como considerava que não tinha sentido haver um padre sem paróquia passou a considerar o Srodowisko como uma paróquia, mas sem território.

No ambiente estalinista em que viviam era essencial a descrição. Os vinte jovens universitários que se tinham associado e formado a *Rodzinka* começaram a encontrar-se na igreja e em casas particulares para poderem ouvir e debater com o carismático padre Karol Wojtyla. A amizade e o ambiente que os envolvia nada tinham a ver com a atmosfera de medo em que as pessoas viviam para não serem denunciadas pelos informadores.

Após algum tempo, começaram a dar assistência aos cegos e aos doentes que não podiam usufruir do sistema nacional de saúde. O elo de união entre eles era a oração, particularmente a oração litúrgica, inspirada pelo próprio Padre Karol Wojtyla. Ao longo do ano realizavam dias de recolhimento e retiros. “O padre Wojtyla celebrava missa com eles nas manhãs dos exames e juntava-se a eles nas festas nocturnas posteriores aos mesmos”⁷³.

Na Semana Santa de 1952 tinham combinado verem os campos de açafreão selvagem em flor, para quebrar a monotonia cinzenta da estalinista cidade de Cracóvia. Como tinham que andar de comboio e não podiam chamar ao capelão padre, o próprio pediu-lhes que o tratassem por *Wujek* – ‘Tio’ – da trilogia de Henryk Sienkiewicz. Este passou a ser o nome de guerra durante o estalinismo.

⁷² WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 98

⁷³ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 99.

A *Rodzinka*, a primeira rede lançada ao mar, trouxe consigo outras redes, todas elas orientadas pelo capelão e que viriam a constituir o Srodowisko, cujo objectivo principal era o de descobrir, a partir da natureza e das suas criaturas, Deus. O Srodowisko proporcionava campos de férias ao ar livre, clandestinos, onde predominavam redes de diálogo intelectual.

Recordando os tempos em Wadowice, o Padre Karol Wojtyla, amante da natureza, voltou a fazer caminhadas, a esquiar e a andar de caiaque, acompanhando os seus jovens, visto que as férias eram uma excelente oportunidade pastoral. “A estratégia pastoral de «acompanhamento» de Wojtyla (...) era um modo de «caminhar com» os jovens ajudando-os a desvendar a sua humanidade, mediante o processo de viver os seus problemas com eles. (...) Sob o ponto de vista de Wojtyla, esse era o modo em que um sacerdote vivia a sua vocação para ser um *alter Christus*, «outro Cristo». Tratava-se também de outra expressão do seu compromisso com a espiritualidade da Cruz. (...) A cruz foi a justificação definitiva de uma estratégia pastoral de acompanhamento”⁷⁴.

O Padre Karol Wojtyla para que não fosse descoberto pelas autoridades, nas suas actividades nos montes da sua juventude, vestia-se informalmente, atitude pouco comum entre os membros do clero.

Outra das formas de acompanhamento era através do sacramento da confissão. Para ele, “a função do confessor não era julgar. O papel do confessor no drama da condição humana era acompanhar um cristão e um ser humano como ele, com vista a estimular o critério espiritual do penitente. O objectivo era aprofundar a convicção e perspicácia cristã, não simplesmente interiorizar uma lista de proibições *morais*”⁷⁵. O momento da confissão individual consistia numa reflexão onde se desbravavam os caminhos para se poder semear em terreno fértil, para se tomarem decisões de forma inteligente. Recordando que ele considerava que a santificação era para todos e possível em todas as circunstâncias, menos no pecado, o objectivo da confissão era claro. A confissão era o momento de santificação de tudo na vida.

A estratégia pastoral de acompanhamento dos leigos, o estilo de confessor e o seu testemunho pessoal de entrega, constituíam a prova de quanto amava o sacerdócio. Para ele, ser padre não era celebrar missa todos os dias como se este fosse o seu único dever. Ser padre, para este jovem inovador, vindo da Europa Central, estava para além

⁷⁴ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 106.

⁷⁵ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 107.

disso, pois o dever de um padre era viver com as pessoas e estar com elas em todas as situações excepto no pecado, como ele referia.

Entretanto, os primeiros jovens que o Padre Karol Wojtyla conheceu acabaram o curso universitário e começaram as suas vidas profissionais intensificando o debate intelectual dentro da rede do *Srodowisko*.

“O casamento supunha a mais importante transição naquelas jovens vidas, e os casais que formavam a *Rodzinka* e o cada vez mais amplo círculo de amigos que se converteram no *Srodowisko* apaixonaram-se. (...) Wojtyla celebrou todos os matrimónios depois de dedicar alguns dias de oração e de reflexão a cada um dos casais”⁷⁶.

Como padre não se inibiu de falar da expressão sexual do amor, como algo sagrado, como um dom de Deus, dentro do enlace matrimonial. O amor era para ele o âmago da condição humana, pelo que significava auto-entrega que permitia abrir a concha do individualismo e do egocentrismo.

Estes jovens eram para o Padre Karol Wojtyla a ponte com o mundo e a realidade das suas vidas permitia o estudo sociológico mais completo da sociedade civil e intelectual de Cracóvia.

Com o tempo o *Srodowisko* prosperou ao mesmo tempo que prosperava a estratégia pastoral na, altura já Bispo Karol Wojtyla. Sempre que as suas obrigações lhe permitiam celebrava missa ou orientava retiros para os seus membros. No Natal estavam todos convidados para cantarem as canções próprias da época. Quando os encontros não podiam ser pessoais, nunca deixou de dar resposta à correspondência enviada pelos seus amigos sobre os mais diversos assuntos.

Quando os filhos começaram a crescer criou uma festa para as crianças do *Srodowisko* que se realizava antes da Quaresma denominada *Kinderbal*. Esta festa passou a realizar-se na residência do Arcebispo. Entretanto, as crianças tornaram-se adolescentes e o Arcebispo Karol Wojtyla propôs-lhes uma verdadeira festa que se realizou na casa de Teresa Zyczkowski. A partir desta data as festas passaram a ser na casa de Teresa, mas sempre com a presença do amigo *Wujek*.

“No seu relacionamento com o *Srodowisko*, Karol Wojtyla vivia o instinto de paternidade que aprendera do seu próprio pai e que ele, como celibatário consagrado, fiel só podia viver através dessa classe de amizades”⁷⁷.

⁷⁶ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 101.

⁷⁷ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 218.

DOUTORAMENTOS

Embora tenha sido referido o seu percurso académico em Roma, consideramos ser pertinente explicitar esta etapa da sua vida. Pensamos que se justifica, porque este percurso e as experiências pastorais vividas, posteriormente, na Polónia fizeram parte do seu desenvolvimento intelectual.

Em Junho de 1948, quando ainda estava em Roma, terminou o primeiro Doutoramento sobre o entendimento da fé segundo São João da Cruz.

Nessa altura a Europa encontrava-se no meio de uma tentativa de revolução filosófica, em que alguns realizavam esforços para estabelecer um diálogo entre a filosofia e a filosofia clássica da Igreja extraídas de Santo Tomás de Aquino e as correntes modernas de pensamento. Pelo contrário, o *Angelicum* dirigido pelos dominicanos, no qual Wojtyła estudava tinha assumido a posição de defensores duma rigorosa neoescolástica, uma forma de tomismo que se tinha desenvolvido, desde meados do século XIX até princípios do século XX, como alternativa aos métodos filosóficos modernos”⁷⁸.

No “*Angelicum*”, local onde estudava, o clima intelectual era menos aventureiro, proporcionando aos estudantes uma base sólida fundamentada na Teologia da Igreja. Este conhecimento sólido tornou-se para o curioso aluno baluarte contra a tentação de criticar antes de conhecer e de compreender. Contudo, a figura de destaque na *Angelicum* era o neo-escolástico padre Reginald Garrigou-Lagrange. Homem de acesas controvérsias, acreditava que a Europa necessitava de desenvolver e fazer renascer uma nova espiritualidade mística sacerdotal.

Para o Padre Karol Wojtyła a profunda experiência mística vivida por São João da Cruz e apresentada pelo mentor Jan Tyranowski, no movimento do Rosário Vivo, poderia de alguma forma ser um modelo para o renascimento da nova espiritualidade sacerdotal. Como tal, ficou fascinado pelo trabalho do dominicano francês que a nível da espiritualidade sacramental, dava especial importância à contemplação no mundo. Garrigou, neo-escolástico tradicional, tornou-se orientador da Tese de Doutoramento que tinha sido levemente esboçada antes dos estudos em Roma. “Para Garrigou, João da Cruz era um teólogo especulativo, cuja doutrina de fé devia reconciliar-se com a teologia escolástica articulada por Tomás de Aquino”⁷⁹. Orientador e formando tinham

⁷⁸ Cf. WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 84.

⁷⁹ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 85.

divergências relativamente ao pensamento de São João da Cruz, evidentes pela tensão criativa da tese do Padre Karol Wojtyła.

A tese intitulada “A doutrina da fé segundo São João da Cruz” foi escrita em latim, dentro do contexto teológico/filosófico apresentado. O Padre Karol Wojtyła interpretou, com especial ênfase, o ensinamento de São João da Cruz, salientando a natureza pessoal do encontro humano com Deus, acessível a todos os crentes e, não apenas aos místicos. Este encontro, através da experiência mística que revela o caminho para alcançar e permanecer em comunhão com Deus, deveria ser o centro de toda a vida cristã.

Para o Padre Karol Wojtyła, segundo a sua tese, não podemos chegar ao conhecimento objectivo de Deus, mas podemos chegar a conhecer Deus através da entrega mútua. Assim, exemplificou: “Como duas pessoas que se amam e começam a viver uma «dentro» da outra sem perder as suas próprias e únicas identidades, Deus começa a viver no nosso interior e, em certo sentido começamos a habitar, «dentro de Deus», sem que as diferenças radicais entre Criador e criatura se tenham perdido. Desta forma Wojtyła interpreta o espectacular ensinamento de São João da Cruz, segundo o qual o objectivo da vida cristã é converter-se em *Deus por participação*”⁸⁰.

Da sua tese, traçou três conclusões: a primeira destaca a impossibilidade de objectivar Deus, relacionada com os limites impostos pela racionalidade humana na aproximação ao mistério de Deus; a segunda ensina que a fé é um encontro íntimo e pessoal com Deus, razão pela qual nós podemos utilizar a expressão «pessoa» quando falamos de Deus; a terceira apresenta a comunhão mística, como sendo uma experiência de comunhão, de alguém que está com Alguém, mas que transcende as convenções humanas.

“A tese doutoral de Wojtyła reafirmava também as suas convicções acerca da inalienável dignidade da pessoa humana. Dada a natureza intensamente pessoal do encontro com Deus, a pessoa humana deve desfrutar de liberdade, pois uma relação autêntica de entrega mútua só pode nascer de uma forma livre. A convicção que surge dessa mutua auto-entrega só pode aceder-se livremente. (...) É a certeza que emerge do coração humano a qual pode dotar-se de expressão intelectual mas que, em definitiva tem a sua linguagem característica de oração e louvor”⁸¹.

⁸⁰ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 86.

⁸¹ WEIGEL, George, *ibidem*.

Como nos foi dado observar o Padre Karol Wojtyla defendeu a tese com nota máxima, mas não recebeu o grau de Doutor por falta de condições económicas. Quando o Padre regressou à Polónia submeteu, novamente, a sua tese à apreciação da Faculdade de Teologia da Universidade Jagueloniana. Em Dezembro de 1948, pode finalmente ver reconhecido o seu trabalho que lhe conferiu o seu primeiro grau de doutor, em Teologia.

A década de cinquenta foi um momento de grande provação para a Igreja Católica na Polónia. O Cardeal Sapieha morreu a 23 de Julho de 1951. Como consequência do acordo feito entre o episcopado, que tinha que consultar a Santa Sé sobre o nome de um novo bispo e o governo que tinha de apreciar a proposta com direito a veto, Roma tomou uma posição firme e Cracóvia esteve 12 anos com o cargo por preencher. A Igreja local, face aos acontecimentos, considerava o “arcebispo” Baziak como o legítimo sucessor.

Apesar do sucesso do seu trabalho pastoral e do desenvolvimento da capelania o “arcebispo Baziak decidiu que o vigário de St. Florian devia voltar à vida académica e obter um segundo doutoramento, mediante a escrita duma tese de «habilitação», que lhe permitiria ensinar a níveis universitários. O padre Karol Wojtyla não esteve de acordo com o plano”⁸², mas Baziak insistiu e, no dia 1 de Setembro de 1951 iniciou a licença sabática de dois anos.

Para melhor preparação da tese mudaram-lhe a residência para a Casa do Deão, número 21, de Kanonicza.

Com a sua maneira de estar face ao sacerdócio e à sua capacidade de trabalho, o arcebispo Baziak concedeu-lhe autorização para continuar os seus compromissos pastorais, alertando que a sua tese era a tarefa mais importante que tinha pela frente.

A partir da análise da obra *Metafísica*, de *Wais*, lida na fábrica Solvay uma ideia ganhou corpo na sua mente; ficou convencido de que se fosse ao fundo das questões, a realidade se revelaria e desta forma, se tornaria a verdadeira medida do pensamento. À medida que o seu interesse filosófico amadureceu, mais se debruçou sobre a ética, chegando a uma nova convicção: “a realidade «objectiva» do mundo revelava coisas importantes acerca das virtudes, da persecução da felicidade e dos nossos deveres morais na vida”⁸³.

Da experiência recolhida no dia a dia, o Padre Karol Wojtyla concluiu que a análise filosófica da realidade e a sua relação com a vida moral existente não estavam

⁸² WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 125.

⁸³ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 126.

em sintonia. Ele pensava que a filosofia podia aprofundar mais os problemas, com a finalidade de ajudar o ser humano a saber como agir relativamente às grandes questões do bem e do mal, da virtude e do dever, da pessoa que sou e da pessoa que deveria ser. Para reconstruir os alicerces da vida moral no seu trabalho, o Padre Karol Wojtyła utilizou a sua instrução, a sua experiência pastoral e seguiu a sugestão do padre Rózycki, no sentido de explorar o novo estilo de filosofia, analisando a obra do filósofo Max Scheler. Neste estudo, o Padre Karol Wojtyła, concluiu que havia coisas importantes a descobrir na obra de Scheler, muito embora a questão não ficasse resolvida na totalidade.

Max Scheler nasceu em 1874 e tornou-se num dos muitos pensadores alemães que promoveram a revitalização intelectual católica, logo a seguir à Primeira Guerra Mundial.

No início do século XX nasceu um movimento filosófico que tinha como nota característica o retorno ao objecto, ao ser e à existência. Esta nova atitude empreendeu desenvolvimentos no campo da filosofia da vida, a partir da fenomenologia, da ontologia e da metafísica. Segundo Johannes Hirschberger estávamos perante o advento duma nova ontologia e da ressurreição da metafísica, ambas condicionadas pela fenomenologia.

A escola teve como nome de destaque Edmund Husserl, fundador do método fenomenológico. Max Scheler aperfeiçoou o seu método considerando que a fenomenologia constitui um esforço para “desenvolver a filosofia das coisas quotidianas, as experiências básicas da vida como nos afectam”⁸⁴.

Max Scheler aplicava o seu método intuitivo e descritivo à ética, convertendo-se no fundador da ética material dos valores.

A doutrina de Scheler não pôs o ser pessoal do homem na subsistência metafísica, nem a fez coincidir com os actos psíquicos, porque segundo ele, o que faz a pessoa ser pessoa são os valores. Scheler ao aplicar o seu método fenomenológico ao homem configurou-o no seu valor supremo, isto é, como pessoa. A pessoa, para este pensador, era algo sempre actuante que apreendia em liberdade o mundo dos valores. “As pessoas não «são», «fazem-se», ao fazer efectivos os valores. Este obrar pessoal é no fundo um amar, correspondente à ordem interna do coração, e este amor, enquanto participação do mundo dos valores, é, em último termo, participação da pessoa

⁸⁴ Cf. WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 127.

primitiva e originária, que é Deus”⁸⁵. Tratava-se de um novo personalismo ético, peça fundamental da doutrina de Scheler sobre o lugar do homem no cosmos, homem esse que tinha um sentimento de valor e um saber de essência. O personalismo de Scheler que fascinou o Padre Karol Wojtyła “resgatou a filosofia moral das ásperas abstrações da ética kantiana e restituiu ao *pathos*, a êxtase e até mesmo o *ethos* à vida humana”⁸⁶.

No entanto, ao abraçar a filosofia moderna, o Padre Karol Wojtyła, não esqueceu os seus combates com Aristóteles, Tomás de Aquino e Kant, com quem aprendeu que a filosofia podia alcançar a verdade das coisas. “O resultado global seria o que Wojtyła viria a chamar, anos depois, um modo de fazer filosofia que «sintetizava as duas abordagens»: o realismo metafísico de Aristóteles e de Santo Tomás de Aquino e a sensibilidade mediante a experiência humana da fenomenologia de Max Scheler”⁸⁷.

A fenomenologia seduzia particularmente o Padre Karol Wojtyła, porque permitia ver as coisas como um todo e chegar à realidade das mesmas como elas são.

Ao elaborar a sua tese de doutoramento verificamos que uma das suas preocupações era descobrir, a partir da fenomenologia da ética de Scheler, se era possível ou não criar um alicerce filosófico sólido para a vida moral.

Este foi o momento que marcou uma mudança intelectual crítica na sua vida, pois concluiu que Scheler não daria respostas para as suas perguntas na totalidade, mas seria um excelente contributo. Por exemplo, o pensamento do Padre Karol Wojtyła estava em harmonia com a pretensão de Scheler em incluir a intuição moral na intuição humana da verdade, bem como os sentimentos morais como a empatia e a simpatia necessárias ao encontro com um outro. Todavia, o seu olhar crítico, reconheceu, na filosofia de Scheler, alguns pontos menos conseguidos, isto é, pensou que o filósofo não clarificou a ideia de como as escolhas morais moldam, na realidade, as pessoas e equacionou o facto de este colocar a emoção na experiência e na consciência, fragmentando a pessoa. Para o Padre Karol Wojtyła que vivia uma excepcional experiência pastoral, rica em amizades e em criatividade intelectual, jamais consideraria os homens e mulheres como “amálgamas de distintos estados e experiências emocionais”⁸⁸.

Para este homem insaciável pelo saber, o estudo de Scheler representava, contudo, a possibilidade de associar a objectividade realista à ênfase filosófica moderna

⁸⁵ HIRSCHBERGER, Johannes, Vol. II, Editorial Herder, Barcelona, 1990, p. 403.

⁸⁶ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 128.

⁸⁷ WEIGEL, George, *ibidem*.

⁸⁸ WEIGEL, Geogr, *op. cit.*, p. 129.

sobre a experiência humana e sobre a subjectividade humana. A partir deste momento, na sua tese e nos seus trabalhos, encontraremos como principais traços intelectuais a reconciliação, a síntese e a conexão.

A tese de Doutoramento, “*A Avaliação da Possibilidade de Construção de Uma Ética Cristã Fundamentada no Sistema de Max Scheler*”, foi analisada, então, por dois professores da Universidade Jagueloniana e por um da Universidade Católica de Lublin. Esta comissão aceitou por unanimidade a tese e o Conselho da Faculdade de Teologia fez uma reunião extraordinária no dia 30 de Novembro de 1953.

O segundo título de Doutoramento foi obtido na Faculdade de Teologia da Universidade Jagueloniana, em 1954. Mas, como no primeiro doutoramento não pode ser formalmente chamado de doutor, só que agora foi a repressão do regime comunista que não lhe concedeu o grau académico mais elevado que se dava aos professores da faculdade.

O Padre Karol Wojtyla com o segundo doutoramento passou a usufruir de habilitações para ser professor universitário.

CARREIRA UNIVERSITÁRIA

Com a morte de Estaline, em 1953, a Polónia voltava a sofrer, particularmente os católicos, que não aceitavam o regime comunista implantado pela força. A hierarquia da Igreja foi perseguida e presa, as publicações canceladas e a Universidade Jagueloniana novamente encerrada.

A carreira académica do Padre Karol Wojtyla começou em Outubro de 1953, ensombrada por tempos que se esperavam difíceis. Começou a ensinar *Ética Social* na Faculdade de Teologia da Universidade Jagueloniana, substituindo o padre responsável pelo jornal *Tygodnik Powszechny*. Entretanto, o processo de admissão à Faculdade para se tornar docente terminou, no dia 1 de Dezembro. A 3 de Dezembro de 1953 deu uma aula sobre São João da Cruz e Max Scheler, fazendo a relação entre o acto de fé de São João da Cruz e a filosofia dos valores. O Padre Karol Wojtyla passou a ter qualificações para começar a carreira como professor universitário, o que lhe possibilitou fazer parte do projecto de Lublin.

Este projecto desenvolveu-se na Universidade Católica de Lublin. Esta Universidade foi fundada em 1918 pelo padre Idzi Radziszewski, tendo tido como um

dos seus padrinhos o próprio Lenine que permitiu a recuperação da biblioteca e do seu recheio que se encontrava na Academia Polaca de Petrograde.

A Universidade Católica de Lublin (KUL) foi a única a manter-se no tempo da imposição estalinista e durante o período da guerra-fria, dados os estatutos concedidos pela carta constitucional da Segunda República Polaca, em 1938. A Universidade viveu uma situação de constante confronto com o regime comunista, tornando-se difícil para os graduados conseguirem posições académicas noutras universidades. A própria Universidade tinha dificuldade em publicar os trabalhos dos professores e dos alunos. As pressões infligidas pelo regime, que pretendia desta forma marginalizar a instituição, conduziram a uma linha de pensamento direccionada para o humanismo. Numa época em que muitos intelectuais europeus estavam enamorados do marxismo “a KUL defendia a dignidade única da pessoa humana contra um oponente ideológico agressivo, ao mesmo tempo que demonstrava que a fé e a razão humana eram aliadas, nessa missão humanista”⁸⁹.

Quando a repressão aumentou no início do ano de 1954, as aulas passaram a ser na escola de Teologia, organizadas para seminaristas.

Em Setembro de 1954, numa caminhada pela montanha com Swiezawski que tinha sido um dos três leitores da sua tese de doutoramento sobre Max Scheler, convenceu o Padre Karol Wojtyla a aceitar a entrada na Faculdade de Filosofia da KUL, apesar de este ter programado o seu futuro académico em Cracóvia. Depois de o “arcebispo” Baziak ter aprovado este novo projecto, o Padre Karol Wojtyla passou a deslocar-se de quinze em quinze dias de Cracóvia para Lublin. Assim, pode manter as suas capelanias de estudantes e de serviço de saúde que tinha em Cracóvia.

A Faculdade de Filosofia da KUL tinha sido fundada em 1946, como resposta à intensa actividade intelectual da Polónia. A guerra e a invasão nazi tinham trazido consigo uma tentativa de decapitação da cultura polaca que saiu frustrada, pois desenvolveu-se mesmo na clandestinidade. Aqueles que experimentaram a brutalidade da ocupação nazi e a imposição do comunismo confrontavam-se continuamente com as seguintes questões filosóficas: “O que é na realidade um ser humano? Porque razão alguns homens e mulheres tinham agido como monstros, enquanto outros tinham revelado um heroísmo notável? O que explica o facto de alguns exibirem grotescamente um interesse pessoal, até ao ponto de trair os seus amigos e outros se sacrificarem

⁸⁹ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 131.

notavelmente e entregarem as suas vidas por pessoas que apenas conheciam?”⁹⁰. Estas e outras questões foram material de investigação filosófica nos últimos anos da década de quarenta, início dos anos cinquenta. Para os filósofos da KUL, a única maneira de entender estes problemas só poderia ser a partir do aprofundamento da Antropologia Filosófica, considerada como a disciplina da Filosofia que procurava respostas para a natureza, as circunstâncias e o destino da pessoa humana.

Passado um mês da conversa tida com Swiezawski, o senado académico da KUL concordou com a admissão do Padre Karol Wojtyla como docente de Ética Filosófica.

Os filósofos da KUL, incluindo o Padre Karol Wojtyla, estavam convencidos de que todas as atrocidades do século advinham da crise no entendimento moderno da pessoa humana, pelo que, começaram a delinear uma nova perspectiva filosófica que englobaria a metafísica, a antropologia e a ética. Assim sendo, utilizariam a metafísica a partir da teoria geral da realidade, permitindo-lhes explicar as coisas como elas são; a antropologia contribuiria com a natureza e o destino da pessoa humana e, por fim, a ética fazendo ponto de encontro com a questão “O que devemos fazer?”. Era urgente um humanismo mais completo que desse maior importância às instituições morais humanas e à acção moral humana. Este era o desafio da KUL frente a um regime materialista e comunista que privava os polacos do seu poder de escolha, da sua responsabilidade e, particularmente, da sua humanidade.

Este audacioso projecto com objectivos definidos por quatro pensadores relativamente jovens, que se tinham tornado professores da KUL, foi então, concebido como resposta às circunstâncias da época e pretendia remodelar a filosofia, tendo como questão central a verdadeira libertação da pessoa humana. Para isso reflectiram a partir da experiência da pessoa humana, única em todo o Universo. “ Se a filosofia podia chegar à verdade das coisas através de uma análise da experiência humana, poderia abrir-se caminho para a reconciliação entre a filosofia católica e o método científico ao mesmo tempo que a modernidade estaria livre das masmorras do solipsismo. Adoptar este ponto de partida também tinha a sua importância na confrontação com o Marxismo”⁹¹, muito embora ambicioso.

Os filósofos da KUL, Jerzy Kalinowski (especialista em lógica e filosofia da lei), Stefan Swiezawski (historiador de filosofia e um representante do existencialismo tomista de Jacques Maritain), Mieczyslaw Krapiec (dominicano especialista em

⁹⁰ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 132.

⁹¹ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 133.

metafísica) e o Padre Karol Wojtyła (especialista em ética) formavam uma comunidade unida por fortes laços de amizade pessoal e intelectual. Todavia, verdadeiras discussões aconteciam, devido a diferenças de método profissional e filosófico. Isto acontecia, particularmente, com o “contínuo interesse de Karol Wojtyła na fenomenologia e a sua incessante investigação da filosofia moderna e contemporânea [que] chocaram alguns dos seus colegas mais tradicionalistas”⁹². Esta amizade e trabalho foram construídos a partir de quatro convicções: seriam radicalmente realistas sobre o mundo e sobre a capacidade humana de o conhecer; começariam por uma reflexão disciplinada sobre a pessoa e a experiência humana; comprometer-se-iam com a razão para não cair no irracionalismo e, por fim, “decidiram por em prática um ecumenismo do tempo, [pois acreditavam] que a história da filosofia não tinha convertido o passado em algo desprezível”⁹³.

Estes filósofos acreditavam que as ideias tinham consequências, para o bem e para o mal. Era disso prova a história do século XX. Vivenciando de perto uma parte desta história, “propunham-se contribuir para que o mundo se ancora-se com maior firmeza à verdade da condição humana, dum modo caracteristicamente moderno, mas cimentado na grande tradição filosófica do Ocidente, o futuro talvez fosse distinto”⁹⁴.

Tornou-se um professor popular, sempre acessível, fascinado pelas pessoas e pela condição humana. As suas aulas eram dinâmicas e apreciadas pelos alunos que gostavam da sua forma compassada de falar e da matéria dada a partir de exemplos concretos que eles conheciam, sempre tendo presente a sua norma ética de entrega ao serviço dos outros. Esta “Lei da Entrega”, defendida filosoficamente pelo Padre Karol Wojtyła consistia no caminho para se chegar à plenitude humana, sendo por isso uma exigência moral universal que surgia da pessoa humana nas relações com alguém. Com os alunos de níveis mais elevados, envolveu-se em diálogos intensos com as filosofias de Platão, Aristóteles, Sto. Agostinho, S. Tomás de Aquino, Kant, Hume, Bentham e Max Scheler. As suas aulas eram um esforço permanente para relacionar o realismo filosófico sobre a filosofia da consciência humana. Procurava “apresentar a realidade humana de uma forma tão plena e rica como se fosse possível e a sua convicção de que a filosofia ocidental se descarrilara ao desligar-se do nosso método de conhecer o

⁹² WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 135.

⁹³ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 134.

⁹⁴ WEIGEL, George, *ibidem*.

mundo em si mesmo”⁹⁵. Os temas das suas aulas ilustravam esta preocupação e esforço. A título de exemplo, veja-se que o tema escolhido no ano lectivo de 1954/1955 foi a “Acção e Experiência Moral”, enquanto no ano seguinte privilegiou a “Bondade e Valor”, para dar continuidade com “Norma e Felicidade” – tema que ocupou o ano lectivo de 1956/57. Já nos anos seguintes, optou pelo tratamento de uma temática que punha em destaque as questões da ética sexual, tendo este trabalho sido compilado na obra “Amor e Responsabilidade”.

Na KUL para além de ser um pensador e um ser humano que os alunos queriam seguir também prestava trabalho pastoral ao confessar e escutar os alunos que lhe apresentavam os seus problemas pessoais e espirituais.

Aos trinta e oito anos, este pensador viu aumentarem-lhe as responsabilidades ao ser nomeado Bispo.

As suas actividades pastorais em Cracóvia fizeram com que tivesse que reduzir o número de aulas aos níveis mais avançados, deixando mesmo de leccionar durante dois anos, depois do ano lectivo de 1960/1961.

A sua vida académica, na qualidade de docente não terminou ali, uma vez que continuou a orientar durante mais um ano os seus discípulos filósofos no seminário doutoral sobre ética filosófica.

“O sentido de responsabilidade do professor Wojtyla para com os seus alunos não cessava quando complementavam os seus doutoramentos; também tratava ajudá-los a obter postos docentes”⁹⁶.

Contudo, as obrigações pastorais operaram um corte na carreira académica, a qual abraçou durante vinte e dois anos.

DE PADRE A PAPA

Em Agosto de 1958, no âmbito do *Srodowisko*, o Padre Karol Wojtyla encontrava-se com os amigos quando recebeu uma carta que lhe ordenava a presença imediata, junto do Cardeal Wyszynki, em Varsóvia. Junto do Cardeal Wyszynski foi informado de que no dia 4 de Julho, o Papa Pio XII o tinha nomeado bispo titular de Ombi e auxiliar do Arcebispo Baziak, administrador apostólico da Arquidiocese de Cracóvia. Este foi o último acto oficial de Pio XII que morreu onze dias depois.

⁹⁵ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 137.

⁹⁶ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 139.

O Padre Karol Wojtyla aceitou a nomeação e de imediato deslocou-se para o convento ursulino para rezar. Depois de estar prostrado no chão durante várias horas, as irmãs perguntaram-lhe se ele queria alguma coisa para comer? A esta pergunta, o Bispo nomeado “respondeu: «O meu comboio não parte para Cracóvia antes da meia-noite. Por favor, deixem-me ficar aqui. Tenho muitas coisas para conversar com o Senhor...»”⁹⁷.

A ordenação ocorreu no dia da festa de São Venceslau, 28 de Setembro de 1958, na Catedral de Wawel. Os amigos, os colegas académicos e os membros do *Srodowisko* encheram completamente a Catedral. Como mote do brasão episcopal, o Bispo Karol Wojtyla, escolheu a expressão “*Totus Tuus*”. Esta expressão advém da adaptação da oração de St. Luís de Monfort, em dedicação à Virgem Maria que o recente Bispo leu entre os baldes, nas noites passadas na fábrica Solvay.

Enquanto alguns rejubilaram de alegria outros houve que não concordaram com a nomeação. De entre os últimos destacou-se o professor Adam Vetulani, que o passou a chamar de “Bispo Docente Karol Wojtyla”, pois pensava que não estava correcto que um aluno, mais tarde professor, devidamente preparado e brilhante se tornasse num “homem de estado”.

Ao tornar-se Bispo não desistiu de continuar a dar aulas, muito embora tivessem aumentado as suas responsabilidades pastorais. Como Bispo viajava mais pela arquidiocese, proferia mais discursos, orientava mais retiros, rezava mais missas específicas com grupos de médicos, juristas e intelectuais, crismava crianças e substituíu o “Arcebispo” Baziak. Com os grupos de discussão formados quando ainda era padre continuou a fazer encontros onde eram estudadas e discutidas as “ciências duras”. No meio de toda esta actividade pastoral e intelectual, a parte administrativa era a que menos dominava, pois considerava-a como sendo algo fora da vocação episcopal. “Para ele, o episcopado constituía proeminentemente o ofício de pregar e ensinar, e se mostraria infatigável no serviço de tal apostolado em Cracóvia. (...) O ritmo acelerado acompanhava-o”⁹⁸.

A determinação do regime em lhe dificultar a vida pastoral intensificou-se. Estas dificuldades estavam intimamente ligadas à expansão da capelania de estudantes e ao ministério do serviço de saúde que estava em amplo desenvolvimento. Face às atitudes de repressão por parte do regime, o Bispo Karol Wojtyla prosseguiu as suas actividades

⁹⁷ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 147.

⁹⁸ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 150.

pastorais, sendo de salientar a celebração da Missa do Galo ao ar livre, em Nowa Huta, cidade modelo construída pelo regime sem uma igreja. Este era um dos momentos que irritava particularmente as autoridades. No tempo gélido do Inverno uma celebração ao ar livre criava uma analogia perfeita com o acontecimento vivido em Belém, onde não havia lugar para os receber, como escreveu anos mais tarde.

Com tanta ocupação podemos pensar que não tinha tempo para as suas paixões desportivas. Mas isso não era verdade, porque continuou a fazer caminhadas com o *Srodowisko* e a andar de caiaque, nos quinze dias que passavam juntos nas férias do Verão.

Na noite de 14 para 15 de Junho de 1962, faleceu o “Arcebispo” Basiak que na sua pedra tumular tinha escrito «Arcebispo de Cracóvia», título que não recebeu em vida.

“No dia 16 de Julho, o Capítulo Metropolitano, um grupo de sacerdotes de alta categoria, elegeu a Wojtyla «vigário capitular», ou administrador temporal, da arquidiocese de Cracóvia até que se pudesse nomear e se instalasse no cargo um sucessor do arcebispo Baziak”⁹⁹.

Mais uma vez o regime procurou decapitar a educação dos jovens seminaristas ao reivindicar o edifício do seminário para funcionar nele a Escola Superior de Pedagogia. O Vigário Capitular Karol Wojtyla, ao ser informado desta atrocidade e para espanto de todos resolveu dialogar, pela primeira vez, directamente, com as autoridades. Numa reunião com o secretário do partido comunista, chegou a acordo ao permitir que o seminário permanecesse no mesmo edifício, ocupando os dois primeiros andares enquanto que a Escola Superior usufruiria do terceiro andar. Isto nunca tinha acontecido, como comentaram alguns padres.

A 30 de Dezembro de 1963, Paulo VI nomeou o Bispo Karol Wojtyla, Arcebispo de Cracóvia tendo-se tornado “ um advogado implacável e sofisticado dos direitos tanto religiosos como civis dos seus paroquianos”¹⁰⁰.

No dia 8 de Março de 1964, com apenas quarenta e três anos, Karol Joséf Wojtyla tomou posse como Arcebispo Metropolitano de Cracóvia. Segundo as suas palavras, a Catedral de Wewel recebia nesse dia um filho gerado na Igreja de Cracóvia. Estava ali para servir com a ajuda de todos, para ser um Pastor que esperava dar e

⁹⁹ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 152.

¹⁰⁰ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 3.

receber. Este novo arcebispo já tinha em mente um objectivo: implementar na arquidiocese o verdadeiro significado do Concílio, sempre à luz do Evangelho.

“Ser arcebispo de Cracóvia, escreveria, era ser consciente de um «profundo sentido de responsabilidade», intensificado dado pelas «grandiosas e eloquentes memórias do passado» que estavam vivas na arquidiocese”¹⁰¹.

Em meados da década de sessenta, o Governo da Polónia participou a Roma o seu interesse num segundo cardeal para além do Cardeal Wyszynski. Nesta altura os comunistas já se encontravam muito desiludidos com o Arcebispo Karol Wojtyla que segundo o seu modo de ver os tinha enganado e tinham em vista a divisão da Igreja com a vinda de um novo cardeal. O Papa Paulo VI deferiu-lhes o pedido nomeando o Arcebispo Karol Wojtyla, no dia 29 de Maio de 1967, para o Colégio dos Cardeais.

A 28 de Junho de 1967, o Cardeal Karol Wojtyla recebeu o chapéu cardinalício das mãos do Papa Paulo VI na Capela Sistina. Durante as sessões do Concílio Vaticano II o Papa Paulo VI criou uma profunda admiração pelo jovem Bispo Polaco, desenvolvendo um sentimento profundo de afeição paternal, recíproco. Este novo Cardeal continuou a viver de forma pobre e regrada, apaixonado pela natureza, pelos desportos de montanha e fazendo férias com os seu amigos do *Srodowisko*.

As suas responsabilidades voltaram a aumentar, não só para com Cracóvia, mas para com os membros do clero da Diocese de Roma. Os cardeais são membros de congregações da Cúria Romana, equivalentes a departamentos ministeriais. Estas congregações faziam encontros em Roma pelo que teve que se deslocar frequentemente, particularmente nos anos setenta.

“Durante a década dos 70, Karol Wojtyla converteu-se num dos clérigos mais conhecidos no mundo – para os seus colegas das altas esferas do catolicismo romano e mesmo para a imprensa internacional.

A eleição de Wojtyla para o Colégio Cardinalício, em 1967, intensificou a sua participação em assuntos internacionais católicos, que se tinham iniciado no Concílio Vaticano II. Contudo, seria o seu trabalho no Sínodo Internacional dos Bispos que o introduziria na realidade, a Karol Wojtyla, no episcopado do pós-concílio”¹⁰².

O Sínodo dos Bispos iniciado em 1967 era constituído por um colégio de bispos católicos do mundo, fundado pelo Papa Paulo VI como expressão visível da *Constituição Dogmática sobre a Igreja*, elaborada no Concílio Vaticano II.

¹⁰¹ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 187.

¹⁰² WEIGEL, George, *op. cit.*, pp. 219-220.

Em 1967 o Cardeal Karol Wojtyla em solidariedade para com o Cardeal Wiszynski que não obteve autorização governamental, não pode comparecer.

Em 1969, foi nomeado por Paulo VI como membro do primeiro encontro extraordinário do Sínodo para debater o relacionamento da Santa Sé com as conferências nacionais de bispos e as relações entre as mesmas. O Cardeal Karol Wojtyla usou da palavra salientando que a comunidade dos bispos deveria viver segundo uma *communio* sacramental, algo que nem sempre acontecia.

O Sínodo de 1971 teve dois encontros. No segundo encontro debateu-se o sacerdócio e a justiça social. O Cardeal Karol Wojtyla evidenciou a necessidade de considerar a liberdade religiosa e a pobreza como questões de justiça. Para colocar em prática este propósito argumentou que a Igreja deveria começar por dar voz nesses debates às Igrejas da América Latina e da Europa Ocidental. No final deste Sínodo, o Cardeal Polaco foi eleito para o Concílio do Sínodo. Este era o primeiro sinal de estima dos seus pares.

Em 1974, o Sínodo debateu a evangelização no mundo moderno. O Cardeal Karol Wojtyla foi nomeado relator deste Sínodo, pouco pacífico, que terminou num impasse eclesial. Como os membros do Sínodo foram incapazes de chegar a um consenso, canalizaram o problema para uma comissão pós-sinodal. Daqui nasceu um dos melhores documentos do pontificado do Papa Paulo VI, a exortação apostólica: *Evangelii Nuntiandi*.

Reeleito para o Sínodo de 1977, cujo tema central foi catequese ou educação religiosa, o Cardeal Karol Wojtyla teve que regressar a Roma. Interveio apresentando a “nova catequese” imposta pelo regime da Polónia que constituía uma afronta à liberdade religiosa. “Numa segunda intervenção, o cardeal observou que «os santos eram os melhores catequistas», porque a educação religiosa efectiva não tinha lugar apenas através da transmissão de ideias, mas também através do exemplo da virtude heróica”¹⁰³.

Durante este Sínodo a idade e a saúde débil de Paulo VI constituíram motivo de debate sobre o futuro da Igreja. Nesta estadia de seis semanas o Cardeal dialogou com muitos dos seus pares, alguns dos quais candidatos a Papa. Dez anos depois de ser nomeado cardeal, foi eleito pela terceira vez para o Sínodo, sendo um dos cardeais mais respeitados da Igreja.

¹⁰³ WEIGEL, George, *op. cit.*, pp. 221-222.

Ao mesmo tempo que nos anos setenta os Sínodos decorriam o Cardeal Karol Wojtyła também se deu a conhecer ao mundo e conheceu a realidade do mundo, particularmente, a realidade ocidental que passamos a apresentar.

Em 1969 durante o mês de Agosto e Setembro visitou as comunidades polacas do Canadá e Estados Unidos onde celebrou missas e pregou em diversas cidades. Em Filadélfia teve um encontro especial com estudantes seminaristas afro-americanos onde quis conhecer a situação da Igreja dos negros e a sua experiência nos Estados Unidos.

No mês de Fevereiro de 1973 participou no Congresso Internacional Eucarístico de Melbourne, na Austrália. Neste trajecto visitou Manila onde ficou impressionado com a profunda devoção dos filipinos, comparando-os com os polacos de Czestochowa; na Nova Guiné permaneceu três dias para visitar os missionários polacos; na Nova Zelândia encontrou-se com a comunidade polaca de Wellington e, finalmente, chegou a Melbourne. Em todas as comunidades visitadas celebrou missa, fez palestras, visitou lares, escolas e conventos, participou em encontros com as entidades oficiais, com veteranos de guerra que lhe ofereceram uma estátua de aço para a Igreja em Nowa Huta e com associações culturais polacas. Desta viagem recolheu uma experiência de vivacidade, expansividade e diversidade multicultural, tratando-se para ele de um mundo completamente novo.

Para além das viagens em que visitou as comunidades de patriotas espalhados pelo mundo começou a tornar-se um chamariz para os dignitários da Igreja que mostravam interesse em visitar a Polónia. Com esta finalidade recebeu, em 1973 a visita do presidente da Conferência Alemã de Bispos, com quem rezou no campo de concentração de Auschwitz e Birkenau e, em 1974, foi a vez de cardeais franceses e italianos e bispos belgas e do Burundi.

“Em 1976, a paz internacional aceleraria a sua vida. Num surpreendente gesto de confiança no jovem cardeal polaco, o Papa Paulo VI convidou Karol Wojtyła para officiar o retiro quaresmal anual do pontífice e da cúria romana, que se celebrava tradicionalmente durante a primeira semana da Quaresma”¹⁰⁴. O Cardeal Karol Wojtyła preparou o retiro que teve início a 7 de Março, em menos de um mês. Mais uma vez escolheu o refúgio das montanhas e a capela para escrever as vinte e duas reflexões que tiveram como tema central o ponto 22 da *Gaudium et spes*, ponto teológico principal do Vaticano II para o Cardeal Karol Wojtyła. Para concretizar este projecto, partiu do

¹⁰⁴ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 223.

humanismo cristão, examinou alguns aspectos da vida de Cristo utilizando diversos pontos de vista literários, o Antigo e o Novo Testamento, escritores cristãos, filósofos e teólogos contemporâneos, como Martin Heidegger, Paul Ricoeur, Henri de Lubac, Karl Rahner, Hans Küng e Walter Kasper. Também se serviu da sua experiência pastoral e pessoal do confessor, com enorme emoção, dizendo que um ser humano que se ajoelha no momento da reconciliação entra num grandioso e íntimo encontro com Deus, na verdade interior da sua consciência. Muitos comentaram o pastor intelectualmente astuto e objectivo, capaz de transmitir a verdade cristã à modernidade.

Nos meses de Verão passou seis semanas nos Estados Unidos como participante do Congresso Internacional Eucarístico. Nesta viagem discursou na Escola de Cursos de Férias de Harvard e na Escola de Campo de St. Sebastian, sobre o tema “Participação ou Alienação”. Na Escola de Campo de St. Sebastian ficou alguns dias para aperfeiçoar o inglês. No dia 3 de Agosto proferiu a homília do Congresso dedicada ao tema “A Eucaristia e ânsia de Liberdade do Homem”, explicitando que a liberdade era uma dádiva e uma missão, era como que um teste à maturidade, um gesto de plena generosidade, era amar o que era verdadeiramente bom. Desta estadia as recordações tinham-se transformado em preocupações, pois a cultura americana pós Vietname estava a fazer da liberdade um caminho para a libertinagem e não para a verdade.

No decorrer dos anos setenta, em que teve uma agenda tão completa, os confrontos entre a Igreja e os agentes do comunismo polaco foram contínuos. Para a população que não estava de acordo com o regime estes anos foram de grande agitação. Esta agitação era consequência das injustiças perpetradas pelo regime. Os estudantes eram obrigados a memorizar a poesia do Partido; os estudantes qualificados cujos pais não tinham a ideologia oficial viam a sua carreira universitária aniquilada; as eleições para qualquer comissão eram manipuladas a favor dos apoiantes do governo; os dias das festas religiosas foram transformados em feriados governamentais. O Cardeal Karol Wojtyła sentiu de perto estas represálias. A sua residência passou a estar sobre escuta telefónica e o carro era constantemente perseguido. “As amizades que tinha cultivado ao longo dos anos com o Srodowisko tinham-lhe proporcionado uma compreensão detalhada de como eram as coisas, dia após dia da gente corrente na Republica Popular Polaca. Este conhecimento íntimo da vida na cultura da mentira alimentava o desafio intelectual de Wojtyła face ao comunismo, e o seu activismo para organizar uma

contínua resistência cultural contra o regime”¹⁰⁵. Com a sua atitude, o Cardeal Karol Wojtyla tornou-se numa personalidade pública carismática que os comunistas odiavam e temiam, pois com ele nunca sabiam o que estava para acontecer.

Um verdadeiro representante do povo, pouco atento aos procedimentos administrativos, trabalhava com objectivos bem definidos que realizava com eficiência conquistando simpatia e lealdade por parte do povo e dos seus colegas.

Depois de várias visitas pastorais, conferências e publicações, o Cardeal Karol Wojtyla, para espanto dos incrédulos e das ilusórias sondagens, foi eleito Papa, cerca das 17h.20m, dia 16 de Outubro de 1978. O mundo estava perante “...o primeiro Papa não italiano em 445 anos e o primeiro Papa eslavo na história”¹⁰⁶.

A – A ARQUIDIOCESE DE CRACÓVIA

A Arquidiocese de Cracóvia era orientada pelo Arcebispo Karol Wojtyla. Para ele todos os dias começavam por volta das cinco horas da manhã com a missa, seguidos de pequeno-almoço com os membros mais próximos. No final, isolava-se na capela, onde passava duas horas a escrever, em frente ao Santíssimo Sacramento, entre as nove e onze horas. O período entre as onze e as treze era para receber visitas. O almoço nunca começava a horas pois estava sempre disponível para receber a todos. O resto da tarde era passado em reuniões, visitas às paróquias, ler ou estudar. Quando tinha decisões difíceis para tomar ia até ao Santuário do Espírito Santo, em Kalwaria Zebrzydowska.

“É possível que a outros a sua energia lhes parecesse ilimitada. Contudo controlava bem o seu tempo e nunca concedia a uma tarefa mais horas do que as necessárias. A sua habilidade para fazer duas coisas ao mesmo tempo (...) constituía outro factor importante para a sua produtividade. Também insistia nas férias, remar em caiaque no Verão e esquiar no Inverno, pois opinava que eram essenciais para carregar as suas energias. Mas segundo todos aqueles que o conheciam e trabalhavam com ele, o motivo principal da sua energia quotidiana era a constante oração”¹⁰⁷.

O Arcebispo Karol Wojtyla seguiu o modelo do Cardeal Sapieha, fazendo-lhe as adaptações necessárias às circunstâncias. Com o espírito aberto a novas ideias, escutava atentamente as opiniões dos outros.

¹⁰⁵ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 227.

¹⁰⁶ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 3.

¹⁰⁷ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 201.

A Arquidiocese de Cracóvia tinha um milhão e meio de católicos, incluindo 1500 padres, 3000 religiosos e religiosas e 191 seminaristas. Para organizar esta comunidade o Arcebispo propôs sete prioridades, tendo em conta o seu conhecimento da Igreja: Liberdade Religiosa; o Seminário e a Faculdade de Teologia; Ministério da Juventude; Ministério da Família; Diálogo com Intelectuais; Ministério da Caridade e Visita Pastoral.

Numa breve síntese, pensamos ser pertinente enfatizar cada uma destas prioridades.

Durante o seu episcopado a luta pela liberdade religiosa centrou-se na construção de igrejas e na autorização da procissão anual do Corpo de Deus. O governo recusava consecutivamente os pedidos de construção de igrejas para que não se pudessem constituir novas paróquias. Uma das igrejas não autorizadas era a da cidade de Nowa Huta, nos subúrbios de Cracóvia, onde celebrava a Missa do Galo, ao ar livre, desde 1959. A licença para a igreja foi obtida a 13 de Outubro de 1967, tendo o Cardeal Karol Wojtyla ajudado a fazer o alicerce onde ficou a primeira pedra oferecida pelo Papa Paulo VI. A Igreja da Arca foi consagrada no dia 15 de Maio de 1977. Outro obstáculo à expansão da Igreja era a Procissão do Corpo de Deus que o regime queria erradicar e que o Cardeal Karol Wojtyla teimou em perpetuar. As restrições foram sendo reduzidas e a 10 de Junho de 1971, foi permitido que a procissão saísse de Wawel. “A luta do Cardeal Karol Wojtyla pela liberdade religiosa era uma luta para conseguir uma Igreja viva, que proclamava a verdade sobre a vida humana e o destino humano e vivera essa verdade através do serviço a toda a sociedade”¹⁰⁸.

A formação dos seminaristas e dos sacerdotes era outra das prioridades pastorais do Arcebispo Karol Wojtyla. Reformulou o currículo dos seminaristas, introduzindo um curso de preparação para o matrimónio ministrado por médicos, psiquiatras e casais. A formação intelectual dos seminaristas fazia naturalmente parte do currículo, mas a sua formação pastoral apresentava um carácter especial, pois o objectivo principal deste arcebispo era formar verdadeiros pastores. Aos novos sacerdotes, com quem se encontrava frequentemente, ensinava-lhes que o segredo do sucesso pastoral dependia da santidade do padre, da oração intensa e íntima com Deus e o compromisso de ajuda total aos outros.

¹⁰⁸ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 192.

Quando a Faculdade de Teologia foi encerrada, o Arcebispo Karol Wojtyla criticou as autoridades e caracterizou este acto como uma atitude de “vandalismo cultural”. Os professores uniram-se e formaram uma Faculdade de Teologia ligada ao Seminário da Arquidiocese de Cracóvia. Depois das diligências feitas em Roma, em 1974 a Faculdade de Teologia recebeu o estatuto de Faculdade Pontifícia.

Os campos Oásis e o movimento Luz e Vida, orientados pelo carismático padre Franciszek Blachnicki, foram apoiados e protegidos pelo Arcebispo Karol Wojtyla, tratando-se de um verdadeiro ministério da juventude. Estes movimentos de resistência através da educação, em campos de férias para famílias e jovens eram também uma afronta ao regime que teimava em separar os jovens das suas famílias.

O ministério da família tinha nascido na paróquia de St. Florian, com a preparação para o casamento, como já foi exposto.

“Em 1967, Wojtyla organizou na sua residência um curso intensivo dum ano de duração sobre a preparação do matrimónio e aspectos da vida familiar, no qual participaram trinta sacerdotes e sessenta leigos. Este programa multidimensional explorou questões de teologia, filosofia, psicologia e medicina, com instrutores recrutados de todas as disciplinas e o próprio cardeal como conferencista regular. Em 1969, este programa informal foi transformado num Instituto para Estudos Familiares Arquidiocesano, que proporcionaria conferências sobre aspectos relacionados com a família, como a teologia do matrimónio, a sexualidade humana, o cuidado infantil e a cura dos estados depressivos em caso de aborto. O instituto converteu-se em centro intelectual da Divisão do Cuidado Pastoral da Família, que o arcebispo criou na Cúria Metropolitana, ou administração central, da arquidiocese em 1968”¹⁰⁹.

A sua preocupação pastoral também incluía as mães solteiras que rejeitaram o aborto. Para as auxiliar criou um fundo financeiro e incentivou os conventos a darem guarida e instrução para que se preparassem para educar os seus filhos.

Com os intelectuais católicos tinha uma relação privilegiada, olhava para eles como amigos e aliados. Acreditava que o ministério pessoal com intelectuais desenvolveria no futuro um humanismo cristão capaz de colocar em prática o Concílio Vaticano II. Apesar das perseguições serem infundáveis, o Arcebispo Karol Wojtyla apoiou incondicionalmente o jornal *Tygodnik Powszechny* e a revista *Znak* únicos meios dos intelectuais, alternativos ao ambiente cultural imposto.

¹⁰⁹ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 196.

O ministério da caridade na Polónia, desenvolvido a partir do exemplo dos primeiros cristãos, tornou-se num movimento que proporcionava aos irmãos mais desfavorecidos um modo de vida mais humano. As comunidades e as instituições não eram permitidas, no entanto, estas redes de resistência proporcionavam ajuda nos hospitais, aos idosos, aos órfãos, às mães solteiras e aos doentes mentais. Em 1963 o Arcebispo transformou a proibição do governo num momento de renovação paroquial. Concretizou esta renovação a partir das “Equipas de Caridade Paroquial” que tinham como função fazerem o levantamento de todos os necessitados da paróquia, independentemente da sua religião, pois o Arcebispo defendia que todos eram da responsabilidade da paróquia. Em 1965 o Arcebispo Karol Wojtyla criou o Ministério Pastoral da Divisão de Caridade, ao mesmo tempo que supervisionava o ministério dos surdos e dos cegos coordenava retiros espirituais e peregrinações com doentes ou crianças deficientes, no âmbito do “Apostolado do Amor”. A 7 de Maio de 1965 instituiu o Dia Anual dos Doentes, pedindo-lhes que aceitassem o sofrimento por amor à Igreja.

Nas suas visitas pastorais que se prolongavam por vários dias, tinha sempre encontros agendados com os lares dos doentes e com a Equipa de Caridade Paroquial. Outra prioridade dos centros da vida da Igreja era o Sacramento da Confirmação e a Eucaristia para os casais em que abençoava cada um pessoalmente.

B – VATICANO II

O Papa João XXIII, no dia 25 de Janeiro de 1959, anunciou a sua intenção de realizar um Concílio Ecuménico. João XXIII ao convocar este Concílio, pretendia que fosse pastoral e evangélico e não jurídico e dogmático, como tinha acontecido com os precedentes. Ao propô-lo como diálogo franco e aberto entre os bispos de todo o mundo, revivendo a experiência do Pentecostes “renovaria a fé cristã como vibrante forma de vida; recomençaria um diálogo com a modernidade; não ditaria condenação alguma; tentaria expressar de novo a mensagem do Evangelho. Iria, [...] abrir as portas da Igreja ao mundo moderno”¹¹⁰.

O mundo moderno estava a fechar as suas portas a tudo aquilo que tinha um cunho transcendente e a teologia ainda tinha muito presente a crise do modernismo do fim do século XIX, princípio do século XX. A Igreja estava dividida sobre a

¹¹⁰ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 154.

possibilidade de vir a existir um diálogo com a modernidade que estava impregnada de um espírito ateísta e alguns mais conservadores “acreditavam que qualquer conversa com as forças políticas (...) conduziria inevitavelmente ao colapso da cristandade. Outros acreditavam, com igual paixão, que a visão da Igreja sobre a dignidade e o destino humanos podia contribuir para dirigir a busca moderna da liberdade para canais mais produtivos que destrutivos”¹¹¹.

Em Junho de 1959, a Comissão Pré-Preparatória do Concílio, tinha enviado um pedido de opiniões para a agenda de trabalhos a todos os bispos católicos, aos superiores das ordens religiosas masculinas e às faculdades de Teologia. O Bispo Karol Wojtyla enviou como resposta um ensaio cujo tema principal era a pessoa humana. Para ele o Papa João XXIII “estava profundamente preocupado com o «extermínio cultural» da modernidade, e acreditava que a Igreja devia renovar-se com vista a pregar o Evangelho numa época transformada e, em alguns aspectos, distorcida pela tecnologia. A união cristã insistia ao convocá-lo noutro objectivo essencial do Concílio e era a chave da intenção principal do Papa”¹¹².

A 5 de Outubro de 1962, o Bispo Karol Wojtyla celebrou uma missa de despedida na Catedral de Wawel e partiu para Roma.

No dia 11 de Outubro de 1962, o Papa João XXIII, na Basílica de S. Pedro, fez a abertura do Concílio Vaticano II referindo-se ao anterior diagnóstico e à atitude condenatória do modernismo. Nesta solene cerimónia, o Papa, relativamente ao catolicismo, diagnosticou o abuso da condenação, na vez da misericórdia para com o modernismo. Ao mesmo tempo, salientou que a Teologia da Igreja necessitava de desenvolver o estudo das Sagradas Escrituras, o culto e a forma como se aproximava da política moderna.

O Bispo polaco esteve presente em todas as sessões do Concílio como porta-voz do episcopado polaco, intervindo particularmente sobre questões da família, natalidade, eclesiologia, liberdade religiosa e ateísmo.

Desde 1948 que o Bispo Karol Wojtyla não visitava Roma. Encontrou antigos colegas e redescobriu amigos que não via desde o início da II Guerra. Um desses amigos foi o engenheiro Jerzy Kluger que estava a trabalhar em Roma. O antigo aluno do “*Angelicum*” visitou e descobriu locais, todavia “aceitou a sugestão do Papa Paulo VI aos bispos que deviam visitar a Terra Santa antes de 1964, altura em que o Papa lá

¹¹¹ WEIGEL, George, *ibidem*.

¹¹² WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 158.

iria em peregrinação. Em Dezembro de 1963, durante dez dias, Wojtyla andou pelos caminhos que Jesus percorreu, sentou-se nas colinas onde Jesus pregou, rezou no local onde Jesus morreu”¹¹³.

Durante esta viagem, o Bispo Karol Wojtyla emocionou-se ao caminhar pelos locais onde Jesus e os Apóstolos foram pescadores de homens, impressionou-o a aridez mística do deserto e cantou com outros bispos polacos, canções de Natal na “gruta de Belém”.

O Concílio Vaticano II deu-lhe um sentido diferente, mas concreto da universalidade da Igreja. Enquanto na Polónia se preparava o aniversário milenar da Igreja, o Bispo Karol Wojtyla, deslumbrou-se com os testemunhos de Igrejas com um século que debatiam o seu futuro com todo o vigor. Um desses exemplos estava relacionado com a Igreja Africana, cujos bispos partilhavam a mesma verdade, mas de um modo muito diferente.

Na sua obra *Atravessando o Limiar da Esperança*, o Cardeal Karol Wojtyla salientou o enriquecimento do momento único e irrepetível que viveu nas diversas sessões e a experiência comunitária universal como sendo um “Seminário” do Espírito Santo. Outra das experiências interiorizadas estava ligada ao entendimento e à responsabilidade do ministério papal, particularmente, o significado que tinha para a Igreja e o que exigia ao homem que detinha esse cargo. Ao ter sido aprofundado o significado de Roma como o centro da unidade da Igreja Universal, o Bispo Karol Wojtyla sempre se mostrou crítico à tentação de ver Roma como sendo a Igreja.

Os primeiros efeitos do Concílio Vaticano II fizeram-se sentir na revisão da liturgia da Igreja. Assim, o latim foi substituído pelas línguas nacionais, foram introduzidas novas orações eucarísticas, foi remodelado o sacramento da Santa Unção e da Reconciliação e criou-se um novo programa litúrgico e de catequese para adultos convertidos.

Como consequências menos positivas destacamos uma crise sacerdotal que levou muitos padres a deixarem o sacerdócio activo; os conventos, mosteiros e seminários dos países ditos desenvolvidos viram reduzidos drasticamente os seus elementos e as universidades católicas sentiram a necessidade de repensarem o seu modo de estar realizando uma profunda remodelação. “A natureza distinta da Igreja, a sua missão, a sua vida sacramental e o seu ministério estariam todos em jogo nos

¹¹³ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 156.

debates pós-conciliares sobre colegialidade, a autoridade papal, o celibato sacerdotal, o futuro das ordens religiosas de mulheres e de outras formas de vida consagrada, assim como a questão de ordenar mulheres para o sacerdócio”¹¹⁴.

Com a morte de João XXIII, o Papa Paulo VI conduziu o Concílio que desafiava a Igreja a aprofundar a sua fé, a evangelizar a modernidade e a renovar o serviço à humanidade com diversas dificuldades, particularmente de carácter físico. A sua fé, compaixão e inteligência, não foram suficientes para traçar o caminho firme que era necessário no pós-concílio. Papa dedicado ao Concílio sentiu em primeira instância o carácter litigioso e, por vezes, mordaz que o transformaram num homem consumido pela história. Este homem nos seus últimos dias de vida viveu atormentado, como referiu Agostino Casaroli, numa tensão entre certezas e ambiguidades, apesar da sua vida de profunda oração.

No final de 1970, o Cardeal Karol Wojtyla decidiu que para implementar o Concílio em Cracóvia era melhor realizar um Sínodo da Igreja local, com a finalidade de reviver e aprofundar o que se tinha passado em Roma. O Sínodo reuniu-se solenemente em 1971 e ficou decidido no centenário de São Estanislau que iria encerrar em 1979, pois tinha como objectivo realizar uma viagem guiada pelos textos do Concílio Vaticano II.

À semelhança do Vaticano II, o Sínodo do Cardeal Karol Wojtyla seria pastoral, com o objectivo de partilhar experiências e transformar a comunidade cristã num movimento apostólico e evangélico vivo.

Os representantes de toda a arquidiocese reuniram-se na Catedral de Wawel no dia 8 de Maio de 1972, após um ano de intensa preparação. Foram constituídos diversos grupos de trabalho provenientes de todos os locais, estratos sociais e culturais que se encontravam para rezar, estudar, aprofundar e comparar os ensinamentos do Concílio com a vida quotidiana polaca. Os cristãos polacos aprenderam que era possível organizar um programa intensivo de estudo, oração e acção do qual podiam fazer parte os padres, os intelectuais, os leigos e os operários.

O Cardeal Karol Wojtyla deixou Cracóvia um ano antes do Sínodo ter terminado, mas foi como Papa João Paulo II que presidiu ao seu encerramento solene.

¹¹⁴ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 240.

C – KAROL WOJTYLA, PAPA JOÃO PAULO II!

O Papa Paulo VI morreu a 6 de Agosto de 1978.

O seu pontificado decorreu nos anos sessenta, num clima cultural de euforia, em que o progresso da ciência era ilimitado, ao mesmo tempo que outros viviam desencantados e em que a Igreja ficava à deriva da amálgama de correntes.

No seu pontificado de quinze anos preocupou-se com o seu sucessor e levantou a seguinte questão: “ Se conseguia *alguém* – e, em particular, alguém formado segundo a típica pauta dos Papas posteriores à Reforma se seria capaz na realidade de levar a cabo aquele trabalho nas extraordinárias circunstâncias internas e externas do catolicismo do final do século XX? (...) [A] resposta a essa pergunta era: «Não», que o próximo conclave tinha de olhar para além do modelo até então «normal», e que um homem cuja combinação da personalidade e de obra realizada podia prometer um papado revitalizado era o arcebispo de Cracóvia, Karol Wojtyla”¹¹⁵.

O Cardeal Karol Wojtyla era um dos chefes hierárquicos mais respeitado e bem conceituado, devido à sua capacidade intelectual e ao seu jeito de guerreiro das ideias e da cultura. A sua capacidade de diálogo, de segurança, de firmeza e de felicidade, associada à sua interioridade profunda e inteligência viva, não eram qualidades suficientes para um Cardeal de cinquenta e oito anos ser Papa.

Na data de falecimento de Paulo VI, o Cardeal Karol Wojtyla encontrava-se em férias.

Esta morte não foi de todo uma surpresa, uma vez que o estado de saúde do Papa era débil. Na abertura do conclave em 25 de Agosto, já havia algumas linhas de consenso sobre o sucessor. Do consenso nasceu a figura que a Igreja desejava: empreendedor de diálogo, com personalidade pública viva de modo a personificar a abertura ao mundo proposta pelo Concílio Vaticano II e que tivesse uma linha de pensamento teológico e pastoral mais clarividente.

No dia 26 de Agosto, o Cardeal Luciani foi eleito Papa logo no primeiro dia de votação. Este era o Papa que irradiava esperança e confiança cristã, tudo o que a Igreja precisava. Contudo, no dia 29 de Setembro o Papa João Paulo I morreu e a Igreja mergulhou novamente numa crise.

Quem será o próximo eleito? - Esta era a questão do momento.

¹¹⁵ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 241.

Foram necessários dois conclaves, pois os cardeais tinham decidido que na sequência das duas mortes em menos de dois meses o papa não seria italiano. Neste sentido, as preocupações do Cardeal Karol Wojtyla aumentaram. Ele era *papabile*. Tinha-se tornado numa figura pública poderosa e a sua vinda do lado de lá da Cortina de Ferro quebrava a ideia de divisões.

“A candidatura de Wojtyla tornou-se irresistível na quarta e última votação no dia 16 de Outubro. Aproximadamente às 17.15 horas, foi formalmente anunciado aos cardeais (...) – o cardeal Karol Wojtyla recebera o número de votos necessário para ser eleito Papa. A determinada altura da contagem de votos, Wojtyla pusera as mãos na cabeça. (...) Pois ser eleito Papa significava «uma clara ruptura com a vida anterior, sem possibilidade de retorno». (...) Quando o cardeal Jean Villot (...) se colocou em frente de Wojtyla para lhe perguntar: *Acceptasne electionem?*, este não titubeou. Karol Wojtyla conhecia os graves problemas da época e o peso da responsabilidade que recaía sobre os seus ombros, mas viu nos votos dos seus irmãos a vontade de Deus. E assim: «Na obediência à fé perante Cristo meu Senhor, entregando-me à Mãe de Cristo e à Igreja e consciente das grandes dificuldades, *accepto*.» Em seguida, em resposta à segunda questão ritual, sobre que nome conheceria, respondeu que devido à sua devoção por Paulo VI e o seu afecto por com João Paulo I, chamar-se-ia João Paulo II»¹¹⁶.

PONTIFICADO

A 16 de Outubro de 1978, pelas dezoito horas e quinze minutos, da chaminé da Capela Sistina saiu fumo branco. O mundo tinha um Papa polaco, Karol Wojtyla.

No dia 22 de Outubro o Papa João Paulo II inaugurou o seu ministério como pastor da Igreja Universal.

Este novo Bispo de Roma que tencionava ser um servo de Cristo numa Igreja de testemunho evangélico apelou ao mundo que se encontrava com medo de si e da sua cultura: “Não Temais!”

O Papa João Paulo II representava um novo papel, no qual se sentia à vontade devido à confiança total no Espírito Santo. Contudo nem todos se sentiam desta forma,

¹¹⁶ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 254.

como era o caso da imprensa mundial, dos líderes dos regimes comunistas e de alguns padres, bispos e cardeais de Itália.

O Papa João Paulo II delineou alguns temas de suma importância e que iriam moldar o seu pontificado. A primeira acção a desenvolver era completar a implementação do Concílio Vaticano II. Para tal, tinham de pegar da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* com zelo renovado e fortificado, a fim de se poder meditar sobre a natureza e a função da Igreja. Mas para este Papa recentemente eleito a função da Igreja no mundo moderno só poderia ser católica e cristã de modo que promovesse a unidade dos cristãos e que construísse a paz e a justiça.

Assim sendo, como características principais do Pontificado, realçamos a vocação para a missão no mundo; a proclamação da unidade dos cristãos; o diálogo entre Igrejas; a defesa dos direitos humanos, particularmente, a defesa da vida desde a concepção até à morte e a liberdade religiosa; acentuou a necessidade de uma ética matrimonial; esboçou a teologia do corpo e da mulher e pediu perdão no Jubileu do ano 2000, por atitudes e tensões provocadas no passado e que são manchas na História da Igreja.

Este pontificado foi o mais longo do século XX, cheio de transição e podemos-lo descrever em três fases: a primeira, foi a da projecção missionária por todos os continentes com o lema “Abri, ou antes, escancarai as portas a Cristo!”; a segunda, foi a da preocupação ecuménica, que impulsionou o alargar de horizontes e a fazermo-nos ao largo e, por último, foi o período de sofrimento físico em que “Em nome da Igreja, pediu perdão”.

Nesta época moderna, em que a violência e o terrorismo são um sinal dramático da sociedade em que vivemos, João Paulo II pode, por experiência própria, falar do sofrimento que causam. A 13 de Maio de 1981, sofreu um atentado que tornará mais acessível e compreensível o sofrimento. Apesar da idade e do sofrimento que implicaram abrandamento da audácia e aventura pontifícia, este Papa continuou a actualizar-se ao ritmo dos factos e não se deixou arrastar pelos acontecimentos.

“O pontificado de João Paulo II tem sido um dos mais importantes nos últimos séculos para a Igreja e para o mundo. Alguns argumentam que João Paulo II foi o Papa de maior transcendência desde a Reforma e Contra-Reforma do século XVI”¹¹⁷. O Vaticano II e o seu pontificado foram e são dois marcos que determinaram a entrada no

¹¹⁷ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 4.

terceiro milénio, tanto para cristãos como para muitos não cristãos que o consideram uma das maiores figuras do século XX. Defensor da liberdade humana e da paz, foi, ao mesmo tempo, símbolo de contradição para muitos que aspiravam uma teologia e uma moral diferentes e mais abertas em que o prazer e a vontade pessoal tivessem maior valor. Poderia então colocar-se a questão: *Estaremos face a um Papa eslavo que cria barreiras à modernidade e à renovação criando um retrocesso à liberdade pessoal e particular da Igreja?* Não parece ser esse o caso, pois a sua permanente acção tem sido ao serviço da felicidade e da liberdade, que só se atingem com responsabilidade e critérios de salvaguarda da vida, desde a concepção até à morte. No momento histórico em que vivemos e em que existe maior preponderância política, económica e científica em detrimento da cultura e da vida espiritual, questionamo-nos se o projecto natural da vida humana não estará a ser colocado em risco. Este será o alerta de um faroleiro que, atento às atrocidades do século passado, nos obriga a reflectir, a parar perante um quadro dramático, sem predefinições de consequências históricas. Contudo “...as suas convicções e a sua doutrina representam um inequívoco desafio para a época em que vive, e com a qual em muitos aspectos parece sintonizar tão bem”¹¹⁸, este místico desportista, celibatário, com um conhecimento profundo da pessoa humana.

2 - Obra de Karol Wojtyla

Karol Wojtyla, para além das actividades pastorais, expôs as suas principais preocupações sobre o Homem, num conjunto de diversas publicações que constituem um alicerce importante da sua ética de tipo personalista. A sua produção antropológica, filosófica, teológica, poética, entre outras reflexões, compreende o período dos anos 50 até ao início do seu Pontificado.

O trabalho literário prosperou particularmente nos seus primeiros doze anos de sacerdote. A experiência da guerra, de um país humilhado pelo comunismo e as suas actividades pastorais e intelectuais clandestinas foram material útil para o seu trabalho poético e dramático.

Contudo, em 15 de Outubro de 1938, estudante de liceu, num serão literário na “Casa Católica de Cracóvia”, Karol Wojtyla apresentou algumas das suas primeiras poesias e textos para o teatro. Numa carta que data de 28 de Dezembro de 1939, Karol

¹¹⁸ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 6.

Wojtyla escreveu ao seu amigo e mestre Kotlarczyk, pedindo-lhe a sua opinião sobre o primeiro drama intitulado *David* e, do qual não se conhece qualquer indício. Diz o autor “Escrevi um drama, ou antes, um poema dramático, chamado *David*: o meu herói reveste-se, ao mesmo tempo, do traje bíblico e da batina carmesim. Pus nele muitas coisas e muitos sentimentos que enchem a minha alma. Sinto curiosidade em conhecer a tua opinião”¹¹⁹. Alguns meses depois, apresentou *Job* e *Jeremias*, dramas sobre o sofrimento, em que o dramaturgo colocou a acção no Antigo Testamento e no tempo em que escreveu. *Job* foi escrito na Primavera de 1940. A coluna vertebral deste texto foi a história bíblica de Job que representava o sofrimento da Polónia subjugada pelos nazis. Karol Wojtyla fez nesta obra de meditação sobre a justiça e a história uma adaptação do Romantismo polaco. No Verão e depois de uma leitura aprofundada da Bíblia Hebraica escreveu *Jeremias*. Continuou o tema do sofrimento da Polónia a partir de inspiração bíblica. Este tema foi desenvolvido na Carta Apostólica *Salvifici doloris*, de 11 de Fevereiro de 1984.

Com vinte cinco anos de idade, começou a escrever a peça *O Irmão do Nosso Deus*, não como um drama biográfico convencional, mas tendo como linhas gerais a vida de Adam Chmielowski. Nesta obra o dramaturgo aprofundou o mistério da decisão vocacional, apresentando a figura histórica do Irmão Alberto, cuja luta tem aspectos semelhantes aos da sua vida. Este era “uma das figuras mais enigmáticas da vida cultural e religiosa da Polónia moderna”¹²⁰, por quem há muito Karol Wojtyla estava encantado. Publicou o drama teatral *O Irmão do Nosso Deus* que dedicou ao Irmão Alberto (Adam Chmielowski), pintor polaco de 1800, que tudo abandonou para se dedicar aos pobres, atitude que Karol viu com enorme fascínio e, ao mesmo tempo, encarou como modelo para alicerçar a sua vocação. Este homem, que tudo deixou para se dedicar aos pobres e desalojados, foi o baluarte espiritual do seu desapego total, para prosseguir de forma radical o seu sacerdócio. Esta peça foi escrita no último ano do seminário em Cracóvia e o objectivo principal era o de dar a conhecer a luta interior travada na descoberta da vocação e que culminou na dádiva de amor total e radical aos outros. No entanto, podemos também salientar a perspectiva do problema da violência revolucionária, apresentada pelas lutas do Irmão Alberto e pela confrontação da personagem Adam com o Estranho. “No plano mais profundo, a acção dramática em *O*

¹¹⁹ MALINSKI, M., *Le radici di Papa Wojtyla. Biografia scritta da un amico*, Borla Editore, Roma, 1979, citado por ACCATTOLI, Luigi, *Karol Wojtyla o homem do final do milénio*, Tradução de Maria do Rosário Pernas, Paulinas, Lisboa, 2000, p. 31.

¹²⁰ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 112.

Irmão do Nosso Deus constituía uma luta sobre o significado da liberdade e por extensão do significado da existência humana”¹²¹. Em 1989, João Paulo II, canonizou Adam Chmielowski santo.

A 6 de Março de 1949, o manuscrito do jovem padre regressado de Roma, *Missão de França*, aparecia na primeira página do *Tygodnik Powszchny* um prestigiado começo para um estreante ensaísta, uma vez que este era o melhor jornal da Polónia comunista, a fonte mais credível de informação não censurada¹²². Neste ensaio, Karol Wojtyla apresentou a experiência vivida em França, junto dos padres-trabalhadores. O catolicismo francês do pós-guerra encontrava-se numa situação de desespero pelo que Karol Wojtyla ficou cativado pelo compromisso e método de persuasão utilizado por estes padres. Esta nova maneira de ser sacerdote era uma resposta pastoral inovadora e que estava de acordo com as circunstâncias. Ao mesmo tempo admirou-se e encantou-se com as reformas litúrgicas que incluíam missas com diálogo em que havia participação activa das pessoas.

O segundo artigo, publicado pelo mesmo jornal, “foi o seu tributo a Jan Tyranowski, intitulado «Apóstolo». Nos anos seguintes contribuiria com ensaios sobre a antropologia cristã, castidade conjugal e outros temas, tanto para o jornal *Tygodnik Powszechny* como para a revista *Znak*”¹²³.

A partir de Janeiro de 1954, momento em que defendeu a tese do segundo Doutoramento intitulada *A avaliação da possibilidade de construção de uma ética cristã fundamentada no Sistema de Max Scheler*, podemos, então, considerar vários períodos de produção filosófica.

A produção filosófica, propriamente dita, abrangeu o período entre a data da tese de Doutoramento sobre Max Scheler e as reflexões sobre filosofia social que precederam a sua eleição Papal.

O primeiro período englobou os anos 50-70, em que desenvolveu temas relacionados com a ética filosófica e o amor humano. O segundo período foi um marco na transição do seu pensamento que teve início com a obra *Pessoa e Acto*. O terceiro período nasceu com a última secção de *Pessoa e Acto* que tem como título *O Homem na Esfera da Responsabilidade*.

¹²¹ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 114.

¹²² Cf. WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 109.

¹²³ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 111.

O primeiro período ainda se pode dividir em duas fases. Numa primeira fase, publicou vários ensaios de filosofia moral e de ética, entre os quais se destacaram a sua tese sobre a Ética de Scheler e *Amor e Responsabilidade*. Na segunda fase encontramos um conjunto de estudos de Ética Personalista com filiação tomista e enriquecida por autores como Kant, Scheler e Hume, compilados na obra espanhola *Mi visión del Hombre*.

Wojtyła, convencido de que a realidade «objectiva» do mundo, poderia permitir a descoberta de algo importante na busca da felicidade, das virtudes e dos deveres morais na vida, começou a investir no campo da ética. A partir deste momento, conclui que a análise filosófica da realidade em relação com a vida moral, que lhe tinham dado a conhecer, estava desactualizada, relativamente ao mundo contemporâneo. Aristóteles e S. Tomás de Aquino tiveram como base filosófica a cosmologia, Karol Wojtyła pensou “que, começando de outro ponto de partida, a filosofia podia ainda ir mais ao fundo das coisas tal como são, para ajudar-nos a captar a forma, em que *devemos* agir. A experiência moral que tem da pessoa humana, da vida «entre» a pessoa que sou e a pessoa que devo ser era o palco, no qual as grandes questões morais do bem e do mal, virtude e dever, se apresentariam em si mesmas”¹²⁴. Dando seguimento a este seu pensamento, e atraído pelo modo como a fenomenologia via as coisas como um todo e permitia chegar à realidade das mesmas, iniciou a tese de doutoramento fundamentada na obra de Max Scheler. Com a finalidade de encontrar um alicerce filosófico sólido para a vida moral, utilizou como base a fenomenologia da ética de Scheler, particularmente a ética dos valores. No entanto, concluiu que esta não podia resolver na totalidade os problemas, mas ainda assim, era extremamente importante, porque se tratava de um novo caminho que permitia fazer a síntese do realismo metafísico de Aristóteles e de S. Tomás com a sensibilidade da experiência humana da fenomenologia de Max Scheler. “O estudo de Scheler constituía a primeira tentativa ininterrupta, de Karol Wojtyła, de vincular a *objectividade* realista, existente na filosofia que aprendera no seminário e no Angelicum, à ênfase da filosofia moderna na experiência humana e a *subjectividade* humanas”¹²⁵.

Entre o ano de 1955 e o ano de 1958, Karol Wojtyła escreveu cerca de vinte artigos, com conteúdo ético-antropológico que abordavam temas como o problema da ética científica, o humanismo, a finalidade do homem, a gratuidade, a atitude face ao

¹²⁴ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 126.

¹²⁵ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 129

prazer, o direito natural, o amor e a justiça, entre outros, sempre tendo como cenário de fundo a felicidade, principal aspiração do homem. Estes artigos corresponderam a três cursos que ministrou na Universidade Católica de Lublin (1954-1958). Nos anos de 1956 a 1958 escreve vários artigos intitulados ABC da ética, que foram também publicados no jornal Tygodnik Powszechny.

Nos dois anos seguintes, as suas reflexões orientaram-se para o personalismo, característica do seu pensamento ético que desenvolveu na escola de Ética de Lublin, inserido no grupo de filósofos e intelectuais, particularmente preocupados com a fundamentação da ética. Mais tarde já como Papa salientará a necessidade desta fundamentação, através de uma reflexão ética profunda, numa verdadeira antropologia apoiada na metafísica. Para este pensador “A crise da ética é a prova mais evidente da crise da antropologia, originada por sua vez pelo rechaçar dum pensamento verdadeiramente metafísico. Separar estes três momentos – o ético, o antropológico e o metafísico – é um gravíssimo erro”¹²⁶.

O trabalho de professor e a sua actividade literária como poeta e dramaturgo desenvolveram-se paralelamente ao trabalho pastoral e sacerdotal que deixou marcas profundas na sua produção intelectual. Foi destas pontes entre as várias dimensões da vida que nasceu *Amor e Responsabilidade* e *A Loja do Joalheiro*, este último como complemento filosófico segundo o qual só se pode chegar à verdade partindo da diversidade de métodos.

Amor e Responsabilidade foi publicado em 1960. Nele fez a exegese da sua experiência como conselheiro de noivos e jovens casais, no sentido de criar uma moral sobre a sexualidade humana, a partir da experiência de homens e mulheres sedentos de respostas. No trabalho com os jovens casais não se inibia de falar de assuntos que segundo a mentalidade da época eram impróprios para padres. Assim, num retiro referiu que o desejo sexual era um dom de Deus e como tal o deviam oferecer exclusivamente a Deus, através de um voto de virgindade ou, então, oferecê-lo a outra pessoa que não podia ser magoada, mas amada. Como só a pessoa podia amar, significava que ela queria a felicidade do outro, oferecendo-se a si própria como dom ao outro. Desta forma, respeitava o desejo que existe no amor e não o estava a violar. Era assim que os jovens continuavam à procura da beleza do amor.

¹²⁶ WOJTYLA, KAROL, *Mi Visión del Hombre*. Hacia una nueva ética, 3ª ed., Ediciones Palabra, Madrid, 1998, pp. 21-22. A partir de agora *MVH* seguido de página.

Em 1957, numas férias que fez na região dos lagos Mazurianos com alunos de filosofia, psicologia e ciências médicas, apresentou o projecto desta obra, promovendo reflexões, debates e diálogo individual ou em grupo sobre o seu ponto de vista prático e humano. “*Amor e Responsabilidade*, como lembrou o autor, «nasceu da necessidade pastoral». A vasta experiência pastoral de Wojtyła na preparação para o matrimónio, e como confessor de jovens, convenceram-no de que era preciso desenvolver e repensar a ética sexual da Igreja. Os homens e as mulheres jovens contavam como direito não só à instrução mas também à afirmação e celebração da sua vocação, no matrimónio, que incluía a vocação para o amor sexual. Com *Amor e Responsabilidade*, Karol Wojtyła deu um passo em frente num dos campos minados da vida católica contemporânea”¹²⁷.

A partir de 15 de Setembro de 1979, o Papa João Paulo II, nas audiências de quarta-feira deu início a quatro anos de discursos semanais, onde se propôs desenvolver a ideia do amor sexual humano à imagem da vida interior da Trindade que tinha arquitectado nesta obra.

Em Dezembro de 1960, foi publicada, na revista *Znak (O Sinal)*, com o pseudónimo «A. Jawien», a peça de teatro *A Loja do Joalheiro*. Tratava-se de uma história que narrava as vicissitudes de três casais e expõe uma profunda reflexão sobre o sacramento do matrimónio. “*A Loja do Joalheiro*, uma meditação poética sobre o mistério do matrimónio, constituiria pagamento parcial da dívida de Wojtyła para com o *Srodowisko*. Ao mesmo tempo, aprofundava a meditação do dramaturgo sobre a luta humana ao fazer de um dom o seu próprio destino como criatura à imagem e semelhança de Deus”¹²⁸. A maioria das situações dramáticas, vividas por estas personagens, era adaptação da sua experiência vivencial com os elementos do grupo *Srodowisko*. A habilidade poética de Karol Wojtyła foi bem explorada, como refere George Weigel que apresentou nesta obra a história de três casamentos vividos em circunstâncias diferentes. Um dos casais, Andrew e Teresa, estiveram casados pouco tempo, pois o marido morreu na guerra e ela ficou com Christopher nos braços para criar. Stefan e Anna, não morreram na guerra, mas deixaram morrer o seu amor estável, que deixou de florir, caindo na indiferença e na hostilidade. A flor do amor que murchou deixou rebentos, Mónica, filha do casal que sofreu com toda a situação. Mais tarde, Stefan e Mónica, apaixonaram-se, mas marcados pela dor e pelo peso das suas histórias familiares incorporaram a esperança da redenção para todos. Estas personagens

¹²⁷ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 140.

¹²⁸ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 115.

continuaram a ser pontos de referência, nos discursos sobre a família elaborados por Karol Wojtyła durante o seu pontificado face a muitos casais do nosso tempo, em que um dos elementos fica sozinho com os filhos para criar, após a morte de um deles; em que o amor estável e a indiferença criam hostilidade e cujas principais vítimas são os filhos que, mais tarde, carregarão esse peso e na maioria das vezes ficam divididos entre o casal. A partir da esperança que existe, por parte dos rebentos da videira, conseguirem construir um projecto de duas pessoas que se encontram, transformadas pela entrega mútua, os filhos procuram agarrar e alicerçar o amor e a fidelidade, de modo a que não sejam reduzidos a simples emoções.

No desenvolvimento da segunda fase do primeiro período de pensamento, decidi que era necessário aprofundar a nova leitura do Tomismo reavivado pela linguagem fenomenológica, deixando os esquemas de confrontação para intensificar uma das suas principais características, o diálogo “com os pensadores que contribuíram para formar os sistemas éticos vigentes nos nossos dias, concretamente Kant e Scheler”¹²⁹.

Partindo da comparação entre o pensamento de Scheler e Kant, Karol Wojtyła propõe na tradução da concepção aristotélica-tomista do acto ético, o enraizamento nas noções de potência e acto. Todavia, temos que recordar que estas noções metafísicas foram abaladas por Kant.

Como o teleologismo fundamental da ética de Santo Tomás não o satisfizes completamente, pois estava orientado para o fim último, procurou na construção da filosofia moral a via de Scheler. Deste filósofo, Karol Wojtyła utilizou a concepção da experiência como ponto de partida da sua ética.

Wojtyła permaneceu sempre “fiel aos critérios que marcaram a sua obra filosófica-ética: conservando o núcleo normativo da ética tomista tradicional, procurando reinterpretá-la e enriquecê-la seguindo a direcção de correntes filosóficas contemporâneas”¹³⁰.

Toda a sua reflexão estava impregnada da experiência e dos problemas do dia a dia, que muito contribuíram para a sua descoberta intelectual. “O meu conceito de pessoa, «única» na sua identidade, e do homem como tal, centro do Universo, nasceu da

¹²⁹ *MVH*, p. 8.

¹³⁰ *MVH*, p. 14.

experiência e da comunicação com os outros em maior medida do que com as leituras”¹³¹.

Estas reflexões marcaram mudanças intelectuais importantes e contribuíram para a transição temática do seu pensamento, o que se verificou na obra antropológica *Pessoa e Acto (Osaba y czyn)*, publicada em 1969 e que veio a constituir o ponto de referência da sua obra filosófica. O projecto filosófico de Karol Wojtyla esteve sempre ligado ao seu serviço apostólico, evangélico e pastoral. A ideia desta obra nasceu da sugestão apresentada por Stanislaw, Monsenhor em Cracóvia que depois de ter lido *Amor e Responsabilidade* o aconselhou a escrever uma obra sobre a pessoa. Mas naquele momento os seus pensamentos estavam sedentos de explorar questões filosóficas que visavam a relação entre a verdade objectiva das coisas e a experiência pessoal ou subjectiva da verdade, apoiando-se na filosofia do ser e na filosofia da consciência.

Este projecto foi esboçado durante as sessões do Concílio, por isso, podemos falar, diz-nos George Weigel, de um produto do Concílio Vaticano II. Karol Wojtyla acreditava que o Concílio teria que dar respostas ao mundo moderno, mas só o conseguiria fazer através de uma explicação filosófica mais clara. Para contrapor a desintegração planeada pelas mais diversas ideologias era necessário fazer renascer o mistério inviolável da pessoa. “Para Wojtyla era fundamental demonstrar filosoficamente que a procura humana do significado se dirige para o bem e que a pessoa que procura o bem deseja dirigir-se para algo que é, *objectivamente*, bom”¹³². Na Constituição *Gaudium est spes* a Igreja fez uma proposta ao mundo moderno, no sentido de construir uma civilização caracterizada pela justiça, pela paz e pela prosperidade alicerçada no conceito da pessoa humana. Karol Wojtyla tinha participado activamente neste documento e pensava que esta nova antropologia tinha de estar bem fundamentada em pressupostos filosóficos, acessíveis a todos independentemente da sua religião, visto tratar-se da pessoa humana.

Karol Wojtyla ao escrever *Pessoa e Acto* construiu um projecto intelectual com a finalidade de tentar criar uma filosofia da pessoa. Esse projecto filosófico começou com uma introdução sobre a natureza da experiência humana e sobre o modo como os seres humanos conhecem o mundo e a verdade das coisas. De seguida, Karol Wojtyla levou-nos numa viagem onde nos mostrou como é que os pensamentos sobre o mundo e

¹³¹ MVH, p. 15.

¹³² WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 173.

sobre nós mesmos nos ajudam a compreender como pessoas. Nesse mundo que nos rodeia fazemos experiências que nos ajudam a conhecer como uma pessoa, como um sujeito de acções que pensa e actua livremente. Segundo Karol Wojtyla ao escolhermos determinado acto livremente fazemo-lo porque se apresenta como um bem. Ao escolhermos o bem e a verdade livremente, podemos discernir a transcendência da pessoa humana. Esta forma permite-nos compreender a pessoa que somos e a pessoa que deveríamos ser. Mas o acto livre de escolher de Karol Wojtyla, não tem o mesmo significado dado à liberdade da cultura contemporânea, porque ele considera o auto domínio como um indicador da verdadeira liberdade humana. Assim sendo, ao atingirmos o auto domínio canalizamos livremente os instintos naturais do espírito e do corpo para acções que aprofundam a humanidade da pessoa e se ajustam às coisas como elas são. “Wojtyla passa por cima da discussão entre empiristas e idealistas, ao tratar de demonstrar que na acção moral, não na psique ou no corpo, falamos do centro da pessoa humana, o núcleo da nossa humanidade, pois é na acção moral que a mente, o espírito e o corpo formam na unidade a *pessoa*”¹³³. Como essa pessoa vive no mundo com outras pessoas, Karol Wojtyla concluiu com uma análise de acção moral. Neste caminho desenvolveu a teoria da participação onde salienta a solidariedade como a atitude que permite a auto realização ao complementar os outros.

A obra *Pessoa e Acto* que apresentámos de maneira mais informal está estruturada em quatro partes. Na primeira parte, aprofunda-se a causalidade eficiente da pessoa a partir dos seus actos conscientes, através dos quais a pessoa é o próprio sujeito da acção. Na segunda parte, a pessoa realiza-se a si própria como pessoa, na medida em que ela é a causa eficiente da própria acção, isto é, uma vez que tem a capacidade de auto determinar-se. Na terceira parte, dá-se a integração da pessoa na acção, em que ela realiza o próprio auto-domínio, orientando os dinamismos naturais do corpo e da psique que constituem o desenvolvimento da terceira parte. Na quarta parte, reaviva-se a necessidade de interacção do homem com os outros homens, particularmente numa atitude de solidariedade e não numa atitude de utilitarismo e de individualismo.

Karol acreditava no homem, na possibilidade e nas condições de afirmação dum humanismo ancorado na realidade e na experiência. Para este pensador, estávamos perante o fundamento sobre o qual se podia alicerçar uma nova ética personalista.

¹³³ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 176.

O segundo período está definido fundamentalmente por *Pessoa e acto*, publicado em 1969. Esta obra marca a transição temática do seu pensamento antropológico

A produção filosófica do terceiro período era fruto das reflexões “sobre a intersubjectividade-subjectividade, sobre a comunhão das pessoas, sobre a sociabilidade, sobre a paternidade e, por conseguinte, sobre a relação de geração e do contínuo retorno destas à realidade do sujeito pessoal e à sua constituição interior”¹³⁴. O terceiro período coincidiu com o artigo *O Homem na Esfera da Responsabilidade*, um estudo sobre a concepção e a metodologia ética, contido na última secção da obra *Pessoa e Acto*.

Como já assinalámos, entre 1958 e 1970, o seu interesse antropológico orientou-se para a procura de um diálogo com os pensadores que contribuíram para formar os sistemas éticos dos nossos dias. Karol Wojtyla, com um conjunto de filósofos e intelectuais da KUL, centraram na ética e na antropologia clássicas as suas reflexões. Este grupo teve como principal objectivo a fundamentação da ética. Para isso, propuseram a elaboração de um novo modo de reflexão moral que fosse capaz de orientar a vida do homem no seio da sociedade secularizada. Este grupo de reflexão acreditava que a crise que a sociedade atravessava era resultado da quebra dos fundamentos dos princípios éticos. O método que utilizavam era o explicativo. Com este método, propunham-se descobrir racionalmente conexões necessárias entre actos e valores, entre o que se pode fazer e o que se deve fazer. Tratava-se de um processo que pretendia revelar o ser do homem, a pessoa humana, para poder conhecer o fundamento das suas exigências morais. Tais exigências implicavam uma determinada índole metafísica do seu sujeito e do seu objecto que submerge as suas raízes na natureza pessoal do ser humano. Deste modo o ser do homem, revelado por essas raízes era o seu verdadeiro fundamento. “A ética converte-se numa antropologia moral, numa teoria filosófica do homem, descoberta a partir da sua experiência moral”¹³⁵.

A controvérsia sobre o homem, para Wojtyla, era o que constituía o fulcro da discussão deste problema nos nossos dias, ponto central da sua meditação e da dos seus discípulos.

Os valores morais eram qualidades inerentes às acções que eram experiências do quotidiano e acessíveis a todos. Se as pessoas realizavam a prática de boas acções, o ser da pessoa aperfeiçoava-se ontologicamente.

¹³⁴ MVH, p. 10.

¹³⁵ MVH, p. 19.

Todas as fontes onde Karol saciou a sua sede de saber e sobre as quais reflectiu, produziram como ponto mais característico do seu pensamento ético o personalismo.

“Para este autor a noção de pessoa não define somente os fundamentos antropológicos da moralidade; constitui a matéria que servirá para construir todos os elementos constitutivos dessa moralidade (valor, obrigação, norma), e igualmente as regras detalhadas do comportamento humano”¹³⁶.

A obra filosófica de Karol Wojtyła, desde as primeiras peças de teatro, poesias e posteriores reflexões, constituiu um “tratado sobre o homem” ou mesmo uma “filosofia do homem”, de acordo com a opinião de alguns estudiosos do seu pensamento, como por exemplo, Rocco Buttiglione e Massimo Serretti.

É de salientar que, para além da produção filosófica e antropológica, escreveu as suas poesias e dramas teatrais “sob dois pseudónimos – Andrzej Jawien (um apelido comum em Niegowic) e Stanislaw Andrzej Gruda. Na opinião de Turowicz, queria estabelecer uma distinção entre a sua obra literária e os seus escritos sobre religião, fé, moral e assuntos eclesiásticos, que eram sempre publicadas com o seu próprio nome, e acreditava ter o direito a que a sua obra fosse considerada pelos seus próprios méritos e não como uma curiosidade clerical”¹³⁷.

Karol Wojtyła, no decorrer dos anos, escreveu e publicou diversas obras, tendo sempre presente a sua mentalidade de livre-pensador, dialogante e atento ao que o rodeava, com uma capacidade reflexiva e de síntese, capaz de conciliar pontos de confluência, relativamente às suas grandes preocupações: a pessoa humana inserida num relativismo cultural e a vivência da fé na experiência diária do homem. Este autor, que reflectiu muito sobre a realidade do homem de hoje como pessoa, partindo da experiência e dos problemas da vida, permaneceu fundamentalmente fiel ao método fenomenológico. Apesar dos numerosos dramas teatrais, poesias e artigos que nos podem parecer “marginais ao seu pensamento, frequentemente permitem abrir-se a cenários sobre o mistério do homem e sobre o mistério de Deus, que se podem demonstrar» (...) a partir de planos e ângulos visuais díspares, mas no fim surpreendentemente confluentes”¹³⁸.

¹³⁶ MVH, p. 21.

¹³⁷ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 112.

¹³⁸ MVH, pp. 11-12.

Esta multiplicidade de pensamento, respeitando a sua posição filosófica, partiu do homem, encontrando fundamentos presentes em todo o pensamento moderno e contemporâneo.

Karol Wojtyła realizou uma viragem da filosofia entendida como filosofia da consciência para a filosofia do desvelamento e da meditação, sobre o mistério do homem como pessoa. A sua filosofia pretendeu revelar o retorno do homem como pessoa; para isso escolheu a autodeterminação da pessoa no seu agir (“obrar”). Este agir, como que revela o homem, argumento que defendeu na obra *Pessoa e Acto*. Ao eleger este ponto de vista, a partir da sua própria origem, fez dele um fenomenólogo do humano que se distinguiu dos demais.

À medida que aumentava o instinto de paternidade relativamente à família *Srodowisko*, Karol Wojtyła virou-se para a poesia e para o drama para exprimir os seus conhecimentos sobre o mistério humano mais profundo. Daqui nasceu a peça *Radiação da Paternidade*, publicada antes de sair de Cracóvia que, como sempre, tinha presente a dimensão teológica e bíblica. *A Radiação da Paternidade* foi o último drama escrito por Karol Wojtyła, era uma reflexão filosófica-religiosa, em que fez a análise sistemática e aprofundada de temas existenciais, como a solidão, a paternidade, a maternidade e a infância. Esta obra foi como que o cimentar de algumas das reflexões iniciadas anteriormente, demonstrando a “Lei da Entrega”, que implica, para o Homem, ser conquistado pelo amor, em vez de viver um egocentrismo permanente.

Como porta-voz do episcopado polaco, interveio como proponente diversas vezes. Do seu envolvimento nasceu a necessidade de começar a aplicar junto da comunidade as orientações do Vaticano II, de acordo com o que foi exposto relativamente ao seu desempenho na Arquidiocese de Cracóvia. Foi com este objectivo que escreveu o livro *Fontes de Renovação* que concluiu no final do ano de 1970, depois de ter feito um estudo dos textos do Concílio Vaticano II.

Em 1976 o Papa Paulo VI convidou o Cardeal Karol Wojtyła para orientar o retiro anual da Quaresma para o Papa e a Cúria. Este tempo de reflexão decorreu na primeira semana da Quaresma. *Sinal de Contradição* constituiu o conjunto de meditações proferidas no retiro da Quaresma na Cúria, e publicadas no ano anterior a ser eleito Papa.

Logo a seguir a ser eleito Papa, anunciou que iria trabalhar num documento dirigido a toda a Igreja, no qual explicaria o tema do seu pontificado. A 15 de Março de 1979, depois de uma análise exaustiva de trinta anos de reflexão e com cinco meses de

papado, apresentou ao mundo a Encíclica *Redemptor Hominis*, onde evidenciava a condição humana contemporânea. “Prendia ser «um grande hino de alegria pelo facto de que o homem foi redimido por Cristo – redimido na alma e no corpo»”¹³⁹. O Papa João Paulo II acreditava que essa redenção estava intimamente unida à dignidade da pessoa humana. O mundo moderno tinha a missão de se confrontar com as ameaças à humanidade, ao mesmo tempo que a humanidade teria que redescobrir a natureza humana moral e espiritual e, não só material. Renovada pelo Vaticano II, a Igreja oferecia ao mundo uma resposta ao medo que ensombrou a humanidade defendendo os direitos inalienáveis da pessoa humana numa Igreja amada por Deus que enviou o Seu Filho, Cristo, o Redentor do homem.

O Sínodo de 1980 sobre “*O papel da família cristã no mundo moderno*” foi o primeiro que contou com a participação do Papa e em que se estabeleceu a sua participação. Os documentos *Gaudium et spes* e *Humanae vitae* não tinham permitido chegar ao consenso sobre a crise familiar do mundo moderno e sobre a ética conjugal. Desta falta de unidade nasceu a Exortação Apostólica *Familiaris Consortio* que foi assinada a 21 de Novembro de 1981. João Paulo II ensinou que o casamento não podia ser um mero contrato e a família não devia existir como conveniência utilitária, uma vez que os seres humanos são feitos para o amor. Esta era a vocação da família e do casamento: guardar, revelar e comunicar o amor.

“A *Familiaris Consortio* tenta re-situar o debate sobre contraceção no contexto sacramental, alegando que o sexo contraceptivo viola a iconografia do matrimónio, porque introduz numa relação que deveria plasmar o fortuito do amor uma «linguagem objectivamente contraditória de não se dar por completo um ao outro». (...)”

A *Familiaris Consortio* decepcionou a quem esperava ou previa que João Paulo II anunciaria mudanças doutrinárias na ética sexual da Igreja, ou realizaria modificações na postura sobre os casos de tão perene dificuldade como o dos católicos separados ou divorciados, ou dos católicos unidos em concubinato”¹⁴⁰.

Para João Paulo II a família cristã era uma Igreja doméstica, um lugar privilegiado para viver a *communio* dos discípulos de Cristo.

No período seguinte, entre as suas encíclicas, cartas apostólicas e exortações, salientamos, de 15 de Agosto de 1988, a Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, em que desenvolveu a temática do papel da mulher no mundo, o direito à dignidade que tem

¹³⁹ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 288.

¹⁴⁰ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 386.

como ser humano e a vocação das mulheres a partir de bases filosóficas e teológicas. João Paulo II teologicamente regressou «ao princípio» do mistério da humanidade em que o homem e a mulher foram criados por Deus à Sua imagem e semelhança e, mais tarde redimidos por Cristo. No centro da história da salvação esteve sempre uma mulher – Maria, que na sua auto-entrega total confirmou a essência da sua dignidade de mãe e de mulher. João Paulo II também apresentou o relacionamento de Cristo com as mulheres, explorando o texto da mulher adúltera. O amor abnegado das mulheres foi experimentado por Cristo em todos os momentos da sua vida, particularmente no Calvário quando os homens que o seguiam tinham desaparecido. Outra das problemáticas tratadas tem a ver com a maternidade, realidade biológica e ao mesmo tempo uma realidade pessoal e moral com um significado de mistério. Relativamente à vocação para o casamento e ao relacionamento dentro do matrimónio, temas que o preocupavam desde o tempo de sacerdote em St. Florian, João Paulo II foi às fontes. Segundo S. Paulo o casamento tinha que ser compreendido no contexto do amor de Cristo pela Igreja. Ambos os esposos deviam viver uma submissão mútua, não a um dos dois, mas ambos a Cristo. Para João Paulo II “ «a mulher é aquela em que a ordem do amor no mundo criado para pessoas se fixa primeiro.» Como o amor é a dinâmica interna da vida de Deus, a experiência das mulheres possui uma dignidade excepcional que não deve medir-se pela ordem do poder, dominante e masculino, mas «pela ordem do amor, que é essencialmente a ordem da justiça e da caridade». Essa dignidade gera uma vocação de amor, que pode discernir-se no facto de que «o ser humano seja entregue por Deus às mulheres de maneira muito particular»”¹⁴¹.

Em 1994, no âmbito do Ano Internacional da Família, publicou a *Carta às Famílias*, envolvida na grande polémica que foi originada pela Conferência do Cairo. Entre Junho e Agosto de 1994 João Paulo II fez doze comunicações nas audiências gerais de semanais e no *Angelus* de Domingo, onde identificou e alertou para os erros éticos do documento do Cairo. As comunicações clarificaram e foram eco de muitos dos documentos papais. Nestas declarações o Papa abriu novos caminhos ao desenvolver o feminismo de acordo com a sua linha de pensamento e confrontou com as éticas sexuais católicas toda a propaganda feita na Conferência do Cairo. A título explicativo pensamos ser pertinente fazer uma breve síntese de cada uma das alocuções. Assim, temos a primeira que se realizou no *Angelus* de 12 de Junho, cujo tema focou o direito à

¹⁴¹ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 580.

vida como sendo um direito elementar e o alicerce dos direitos humanos; a segunda decorreu a 19 de Junho, também no *Angelus*, onde salientou que o casamento era um valor original da criação, por isso, o casamento tinha que ser visto como uma união estável de um homem e de uma mulher que se comprometeram à entrega mútua e recíproca, ao mesmo tempo que se encontravam abertos à criação de uma nova vida; a terceira decorreu na audiência geral de 22 de Junho. João Paulo II alertou para que as mulheres não fossem reduzidas a meros objectos de prazer e defendeu a igualdade e a dignidade humana que devem ser reconhecidas na Igreja e na sociedade civil; a quarta comunicação deu-se durante o *Angelus* que se realizaram 26 de Junho em que propôs ao mundo uma linguagem própria que a sexualidade tinha ao serviço do amor e que não podia ser usada a nível puramente instintivo; a quinta concretizou-se na audiência geral de 3 de Julho em que lembrou às famílias as principais características do amor: unidades de pessoas, comunhão de vida e fidelidade; a sexta decorreu durante o *Angelus* de 10 de Julho e nelas realçou a estabilidade do casamento como sendo crucial para o bem-estar dos filhos; a sétima comunicação foi feita no decorrer do *Angelus* de 17 de Julho. João Paulo II recordou que a Igreja propõe ao mundo uma ética de casamento, na qual, se pesam as possibilidades e as circunstâncias, dando-se prioridade ao bem-estar do feto, fruto de uma generosidade prudente e convicta; na oitava declaração, no *Angelus* de 24 de Julho, rejeitou os programas de planeamento familiar que ele tão bem conhecia, coercivos e autoritários, como sendo autênticas violações dos direitos humanos básicos de um casal; no *Angelus* – de 31 de Julho fez a nona comunicação e ensinou que os filhos eram uma dádiva que deveria ser recebida, sem ser aproveitada pelos pais como um interesse ou gratificação pessoal; na décima comunicação, a 7 de Agosto, no *Angelus* tratou de um dos temas mais importantes no seu pontificado, a defesa da vida. Destacou a questão do aborto defendendo que nenhum estado justo podia autorizar um direito privado à violência fetal com propósitos privados. Isto não reconhecia ao feto o direito moral e ético da sua protecção; na décima primeira comunicação, feita no *Angelus* de 14 de Agosto falou novamente contra a discriminação contra as mulheres no seu local de trabalho, de cultura e política, onde têm direito a uma emancipação autêntica; na última alocução de 28 de Agosto, no *Angelus*, encerrou a campanha pública com uma nota filosófica sobre o individualismo radical, desumano e desumanizante com que estava a ser tratada na Conferência do Cairo a sexualidade sem quaisquer referências éticas. Para João Paulo II a Conferência do Cairo deveria ser o local da promoção da cultura da procriação responsável. Mas o que estava a acontecer

era a legalização e a permissão da “sexualidade à margem de qualquer conexão com o matrimônio ou a procriação, como direito autónomo da liberdade pessoal do indivíduo contemplado pela lei internacional”¹⁴².

Em 19 de Outubro de 1994, publicou a obra, *Atravessando o Limiar da Esperança*, livro/entrevista baseado nas questões de Vittorio Messori, para assinalar o décimo quinto aniversário do pontificado. O Papa escreveu um manuscrito sobre a sua experiência de fé e as suas esperanças para um mundo que se encontrava às portas de um novo milénio. Neste momento, através de um diálogo com o leitor, o Papa pode clarificar, de uma forma muito pessoal, as propostas que fazia aos homens do mundo. “*Atravessando o Limiar da Esperança* não continha surpresa alguma para aqueles que tinham seguido de perto a publicação dos textos papais de João Paulo II. Contudo, para aqueles que estavam acostumados a pensar que Karol Wojtyla era um líder autoritário, procurando impor à Igreja Universal o rigor do catolicismo polaco. *Atravessando o Limiar da Esperança* foi sem duvida uma autêntica revelação”¹⁴³.

A décima Encíclica de João Paulo II, *Evangelium vitae*, publicada em Março de 1995, surgiu de quatro anos de intensa investigação e estudo desde a ética à ciência, sobre as ameaças contemporâneas à vida humana, desde a sua concepção até ao momento da morte, própria do ser humano com direito à dignidade. Tendo em conta a importância desta encíclica para o trabalho, achamos pertinente aprofundar o seu conteúdo num capítulo próprio.

Em 10 de Abril de 1986, no discurso do Congresso Internacional de Teologia Moral, reconheceu como nos tempos em que estava na KUL, que continuava a ser necessário e urgente uma reflexão ética cujo fundamento fosse uma verdadeira antropologia, apoiada na metafísica da criação que se encontrava no centro de todo o pensamento cristão.

Depois de várias cartas e exortações, João Paulo II empenhou-se, no Jubileu do ano 2000, momento crucial para mais uma vez alertar para a necessidade do perdão, da paz e, especialmente, do respeito por cada vida humana “desde a concepção até ao seu ocaso natural”¹⁴⁴.

¹⁴² WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 715.

¹⁴³ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 736.

¹⁴⁴ JOÃO PAULO II, *À Entrada do Novo Milénio. Carta Apostólica “Novo Millennio Ineunte”*, 2ª ed., col. “Documentos Pontifícios”, Editorial A. O., Braga, 2001, p. 65.

CAPÍTULO II

A SEXUALIDADE NA CULTURA CONTEMPORÂNEA: LUZES / SOMBRAS

1 – Revolução cultural

A revolução cultural, que estamos a viver, tem como um dos elementos mais importantes e de maior destaque o amor. Ao longo da história da humanidade, damos conta de que o homem dominou algumas coisas até limites verdadeiramente impensados pelos seus antepassados, graças ao contributo da ciência e da técnica. Contudo, o homem continuou a precisar das outras pessoas, mais do que das coisas, pois só podia ser um “eu” frente a um “tu” com quem fazia um “nós”, quando se encontrava com outro “eu”. Mais do que ter, o homem procurava ser pessoa livre e respeitada pelos outros, como ser único e irrepetível.

Um dos fenómenos mais importantes, da segunda metade do século XX, estava ligado à forma como a família unida pelo matrimónio, lugar privilegiado do amor, se mostrava forte e estável face à crise tão propalada pelos meios de comunicação social. É verdade que nos encontrávamos face a uma maioria de famílias nucleares urbanas, características da sociedade actual, que estava em crise e cujas causas eram muito variadas, pois o fenómeno era bastante complexo. Algumas das causas mais relevantes eram as seguintes: a falta de preparação do casal para a intimidade familiar com destaque para o diálogo e a ternura; a redução da família a um ou dois filhos, excluindo avós, tios, ou outros familiares; a necessidade migratória como consequência das necessidades económicas; a incapacidade das famílias em se tornarem agentes de construção face à maior esperança de vida; a falta de compromisso que conduzia à permissividade moral e ao “eclipse dos valores, em especial dos valores religiosos que tanto contribuíram até agora para dar um carácter sagrado e transcendental à família no ocidente”¹⁴⁵.

Muitas das manifestações da sexualidade da sociedade massificada, eram indicadoras de falhas profundas dos valores pessoais. Escondida atrás da liberalização,

¹⁴⁵ HORTELANO, António, *Problemas Actuales de Moral. La violència, el amor y la sexualidad*, Vol. II, 3ª ed., col. “Lux Mundi”, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1990, p. 229.

damo-nos conta de uma sexualidade reprimida, imatura com sintomas de hipergenitalidade infantil e até sinais patológicos de exibicionismo. Esta vaga de sexualidade, em lugar de ser um fenómeno que contribuiu para a edificação da pessoa, desencadeou processos de alienação. Utilizando a linguagem contemporânea de consumo, podemos afirmar que a sexualidade ganhou em quantidade, mas perdeu em qualidade, porque deixou de valorizar a conjugação harmoniosa do ágape, do eros e do sexo, para fazer apenas propaganda à marca erótica, com um marketing comercial dirigido às motivações conscientes e inconscientes da conduta humana.

Comparativamente ao passado, o século XX caracterizou-se por sinais de maior liberdade, no entanto, a decadência dos costumes e convenções sociais de livre arbítrio conduziram ao individualismo, à supressão da afectividade e a relações propícias à busca do prazer pelo prazer “enquanto dura”, encerrando a nível do privado a estrutura social que era o matrimónio e a família, caindo no meramente instintivo e pontual.

Paul Ricoeur, segundo Marciano Vidal, analisou muito bem a perda do sentido da sexualidade e do amor a partir de três características:

“- Queda na insignificância: o laxismo consequente à retirada dos tabus sexuais, à miscelânea dos sexos, à igualdade entre o homem e a mulher, à entrada da literatura sexológica no domínio público, todo ele tende a reduzir o sexo a uma função biológica sem mistério algum. A partir deste ponto de vista, a sexualidade despersonaliza-se até reduzir-se ao anonimato.

- Exacerbação: a sexualidade na nossa época tende a adaptar o sentido dum compensação, de decepções causadas pelo desconcerto e as mutações da sociedade, tornando-se cada vez mais exigentes. Para manter o interesse da sexualidade é necessário intensificá-la até converter-se em seu escravo.

- Absurdo: o erotismo produz, no fim, uma decepção mais radical, a decepção do “sentido”. Quando já nada tem sentido só fica o prazer instantâneo e os seus artifícios. No término da incoerência a sexualidade perde toda a significação humana e converte-se numa bagatela. Até dá lugar a uma comercialização desavergonhada do sexo. Paradoxalmente, a trivialização conduz ao paroxismo”¹⁴⁶.

Face a estas mudanças, e de acordo com vários autores do campo da antropologia, ficou a esperança de um mar mais calmo, em que as ondas sejam

¹⁴⁶ VIDAL, Marciano, *Moral de actitudes*. Vol. II - 2º Parte: *Moral del Amor y de la Sexualidad*, PS Editorial, Madrid, 1991, pp.88-89.

harmoniosamente iluminadas e os contravalores dêem lugar a valores transparentes e sem sombras.

2 – Revolução Sexual

Ao descrever a situação do fenómeno humano da sexualidade contemporânea, encontramos sempre um denominador comum, o erotismo. “Dizer que a nossa sociedade está erotizada não seria uma afirmação negativa. A questão é que quando o fazemos é para fazer ressaltar os aspectos negativos do erotismo actual”¹⁴⁷. No entanto, o erotismo nasceu como impulso sexual da pessoa, com determinadas finalidades biológicas e apareceu como elemento integrante e peculiar do comportamento sexual humano.

A situação actual nasceu em contextos histórico-culturais que contribuíram para a crescente erotização da sociedade, provocados pelas reacções violentas contra tabus ancestrais, a concentração urbana, a massificação da cultura, a expansão da psicologia, entre outros. Alguns dos momentos a salientar relacionam-se com o facto: de Freud considerar a sexualidade como um problema científico; de haver um elevado fluxo de literatura que surgiu, repentinamente, com ou sem qualidade científica; de estar a crescer a exploração feita pelos meios de comunicação social, cinema e audiovisuais; de aparecer o movimento de libertação da mulher.

Na realidade, a partir de Freud e depois de muitos anos de se considerar a sexualidade como algo desligado do homem e esta ser associada ao pecado, assistimos a uma verdadeira revolução no campo do sexo e do amor, que estava a afectar as estruturas sociais da família. Disto era exemplo a imensa literatura sobre amor e matrimónio, publicada, desde os anos cinquenta, de uma forma rápida e vertiginosa. Este fenómeno, que se tornou explosivo depois de Freud, tomou proporções mais alarmantes a nível biológico, genético, psicológico, sociológico, antropológico, religioso e moral.

Mas, se a repressão sexual foi complexa, a liberalização sexual, com a tendência para recuperar o tempo perdido, conduziu a uma sexualidade inconsciente, fantasiosa, em que a razão foi excluída e o processo tornou-se doloroso e caótico, provocando medo e confusão.

¹⁴⁷ VIDAL. Marciano, Vol. II – 2ª parte, *op. cit.*, p. 83.

Para muitos, esta revolução sexual não era mais do que a degradação do ser humano, pois ao pretender separar o amor da sexualidade, reduziu-se este ao erotismo, privilegiando o instante mais do que a estabilidade da relação, criando o desencanto da sexualidade que afecta a pessoa no seu todo, deixando de ser gratificante, na medida em que a pessoa não se dá verdadeira e totalmente a outra pessoa. Nesta esfera social, a sexualidade reduziu a pessoa humana a um mero objecto de erotismo, privada da sua dimensão transcendental e sagrada. Animalizaram as pessoas, criaram seres tristes e desiludidos que caem numa angústia e náusea profunda, terminando em vidas sem sentido e absurdas.

Na perspectiva de Marciano Vidal, era certo que se tinha que romper algumas barreiras, no sentido de destruir tabus existentes, sombras escuras do passado, mas também não se podiam construir seres livres “deitando fora” todos os valores tradicionais, pois a maioria fazia parte dos valores fundamentais do homem. O carácter libertador, factor principal da revolução sexual para muitos, estava revestido de um claro matiz, em que se verificava a manipulação das mesmas estruturas, embora com preponderância económica.

Esta crise não era a primeira da história, pois os costumes foram evoluindo, mas o que era mais preocupante era que esta era uma crise da própria moral, dos valores, como sugerem vários autores. Ela surgiu de um novo conhecimento do homem, face a um mundo que desapareceu erguido pelas verdades eternas e que agora era apresentado pela antropologia, sociologia e psicologia.

A ética sexual, sem fazer mudanças fundamentais, procurou delinear os problemas a partir de um novo método e duma nova linguagem, tendo em conta os pressupostos da antropologia cultural, da sociologia e da psicologia do nosso tempo. Apesar das críticas feitas pelos moralistas e homens da Igreja a este fenómeno, era indiscutível que a moral sexual tradicional tinha sofrido uma profunda transformação.

O ser humano devia estar atento para poder conhecer as formas manipuladoras da sexualidade. A sexualidade era-nos muitas vezes apresentada como tema principal do cinema, da televisão e da literatura, como meio para distrair e incrementar o consumismo erótico, com recurso à publicidade, não deixando lugar para o diálogo ou para pensar em questões tão importantes como a educação, a família, a pobreza, a economia social e a política.

Marciano Vidal, na sua obra *Moral de Atitudes* considerou que era urgente desmistificar o endeusamento da sexualidade, porque estávamos a cair na sua

sacralização e a contribuir para o erotismo idolátrico, não permitindo a liberdade do homem, mas a sua alienação.

3 – Revolução do Vaticano II

Dadas as grandes mudanças operadas no século XX, a Igreja teve necessidade de parar para reflectir sobre o seu lugar no mundo, particularmente, face aos novos problemas que emergiam da vida moderna. A convocação do Concílio Vaticano II, por João XXIII provocou uma revolução, uma mudança de mentalidade destinada a aceitar este novo mundo e a iluminar a seiva renovadora que brotava do Espírito Santo.

“A humanidade vive hoje uma fase nova da sua história, na qual profundas e rápidas transformações se estendem a toda a terra. (...) De tal modo que podemos já falar duma verdadeira transformação social e cultural, que se reflecte também na vida religiosa. (...) Ao mesmo tempo que o mundo experimenta (...) forças antagónicas”¹⁴⁸.

Os homens, depois da segunda Guerra e do extermínio dos campos nazis, tinham um sentido de liberdade que não tinha fronteiras, fomentavam-na “dum modo condenável, como se ela consistisse na licença de fazer [fosse o que fosse], mesmo o mal, contanto que agrade”¹⁴⁹. Dadas as circunstâncias em que viviam, tornou-se, por vezes, difícil discernir os valores fundamentais da pessoa e aquilo que os oprimia e esmagava face a uma evolução tão rápida dos acontecimentos culturais, científicos e técnicos. “O mundo actual apresenta-se, assim, simultaneamente poderoso e débil, capaz do melhor e do pior, tendo patente diante de si o caminho da liberdade ou da servidão, do progresso ou da regressão, da fraternidade ou do ódio”¹⁵⁰.

Este homem, que buscou o espaço e transformou a Terra, passou a pertencer a uma mentalidade dinâmica e evolutiva que exige um novo modelo cultural e social. Um dos factores que maior influência exerceu na evolução, desta sociedade, foram os meios de comunicação social, mais sofisticados e abrangentes, fazendo do mundo a aldeia global onde vivemos.

O progresso das ciências e das técnicas desenvolveu condições de vida que transformaram a mentalidade da sociedade e da estrutura familiar, originando tensões e dificuldades de relacionamento entre os seus membros, desenvolvendo relações e

¹⁴⁸ GS, n° 4, p. 8.

¹⁴⁹ GS, n° 17, p. 21.

¹⁵⁰ GS, n° 9, p. 14.

práticas ilícitas contra a vida humana. O Concílio, neste ponto, foi peremptório ao considerar esta situação urgente, pois recomendou que cada homem deveria considerar “o outro” como um “outro eu” dada a sua dignidade como pessoa. Alertou para as situações “infames” que o homem pós-guerra praticava, relativamente a “tudo quanto se opõe à vida, como seja toda a espécie de homicídio, genocídio, aborto, eutanásia e suicídio voluntário; tudo o que viola a integridade da pessoa humana, como as mutilações, os tormentos corporais e mentais e as tentativas para violentar as próprias consciências; tudo quanto ofende a dignidade da pessoa humana”¹⁵¹.

Esta nova fase da história, dominada pelo progresso da biologia, da psicologia e da sociologia exerceu nas estruturas seculares influência directa, apesar de permitir ao homem maior conhecimento de si próprio. Ao mesmo tempo que o homem admirava as maravilhas que transformava, questionava-se sobre o seu próprio lugar, sobre o progresso que perturbava a ordem de valores, sentindo responsabilidade e inquietação perante as antinomias que não permitiam a progressão harmónica e integral da pessoa humana. Os desequilíbrios, originados pelas pressões económicas, sociais e demográficas, atingiram proporções que afectaram, em primeiro lugar, a família, depois a pessoa e, por último, a sociedade. “O bem-estar da pessoa e da sociedade humana e cristã está intimamente ligado com uma favorável situação da comunidade conjugal e familiar.[...]Porém, a dignidade desta instituição não resplandece em toda a parte com igual brilho. Encontra-se obscurecida pela poligamia, pela epidemia do divórcio, pelo chamado amor livre e outras deformações. Além disso o amor conjugal é muitas vezes profanado pelo egoísmo, amor do prazer e por práticas ilícitas contra a geração”¹⁵².

Perante estas realidades, constatamos que o Concílio não era contra o progresso, desde que este fosse construído segundo normas morais que valorizassem e promovessem a vida humana.

As aspirações universais do ser humano eram a vida e a liberdade vividas em plena dignidade, colocando ao seu serviço todos os meios e participando assim da luz da sabedoria humanizante.

Em 1963, João XXIII criou uma comissão interdisciplinar para estudar os problemas da família, da população e a taxa de nascimentos. Paulo VI ampliou esta comissão interdisciplinar, da qual nasceu, a encíclica *Humanae Vitae*, depois de muita reflexão e de um hiato de dois anos entre o final dos trabalhos e a sua publicação. O

¹⁵¹ GS, n° 27, pp. 33-34.

¹⁵² GS, n° 47, p. 57.

Arcebispo Karol Wojtyla foi nomeado por Paulo VI para fazer parte da Comissão Papal, uma vez que este o conhecia como autor de *Amor e Responsabilidade* mas, por questões diplomáticas, não foi possível a sua presença. Não deixando cair os braços, criou uma comissão em Cracóvia para estudar os assuntos propostos pela Comissão Papal, que concluiu o seu trabalho em Fevereiro de 1968, com o título *Os Alicerces da Doutrina da Igreja sobre os Princípios da Vida Conjugal* e, que posteriormente enviou a Paulo VI. A *Humanae Vitae* fez referência ao personalismo cristão, patente no memorando, mas não adoptou o seu contexto, que reflectia o pensamento do Cardeal e a análise moral de *Amor e Responsabilidade*. “A falta desse contexto e a sua ênfase na dignidade humana e na igualdade dos esposos no momento de os conduzir para vidas sexualmente responsáveis, o facto de que a *Humanae Vitae* centra-se nos actos sexuais que se tornariam objecto das cargas de legalismo, «biologismo» e insensibilidade pastoral e deixou a Igreja vulnerável à acusação de ainda não se ter libertado a si mesma da sombra do maniqueísmo e seu menosprezo pela sexualidade”¹⁵³.

Roque Cabral, na colectânea de artigos sobre *Temas de Ética* apresentou uma sociedade, na qual, despontava a luz da ecologia e da igualdade entre homens e mulheres, em que se pretendia valorizar tudo o que era natural, mas que, no entanto, exprimia uma opinião bastante generalizada de que o controle de fertilidade natural era algo do passado. Porquê? Esta resposta era complexa e fazia-nos pensar na incongruência do homem e da mulher que buscavam a liberdade total de um amor livre, exigência da revolução sexual, utilizando métodos de contracepção artificial que violavam a integridade biológica natural da mesma. A fertilidade natural, método planeado a partir do diálogo entre marido e mulher e do conhecimento profundo da sua vida sexual, sem colocar sobre os ombros da esposa o jugo do controle da natalidade, pretendia respeitar a dignidade e a igualdade dos esposos como pessoas, sendo esta a sua forma de viver a castidade marital no respeito pelo outro eu.

Para a maior parte do mundo, o único tema em discussão na *Humanae Vitae* versava sobre a questão de saber se os católicos podiam utilizar a pílula ou não. No entanto, o controlo de nascimentos tornou-se a questão central entre os chamados teólogos progressistas e os conservadores.

Com efeito, o atraso da publicação criou enormes expectativas e a escolha do momento, 1968, não podia ter sido pior, o que levou a muitos só a invocarem a

¹⁵³ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 211.

“condenação da contracepção. Na realidade, os trinta e um números da encíclica contêm rico e belo ensinamento sobre o amor, o casamento e a família”¹⁵⁴, concluiu Roque Cabral.

Contudo, depois da publicação da *encíclica Humanae vitae* e das discussões, controvérsias e rupturas que causou, era necessário encontrar o caminho do verdadeiro amor. Este momento permitiu abrir o caminho para o diálogo a muitos teólogos e moralistas cristãos, no sentido de acabar com incertezas, nas repetidas crises a propósito da contracepção, do aborto, do celibato dos sacerdotes e do divórcio. Por isso, foram muitos os que pensaram que se devia aproveitar o impulso e o dinamismo ao serviço de uma nova cultura, desenvolvendo uma nova maneira de viver o amor cristãmente.

A ética sexual, sem fazer mudanças fundamentais, tem procurado delinear os problemas a partir de um novo método e duma nova linguagem, tendo em conta os pressupostos da antropologia cultural, da sociologia e da psicologia do nosso tempo. Apesar das críticas feitas pelos moralistas e homens da Igreja a este fenómeno, era indiscutível que a moral sexual tradicional tinha sofrido uma formidável transformação.

As reacções dos cristãos, frente a esta problemática, eram diversas. Podemos salientar os que se encontravam “preocupados e inquietos com a «ruptura», [acreditavam que era] necessário ter uma atitude contra; apesar de não negarem em absoluto que [havia] aspectos positivos; mas as coisas estenderam-se tanto, sobretudo na juventude, que [era] necessário pôr fim, combater rigorosamente a imoralidade crescente. Outros, pelo contrário, [estimavam] que esta «revolução», no fundo, [era] útil e sã, ainda que [provocasse] crises e excessos e o que [era] mais urgente [era] retirar à «moral cristã» tudo aquilo que a [ligava] ao medo da carne, à obsessão, à falsa culpabilidade e também aos modelos culturais desfasados dos dias de hoje”¹⁵⁵.

Outros cristãos pertenciam ao grupo dos indecisos, que apesar de pressentirem o perigo, não sabiam se seria melhor uma reacção de defesa, se de proibição.

Estava latente uma falta de desconfiança e de aceitação da ética sexual, oficialmente proposta pela Igreja e, que era contestada por larga maioria da população, criando mesmo certos conflitos a nível moral. Esta crise apresentou diversos factores que eram susceptíveis de várias explicações, sendo talvez o mais importante a forma como eram enunciadas as normas de comportamento, principalmente, as normas

¹⁵⁴ CABRAL, Roque, *Temas de Ética*, Publicações da Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Braga, 2000, p. 329.

¹⁵⁵ HORTELANO, António, *op. cit.*, p. 268.

sexuais. Ao mesmo tempo, temos que salientar o esforço claro e profundo por parte da ética sexual das Igrejas cristãs, no sentido de haver maior compreensão do significado da sexualidade humana. “Têm aceite as distintas hermenêuticas do fenómeno sexual (hermenêutica psicológica, dialógica, fenomenológica, social, etc.) e têm tratado de integrar os seus resultados dentro da cosmovisão cristã. [...] Contudo, a essa renovação do significado da sexualidade não correspondeu um delineamento coerente e adequado na formulação das *normas sexuais*”¹⁵⁶. Para suplantar a crise da moral sexual, era necessário um delineamento sério e profundo do sentido e da finalidade das normas sexuais, tendo em conta que não se podiam formular como expressões dogmáticas, absolutas e gerais, mas como funções dinâmicas e pedagógicas capazes de se ajustarem a cada pessoa e indo de encontro à sua vocação responsável.

O Concílio Vaticano II marcou o retorno ao personalismo. A constituição pastoral *Gaudium et spes* foi o documento conciliar nitidamente ético, em que os valores da vida familiar, cultural, económica, social e política, foram afirmados como temas concretos e decisivos da vida e do comportamento humano.

A moral cristã provém de sistemas éticos legalistas em que a lei ocupava o papel principal. A moral pós conciliar situou no centro do sistema ético a pessoa. O homem passou a ser o sujeito e o objecto das valorações éticas. A moral, singularmente kantiana, assumiu a viragem antropológica do pensamento crítico moderno, formulando compromissos desde a autonomia e da responsabilidade ética. A moral pretendeu viver uma atitude permanente de abertura e de diálogo com a teologia sistemática, com a exegese, com a história da Igreja e com as demais disciplinas do saber teológico, assim como, com a sociologia, a psicologia e a antropologia à medida que a sociedade se converteu numa sociedade pluralista.

A moral actual procurou estudar e responder às exigências da humanidade, adaptando a sua mensagem à nova situação histórica humana. Ao mesmo tempo que tinha novos horizontes, tentou romper com o carácter individualista criado na cultura europeia, como nos exortou a *Gaudium et spes*: “A profundidade e rapidez das transformações reclamam com maior urgência que ninguém se contente, por não atender à evolução das coisas ou por inércia, com uma ética puramente individualista”¹⁵⁷.

¹⁵⁶ VIDAL. Marciano, Vol. II – 2ª parte, op. cit., p. 207.

¹⁵⁷ GS, nº 30, p. 36.

Pretendeu-se, a partir desta perspectiva, um compromisso comunitário, contribuindo cada um para o bem comum segundo as suas capacidades, promovendo e ajudando para melhorar as condições da humanidade.

4 – Revolução da Vida

A nossa época, iluminada por brilhantes progressos no campo da tecnologia, converteu aquilo que era um sonho na realidade. O homem tinha nas suas mãos poder para intervir em todos os processos da vida. Pode fazê-lo desde a gestação laboratorial até ao prolongamento artificial da sua existência, de uma forma benéfica ou como uma ameaça para a humanidade. O Concílio Vaticano II, há quarenta anos já tinha denunciado numerosos crimes e atentados contra a vida humana “como os homicídios (...), os genocídios, o aborto, a eutanásia e o próprio suicídio voluntário; tudo o que viola a integridade da pessoa humana, como as mutilações, as torturas corporais e mentais, incluindo as tentativas de coacção psicológica; tudo o que ofende a dignidade humana, como as condições infra-humanas de vida, as prisões arbitrárias, as deportações, a escravidão, a prostituição, o comércio de mulheres e jovens”¹⁵⁸ fruto da violência, do ódio, do egoísmo e da ganância do homem. Contudo, as ameaças contra a vida humana, continuaram a ter a mesma natureza. Contudo, os meios de comunicação davam-nos conta de uma realidade ainda mais dramática do que aquela que nos fora apresentada, pois eram “ milhões de seres humanos, especialmente crianças, forçados à miséria, à subnutrição e à fome”¹⁵⁹, que morriam no silêncio de quem não tinha voz. A multiplicidade crescente de ameaças contra a vida consequência da guerra, do comércio livre de armas nos países pobres, o aumento da droga, a prática arbitrária da sexualidade portadora de riscos graves para a saúde, são novas ameaças contra a vida, mas como nos diz João Paulo II na *Evangelium Vitae* era “ impossível enumerar completamente a vasta gama de ameaças contra a vida humana, tantas [eram] as suas formas, manifestas ou camufladas, no nosso tempo!

Mas queremos concentrar a nossa atenção, (...) *noutro género de atentados*, relativos à vida nascente e terminal, que apresentam *características novas* em relação ao passado e *suscitam problemas* de singular gravidade, pelo que tendem a perder, na

¹⁵⁸ LUCAS Lucas, Ramon, *Comentário interdisciplinar a la «Evangelium Vitae»*, Biblioteca de Autores Cristianos Madrid, 1996, p. 23.

¹⁵⁹ LUCAS Lucas, Ramon, *op. cit.*, p. 36.

consciência colectiva, o carácter de «delito» e a assumir paradoxalmente o carácter de «direito», até ao ponto de pretender com isso um *verdadeiro e próprio reconhecimento legal por parte do Estado e a sucessiva realização mediante a intervenção gratuita dos mesmos agentes da saúde*”¹⁶⁰. Estes novos aspectos das ameaças, com a justificação dos delitos em nome da liberdade e a legitimação jurídica, como se os delitos fossem direitos que o Estado devia reconhecer aos cidadãos, ocorrem nas sociedades utilitaristas, com autorização das famílias, dentro do «santuário da vida» ou em instituições que os toleram salientou João Paulo II, no *Evangelho da Vida*.

A conquista da natureza supôs sempre uma certa violação dos processos naturais, e na maioria das vezes o preço a pagar era demasiado elevado. Muitas das consequências negativas só apareceram ao fim de algum tempo em que a consciência começou a colocar em questão as possíveis vantagens ou inconvenientes que afectaram a própria psicologia humana. Por vezes, “o resultado a que se chegou era dramático: se era muito grave e preocupante o fenómeno da eliminação de tantas vidas humanas nascentes ou próximas do ocaso, não menos grave e inquietante era o facto de que a própria consciência quase obscurecida por condicionantes tão vastos, que custa cada vez mais perceber a distinção entre o bem e o mal naquilo que era referente ao valor fundamental próprio da vida humana”¹⁶¹.

A cultura contemporânea sublinhou certas mudanças de mentalidade, pois o homem encontrou-se seduzido e deslumbrado pela técnica e depositou nela total confiança, a ponto de se tornar vulnerável, sem capacidade crítica, pelo que estamos a falar dum escravo alienado, tendo sido pervertido o sentido da liberdade. A tecnologia começou a conduzir o cosmos para um crescimento redutor, sem limites, nem fronteiras, pois nada podia ser mistério e tudo se colocava como um desafio para a supremacia humana. “Neste contexto cultural e legal, incluem-se os graves problemas demográficos, sociais e familiares que pesam sobre numerosos povos do mundo e exigem uma atenção responsável e activa por parte das comunidades nacionais e das internacionais que se encontram expostas a soluções falsas e ilusórias, opostas à verdade e ao bem das pessoas e das nações”¹⁶².

A urgência de uma reflexão ética era indispensável, uma vez que em qualquer cultura o homem sempre teve critérios que estruturavam a sua conduta e forma de

¹⁶⁰ LUCAS Lucas, Ramon, *op. cit.* p. 37.

¹⁶¹ LUCAS Lucas, Ramon, *op. cit.* p. 25.

¹⁶² LUCAS Lucas, *ibidem*.

actuar. A coerência na sua maneira de estar dava ao ser humano a harmonia da personalidade. A formulação da moral clássica tornou-se insuficiente e inadaptada, pelo que era necessário um novo esforço para responder aos desafios actuais, provocados pelo progresso da técnica. “ Daí a necessidade de uma séria reflexão filosófica, cultural, ética e política que permita definir e abrir caminhos não subjugados aos meros imperativos tecnológicos”¹⁶³. A ética teria que se converter numa luz e numa denúncia, num dinamismo e numa reflexão, num estímulo e num freio permanente da dignidade e do valor intrínseco que possui cada pessoa, do mesmo modo que a Igreja tinha a missão urgente de anunciar o *Evangelho da Vida* face às ameaças permanentes, inéditas e inquietantes, relativamente à vida. Para Luís Archer a Igreja não se podia calar, tinha que lançar um chamamento novo a todos os homens de boa vontade para que respeitassem a vida, a defendessem, a amassem e a servissem. Ainda acrescentou, que mais do que nunca deveríamos ter que nos questionar permanentemente se a felicidade autêntica do homem alcançou a mesma proporção que os avanços dos meios tecnológicos.

O pluralismo em que a sociedade viveu manifestou enormes dificuldades na valorização de uma conduta moral, dado que a mentalidade que procurou apenas o progresso e a eficácia, como valores primordiais, não olhou a meios para chegar aos fins, esquecendo até o respeito pelas leis da natureza. “Com as novas perspectivas abertas pelo progresso científico e tecnológico, surgiram novas formas de agressão contra a dignidade do ser humano, enquanto se foi delineando e consolidando uma nova situação cultural, que conferia aos atentados contra a vida um aspecto inédito e (...) mais iníquo fazendo nascer ulteriores e graves preocupações: amplos sectores da opinião pública justificavam alguns atentados contra a vida em nome dos direitos da liberdade individual, e sobre este pressuposto pretendiam não só impunidade, mas ainda autorização por parte do Estado, com o fim de praticá-los com absoluta liberdade e, mais com a ajuda gratuita dos diversos serviços de saúde”¹⁶⁴. Aquilo a que chamávamos património ético da humanidade avançou para uma complexidade de problemas que continuam a ter os mesmos pressupostos, mas que já não aceitam as mesmas soluções. Valores como a dignidade da pessoa e o respeito pela vida humana eram observados por sensibilidades distintas e, por vezes, contraditórias. Os factores que podíamos apontar

¹⁶³ JERÓNIMO, Helena Mateus, *Ética e Religião na Sociedade Tecnológica. Os jesuítas Portugueses e a Revista Brotéria*, 1ª ed., col. “Ciência Aberta”, Editorial Notícias, Lisboa, 2002, p. 185.

¹⁶⁴ Cf. LUCAS Lucas, Ramon, *op. cit.*, p. 24.

eram diversos uma vez que havia “uma profunda crise da cultura, que [gerava] cepticismo sobre os próprios fundamentos do saber e da ética, tornando cada vez mais difícil ver com clareza o sentido do homem, dos seus direitos e dos seus deveres”¹⁶⁵. Encontrávamo-nos numa dimensão legalista em que tudo se podia legalizar, mesmo o valor da vida humana. Face ao pluralismo de opiniões, procurou-se uma forma intermédia que tolerava e respeitava algumas exigências mínimas, razoáveis e de acordo com a consciência de cada um, “apesar de acrescentar diversas dificuldades existenciais e relacionais, agravadas por uma sociedade complexa, onde as pessoas, os matrimónios e as famílias [ficavam] com frequência sós com os seus problemas”¹⁶⁶.

Um dos princípios fundamentais bem evidentes em todas as ideologias e culturas era o respeito pela vida mesmo nos países onde se era mais tolerante em relação à lei do aborto, se fez uso deste pressuposto universal, uma vez que a vida mereceu ser defendida e respeitada por todos os membros da comunidade, como um valor de harmonia entre os homens, como uma consciência ética universal. “ Todo o homem aberto (...) à verdade e ao bem, (...) com a luz da razão e o segredo da graça, pode chegar a descobrir na lei natural, escrita no seu coração o valor sagrado da vida humana desde o seu início até ao seu termo, e afirmar o direito de cada ser humano a ver respeitado totalmente este seu bem primário. Sobre este direito se [fundou] a convivência humana e a própria comunidade política”¹⁶⁷.

Os novos desafios da técnica e do progresso ofereceram possibilidades inéditas e desconhecidas, não dando tempo, por vezes, para a reflexão profunda e sistemática das mesmas. Durante muito tempo a preocupação da ética esteve centrada sobre as condições básicas e elementares de subsistência, contudo, nos últimos tempos, o seu interesse projectou-se sobre a qualidade de vida. O progresso criou uma cultura de bem-estar, onde não havia lugar para o sofrimento, a diferença e, por isso, a pessoa não merecia viver se não alcançasse o mínimo de satisfação. “ O único fim que [contava era] a consecução do próprio bem-estar material. A chamada «qualidade de vida» [interpretava-se] principal ou exclusivamente como eficácia económica, consumismo desordenado, beleza e gozo da vida física, esquecendo as dimensões mais profundas – racionais, espirituais e religiosas – da existência”¹⁶⁸. A partir desta óptica, nasceu uma

¹⁶⁵ LUCAS Lucas, Ramon, *op. cit.*, p. 38.

¹⁶⁶ LUCAS Lucas, Ramon, *op. cit.*, *ibidem*.

¹⁶⁷ LUCAS Lucas, Ramon, *op. cit.*, p. 21.

¹⁶⁸ LUCAS Lucas, Ramon, *op. cit.*, p. 59.

mentalidade anti-vida que, por um lado, necessitou de controlar a procriação devido ao valor prioritário do bem-estar mas, por outro, fez um enorme esforço para que a vida fosse vivida de acordo com as melhores definições de saúde. “Em semelhante contexto, *o sofrimento*, elemento inevitável da existência humana, ainda que também factor de possível crescimento pessoal, [era] «censurado» e rejeitado como inútil, (...) combatido como mal que [devia] evitar-se sempre e de qualquer modo. Quando não [era] possível evitá-lo e a perspectiva de bem-estar pelo menos futuro se [desvaneceu], então [pareceu] que a vida perdeu já todo o sentido e [aumentou] no homem a tentação de reivindicar o direito à sua supressão”¹⁶⁹. Este problema não era tão fácil como pode parecer, porque se procurou resposta com procedimentos meramente técnicos e se esqueceu facilmente a dimensão humana, moral e transcendental. “O eclipse do sentido de Deus e do homem conduz inevitavelmente ao *materialismo prático*, no qual proliferam o individualismo, o utilitarismo e o hedonismo”¹⁷⁰.

5 – Evangelho da Vida

A Encíclica *Evangelium Vitae*, de João Paulo II, veio reafirmar o valor da vida humana, a sua dignidade e o seu carácter inviolável, particularmente, no momento do nascimento e da morte, ilustrando alguns dos muitos atentados, tais como o infanticídio, o aborto e a eutanásia, entrelaçados na teia da «civilização da morte». Tratou-se de uma análise rigorosa, em que João Paulo II, com grande valentia e lucidez antropológica, sociológica e humana, colocou em relevo o valor da vida e as estratégias para converter os mais diversos delitos em direitos legítimos. Sem pretensão de ser um documento sobre a sexualidade, visou chamar a atenção para a urgência de fomentar uma nova forma de estar numa sociedade, onde “ [a] banalização da sexualidade [era] um dos principais factores que [estão] na raiz do desprezo da vida nascente”¹⁷¹ e em que as sombras toldavam, todos os dias, as vidas de muitas pessoas. A «cultura da morte» viveu ensombrada pelo eclipse da vida! Vida que nem tinha possibilidade de escolher, em liberdade, se podia nascer ou não.

Da exaltação pelo mistério da vida que nasceu e da denúncia dos atentados contra a vida, a *Evangelium Vitae* abordou praticamente todos os temas, muito embora

¹⁶⁹ LUCAS Lucas, Ramon, *op. cit.*, *ibidem*.

¹⁷⁰ LUCAS Lucas, Ramon, *op. cit.*, p. 58.

¹⁷¹ LUCAS Lucas, Ramon, *op. cit.*, p. 200.

não tenha “*nenhum ensinamento novo. (...) O peso vem da reafirmação, global, por vezes clara e por vezes veemente, do pensamento cristão acerca do dom da vida e do carácter “colegial” desta proposição doutrinal*”¹⁷².

O objecto específico da encíclica era, sem dúvida, a vida humana e apresentou-se estruturada de acordo com o ver, julgar e agir próprio do comportamento humano. Podemos considerar o primeiro momento de observação, aquele em que se fez o levantamento da realidade, apresentando as diversas sombras e as poucas estrelas que iluminavam tão longa noite; no segundo momento, à luz da razão e da Palavra de Deus, procurou-se interpretar e compreender esta cultura ocidental que, por vezes, era antagónica; no terceiro e último momento, fez-se uma reflexão técnica, doutrinal e pastoral, salientando os esforços para promover e defender a vida humana, na «civilização da vida».

João Paulo II, nos seus documentos, fundamentou a sua argumentação na razão e na fé. Estes dois elementos fundamentais eram também a base que impulsionou “o «evangelho da vida» [que estava] inscrito no coração de todo o homem e [podia] ser conhecido pela razão humana.” Uma vez que o “direito à vida e a sua inviolabilidade absoluta [eram] o primeiro e principal direito de todo o homem, independentemente do seu credo religioso ou da sua situação; [possuía-o] pelo facto de ser homem, indivíduo da espécie humana, e como tal [devia] ser respeitado”¹⁷³.

Esta racionalidade, inscrita em cada ser humano, apoiava-se no facto de não se poder separar a vida humana da liberdade, pois quando se violava a vida, estávamos a violar a liberdade e vice-versa. A liberdade só era verdadeira liberdade se o ser humano acolhia e amava a vida e, encontrava o seu sentido pleno a partir do momento em que ele viveu a vida em liberdade. Assim, podemos considerar este fundamento como sendo o principal da encíclica. Outro dos motivos da razão, para apresentar este documento, estava relacionado com a dimensão ética original das ciências médicas que defendia a protecção da vida e a corresponsabilidade da medicina nesse processo. Todavia, paradoxalmente, assistimos ao desvirtuar desse princípio e até a uma implicação da própria ciência médica em verdadeiros atentados à vida. Como última razão racional, para a apresentação da encíclica, consideramos a contradição existente entre as leis do estado, que deviam ter como finalidade natural a salvaguarda da vida de qualquer cidadão, e o direito fundamental da pessoa à vida. Não podiam ser legitimadas leis que,

¹⁷² CABRAL, Roque, *op. cit.*, p. 243.

¹⁷³ LUCAS Lucas, Ramon, *op. cit.*, p. XXIII.

na perspectiva ética e humana, eram inaceitáveis, mas que alguns defendiam por razões de conveniência. João Paulo II acrescentou à razão humana a iluminação da fé, anunciando o valor da vida humana a partir de Deus Criador e Senhor da vida, tendo como centro Jesus Cristo, verdadeira Vida.

Olhando para o mundo que o rodeava, apesar das muitas sombras que pairam no horizonte, o Papa encontrou alguns sinais para a construção de uma nova humanidade, uma «civilização da vida», pois “ a crescente sensibilidade contra a guerra, a maior atenção para [com] a qualidade de vida e os problemas da ecologia, a aversão à pena de morte, o surgimento de associações e agrupamentos que se encarregavam de levar os avanços da medicina aos países mais afectados pela miséria e as doenças endémicas, o despertar ético à volta da vida concretizaram-se na nova disciplina da bioética”¹⁷⁴, apesar das enormes e radicais contradições da sociedade.

Na encíclica *Evangelium vitae*, João Paulo II, referiu que as correntes culturais, económicas e políticas tinham uma força enorme e eram portadoras de uma dimensão dramática, pois até se podia falar de uma guerra de poderosos que simplesmente aniquilavam os mais débeis. Esta sociedade, que perdeu e, que ainda perde o sentido do sagrado e do dom que era e é a vida, tinha uma consciência social de propriedade absoluta sobre a vida, concebendo a possibilidade de a eliminar se lhe parecesse conveniente, pois a morte era a solução para uma gravidez indesejada, para um doente em estado grave e irreversível, para um recém-nascido com deficiência, para um doente mental profundo, entre outros. Como consequência da perda do valor da vida humana, resultava a perda do amor e do respeito por todo e qualquer ser humano. Esta sensibilidade de desvalorização gerou “sentimentos ou atitudes de indiferença, desprezo ou rejeição pela vida”¹⁷⁵. Mas nos últimos tempos, a Internet, para além de outros meios de comunicação social, fez a promoção explícita à morte por suicídio ou por eutanásia, como meio de conter a explosão demográfica e a preservação da natureza. É evidente que este fenómeno se restringiu a um grupo de pessoas desequilibradas, como sempre houve, mas desconhecemos até onde podem ir os seus tentáculos. Face ao exposto, João Paulo II, particularmente atento à realidade, alertou-nos para a “ *«cultura da morte» [que] consiste numa mentalidade – plasmada numa série de realidades sociais – que, tendo perdido de vista o valor intangível da vida humana, a [via] como um bem relativo e disponível para a liberdade do indivíduo, de modo que [considerava] a morte como a*

¹⁷⁴ LUCAS Lucas, Ramon, *op. cit.*, p. 226.

¹⁷⁵ LUCAS Lucas, Ramon, *op. cit.*, p. 204.

melhor solução perante certos problemas e a opção por ela um direito que a lei [devia] reconhecer ao indivíduo”¹⁷⁶.

Algumas das causas mais determinantes, segundo a *Evangelium Vitae*, começaram pela “mentalidade que, tergiversando e inclusive deformando o conceito de subjectividade, só [reconheceu] direitos a quem se [apresentou] com plena (...) autonomia e sem total dependência dos outros”¹⁷⁷. Outra causa com particular interesse era o individualismo que não permitia criar laços, uma vez que “ cada um [queria] afirmar-se independentemente dos demais (...) fazendo prevalecer os seus interesses”¹⁷⁸. Há ainda outro aspecto a salientar, a liberdade “que [exaltou] de modo absoluto o indivíduo, e não o [dispôs] para a solidariedade”¹⁷⁹. Este drama vivenciado todos os dias, num contexto de secularismo “perdendo o sentido de Deus, [tendeu] a perder também o sentido do homem, da sua dignidade e da sua vida [produzindo] uma espécie de ofuscamento progressivo”¹⁸⁰. Outras causas existem, mas dado o paradoxo do essencial, sobre o elevado material existente, optamos por salientar estas como as mais significativas e de maior interesse. Todavia, o extenso desenvolvimento consagrado ao aborto e à eutanásia, nesta encíclica, não retiraram a importância dada pelo Papa à mentalidade anti-vida fruto das correntes anti-natalistas e dos métodos de contracepção, o terrorismo, o álcool e a guerra.

“A ambígua concepção de liberdade, o forte subjectivismo que já não [sabia] reconhecer o valor da verdade perene e, sobretudo, o eclipse do sentido de Deus, levaram a duvidar sobre o valor da vida e ao desinteresse pelo seu irmão, até ao ponto de se verificar com horror uma sociedade que se [proclamou] civil e evoluída cada vez mais barbaramente fechada no círculo da morte”¹⁸¹.

Os homens, que geraram e integraram esta cultura, eram seres humanos fechados ao absoluto, à racionalidade espiritual e ao dinamismo da vida, pois estavam demasiado ocupados em dar satisfação aos seus instintos, aos seus caprichos e, para isso utilizavam qualquer meio para justificar os seus fins, observou Ramon Lucas Lucas.

¹⁷⁶ LUCAS Lucas, Ramon, *op. cit.*, p. 241.

¹⁷⁷ LUCAS Lucas, Ramon, *op. cit.*, p. 51.

¹⁷⁸ LUCAS Lucas, Ramon, *op. cit.*, p. 53.

¹⁷⁹ LUCAS Lucas, Ramon, *op. cit.*, p. 52.

¹⁸⁰ LUCAS Lucas, Ramon, *op. cit.*, p. 56.

¹⁸¹ LUCAS Lucas, Ramon, *op. cit.*, p. 272.

A reflexão sobre o relativismo moral, como ameaça contra a vida, levou a salientar três aspectos presentes na *Evangelium Vitae*, relacionados de um modo particular com a vida do ser humano, isto é o aborto, a anti concepção e a eutanásia.

O aborto é um problema que atravessa várias etapas históricas e várias culturas, contudo, esta questão tem sofrido mudanças radicais na época contemporânea. A noção genérica de aborto apresenta conceitos específicos, segundo considerações jurídicas, médicas e morais. O ser humano em gestação começa a sua peculiar trajetória, a seguir ao momento da fecundação, desenvolvendo-se e tornando-se um embrião uma semana depois, para ser por volta dos dois meses um feto. Situações houve em que, sem a intervenção do homem e meramente por causas naturais, se deu um aborto espontâneo ou indirecto. Tratou-se de uma situação probativa para um casal que viu destruídas as suas esperanças de ter um filho, naquele momento. No entanto, esta não é, de forma alguma, a situação de aborto que mereceu a condenação de João Paulo II. Condenáveis são os abortos que exigiu uma a intervenção livre do homem. O aborto provocado, segundo os pontos de vista da medicina, jurídico e ético apresentou quatro tipos que passamos a explicitar: o aborto terapêutico, o aborto eugénico, o aborto “ético” e o aborto psicossocial. No primeiro caso, estavam centrados os casos de perigo para a vida ou saúde da mãe e que, dados os avanços da ciência e da tecnologia ocorriam com pouca frequência. O aborto eugénico acontece após o diagnóstico pré-natal e cria sempre situações de difícil decisão e até de conflito de valores, neste caso só a prevalência do amor salva esta nova vida. O aborto “ético” é provocado por causa de uma gravidez involuntária, sem amor, fruto de uma violação. O aborto psicossocial funciona como método de controlo da natalidade, pois está relacionado com problemas económicos, gravidezes de mulheres solteiras, de relações extraconjugais, etc. Este é o aborto mais frequente no mundo e o mais preocupante, pois era o espelho da sociedade egoísta e individualista em que vivemos. Face a este panorama, podemos falar de uma sociedade abortista ou pelo menos com comportamentos abortistas. É algo inconveniente, deita-se para o caixote do lixo!

Para João Paulo II “o aborto provocado [é] a *eliminação deliberada e directa, independentemente da forma com se [realiza], de um ser humano na fase inicial da sua existência, que vai da concepção ao nascimento*”¹⁸². Todas as intervenções voluntárias contra a vida são, segundo João Paulo II, eliminações de seres humanos. Neste âmbito,

¹⁸² LUCAS Lucas, Ramon, *op. cit.*, p. 127.

ele destaca vários momentos: “ [fosse qual fosse] *o lugar do embrião ou feto em que se [encontrasse]: útero, trompa de Falópio, etc.; [fosse qual fosse]o tempo passado da fecundação: antes da nidação no útero, nos momentos posteriores à nidação, durante o estado fetal, etc.; [fosse qual fosse] o meio pelo qual se [realizava]: extraindo-o do corpo da mãe ou eliminando-o dentro, usando um procedimento cirúrgico ou mediante dispositivo ou substância como o DIU, a Ru 486 (...), os estrogénios pós ovulatórios e as prostraglandinas – «pílula do dia seguinte» e todos os produtos apresentados como «anticoncepcionais pós coito»*”¹⁸³ eram intervenções que matavam um ser humano. Quanto a estes abortos, João Paulo tomou uma posição inequívoca ao referir que “as recentes formas de *intervenção sobre os embriões humanos* que ainda procurando fins em si legítimos, [implicavam] inevitavelmente a sua destruição. [É] o caso das *experiências com embriões (...)* e fetos humanos todavia vivos (...) [fossem] como «material biológico» para ser utilizado, [fosse] *como abastecedores de órgãos ou tecidos para ser transplantados*, no tratamento de algumas doenças”¹⁸⁴.

O uso de contraceptivos e o aborto estavam estreitamente ligados. Um método contraceptivo significava um processo que pretendia impedir a fertilização do óvulo pelo espermatozóide, tendo, desta forma, a intenção de interromper uma gravidez. A mentalidade abortista, anti-vida, exteriorizou-se de uma forma especial através de uma mentalidade anticonceptiva, uma vez que ao fazer a interrupção de «algo», era «algo» com vida, a quem se pretendia parar o seu desenvolvimento. Contudo, a contracepção hormonal, que era a mais corrente entre nós, apresentou-se como uma solução fácil no dia a dia, mas na realidade fez a mulher prisioneira de mais uma preocupação, que deveria ser responsabilidade do casal. Assim sendo, a mulher continuou a ser escrava de hormonas químicas que lhe provocavam alterações no seu aparelho reprodutor, sem que o outro elemento do casal se submetesse a qualquer transformação. Associada a toda esta problemática, temos que ter em conta o elevado número de mulheres que se encontravam em situações de desespero, de aflição, de pânico e até de limite, que optaram pela interrupção ou inviabilização do «produto», indo a uma farmácia ou a clínicas em que eram omitidos deliberadamente determinados riscos, pois não existia uma clara informação das consequências para que a sua decisão fosse livre e responsável; neste caso, encontramos a polémica pílula do dia seguinte.

¹⁸³ LUCAS Lucas, Ramon, *op. cit.*, p. 420.

¹⁸⁴ LUCAS Lucas, Ramon, *op. cit.*, pp. 136-137.

O pensamento da Igreja sobre o uso dos anticoncepcionais teve na *Evangelium Vitae* o seu ensinamento mais valorativo. Segundo João Paulo II, “ anti concepção e aborto, a partir do ponto de vista moral, [eram] *males especificamente distintos*: a primeira contradiz a verdade plena do acto sexual como expressão própria do amor conjugal, o segundo destrói a vida de um ser humano; a anti concepção opõe-se à virtude da castidade matrimonial, o aborto opõe-se à virtude da justiça e viola directamente o preceito divino «não matarás»”¹⁸⁵.

Na nossa cultura, diz Marciano Vidal, a morte converteu-se num tabu da sociedade moderna e, como causa fundamental, temos o enorme avanço técnico realizado nos últimos anos. O processo biológico, com a sua dinâmica inevitável, tinha e tem o seu desenlace na morte. Apesar da morte biológica nunca ter sido vencida, o progresso da medicina e da técnica tem permitido uma esperança média de vida, pelo menos nos países mais desenvolvidos, que superou nalguns casos os setenta anos. Este aspecto positivo permitiu a muitas pessoas, que estavam condenadas à morte natural, a viver a sua vida com esperança. Mas como todo o progresso, apresentaram-se-nos limites e dificuldades, pois o fatalismo e a resignação do passado converteram-se num esforço extraordinário para reduzir os limites da morte e ampliar cada vez mais as fronteiras da vida, prolongando de forma artificial e indefinida uma existência que, por vezes, já perdeu as suas características humanas. Nalguns casos, o trabalho da equipa médica não consegue recuperar a condição humana perdida, no entanto, mantêm-se as funções cardio-respiratórias de um morto que, todavia, não é ainda um cadáver. Por outro lado, uma sociedade absorvida pelo aspecto económico, tentando o domínio da morte, faz gastos e esforços que apenas trazem mais sofrimento, em situações de isolamento e saudade afectiva e familiar ao doente, servindo esta situação apenas para aumentar a sua angústia, uma vez que a recompensa é, muitas vezes, o prolongamento da agonia. Podemos assim questionar-nos se terá sentido, numa caminhada irreversível, lutar contra o destino até esgotar as últimas possibilidades. Esta sociedade tem que aprender a viver este acontecimento que faz parte da trajectória humana e deixar morrer em paz, sem que este momento se torne um conjunto de métodos e técnicas que já não têm razão de ser a nível terapêutico. Tudo isto se resume a um direito: morrer com dignidade.

¹⁸⁵ LUCAS Lucas, Ramon, *op. cit.*, pp. 40-41.

Mas como a valorização ética entre o valor da vida e o direito a morrer dignamente dependem, cada vez mais, do progresso científico, instalou-se a conhecida polémica sobre o momento da morte. Neste sentido, houve necessidade de encontros entre diversas entidades, com o objectivo de proporem vários critérios, tendo em conta os dados da ciência e da técnica. Assim sendo, “[um] grupo de cirurgiões, juristas e clérigos reunidos em Londres (...) propuseram os seguintes critérios: a dilatação completa das pupilas sem nenhuma resposta reflexa à luz; a ausência total de respiração espontânea depois do respirador mecânico ter parado há cinco minutos; a queda continua da pressão sanguínea, apesar das doses massivas de drogas vasopressoras e um traçado de EEG plano durante vários minutos”¹⁸⁶.

Associada ao momento da morte, reveste-se de particular importância a eutanásia.

Muitos eram os que pensavam que o único caminho era a eutanásia piedosa, a «boa morte», particularmente nas doenças prolongadas e dolorosas de sofrimento terminal, sem nenhuma esperança de salvação. Não o fazer era um sadismo inumano, por isso, este seria um gesto de piedade e carinho que ajudaria a eliminar o desespero e a ansiedade do paciente, assim como o sentimento de inutilidade e mau estar para com os outros.

Para João Paulo II, a vida humana tem sempre valor, independentemente das circunstâncias, pois ela é sempre um bem. A violação da vida humana e “*a eliminação directa e voluntária de um ser humano inocente é sempre gravemente imoral*”¹⁸⁷, daí que fosse condenada a eutanásia e qualquer tipo de legalização da mesma. A cultura dominante nos países desenvolvidos em que prevalece “a tendência para apreciar a vida só na medida em que [proporciona] prazer e bem-estar, o sofrimento [aparece] como uma ameaça insuportável, do qual [é] preciso livrar-se a todo o custo”¹⁸⁸.

Outro dos pontos salientados estava relacionado com a terminologia ambígua da eutanásia, pois podia-se considerá-la do ponto de vista de uma provocação directa e deliberada da morte de um doente, por piedade ou compaixão, para evitar sofrimento, ou então, para acabar com uma vida que se considerava inútil, como era o caso de pessoas idosas ou deficientes. Desta perspectiva, nasceu a noção de uma boa acção e a

¹⁸⁶ VIDAL, Marciano, *Moral de actitudes*. Vol. II - 1º Parte: *Moral de la Persona y Bioética Teológica*, PS Editorial, Madrid, 1991, p. 494.

¹⁸⁷ LUCAS Lucas, Ramon, *op. cit.*, p. 124.

¹⁸⁸ LUCAS Lucas, Ramon, *op. cit.*, p. 138.

ausência de um homicídio, até porque podia ter sido por manifesto pedido consciente. Nalguns autores, encontramos a expressão de eutanásia activa ou positiva para distinguir da eutanásia passiva ou negativa, conhecida por distanásia. A distanásia consiste num prolongamento da vida por meio de todos os recursos possíveis, apesar de exigirem do ser humano um elevado sacrifício. Outra das situações consiste no abandono total ou parcial das técnicas necessárias para manter as constantes biológicas, uma vez que se deu a irreversibilidade da função cerebral, isto é, a adistanásia. A ortotanásia ou o deixar morrer em paz, sem confusões e acompanhamento é a definição de outros autores. Esta ambiguidade de definições, mas que tem o mesmo desfecho, tem grande relação com o facto de estar a crescer a aceitação social, uma vez que a ausência do sagrado na cultura dominante ainda não encontrou o sentido e o valor do sofrimento humano.

João Paulo II considerou que para se fazer “um correcto juízo moral sobre a eutanásia, [é] necessário antes de mais nada, defini-la com clareza. Por *eutanásia, em sentido verdadeiro e próprio*, deve-se entender uma acção ou uma omissão que por natureza e na intenção causa a morte, com o fim de eliminar qualquer sofrimento”¹⁸⁹.

A partir destas considerações, João Paulo II alertou para uma consciencialização por parte da família do “sentido do verdadeiro sofrimento e da morte”¹⁹⁰ não permitindo a marginalização dos idosos, restituindo-lhe a efectiva dignidade de pessoas, que já foram muito úteis para a construção do mundo e, a quem, neste momento, temos o dever de prestar assistência e acolhimento familiar.

Segundo Luís Archer “apesar das indefinições, das diferentes concepções e perspectivas, a bioética tornou-se um domínio de conhecimento predominante e referencial – «avassalador»”¹⁹¹, pois sem ela o futuro da aventura humana, dificilmente, teria uma sensibilidade consciente e responsável face a tantas questões que surgiram num horizonte ensombrado contra as forças mais débeis.

Depois dos acontecimentos ocorridos em Auschwitz, Hiroshima ou Nagasaki, que vieram mostrar que o desenvolvimento da ciência não podia ser construído à sombra de valores ilusórios, com sérias consequências para a humanidade, ficou clara a necessidade urgente de definir princípios axiológicos capazes de orientar o desenvolvimento e os limites da ciência. Mas a rápida evolução tecnológica, a

¹⁸⁹ LUCAS Lucas, Ramon, *op. cit.*, p. 140.

¹⁹⁰ LUCAS Lucas, Ramon, *op. cit.*, p. 193.

¹⁹¹ JERÓNIMO, Helena Mateus, *op. cit.*, p.144.

pluralidade de fundamentos morais e a expansão dos direitos de autodeterminação criaram a emergência da bioética, relativamente à procriação humana e às intervenções no património genético do homem. Nestes dois grupos, destacamos o aborto, a congelação de embriões, a experimentação científica de embriões excedentários e a manipulação do genoma humano. Acrescentamos a estas pretensões, a terapia génica, com intervenção no envelhecimento e na morte através da eutanásia e dos cuidados paliativos.

O homem, ao ter dado início à nova aventura da descoberta da biologia molecular e da bioquímica, entrou na era da engenharia genética, capaz de intervir directamente sobre o material genético e sobre as estruturas e mecanismos moleculares, mas ainda não vislumbrou no horizonte as consequências, os benefícios, os temores e os perigos que nos trazem a manipulação genética. No entanto, não existem dúvidas de que os progressos neste campo constituem motivo de esperança para muitos casais estéreis que podem, com o tempo, cair na frustração e no desencanto e para muitas doenças em progressão. A *Evangelium Vitae* é peremptória em evidenciar as “ várias técnicas de reprodução artificial, que pareciam estar ao serviço da vida e que (...) na realidade abrem a porta a novos atentados contra a vida. [São] moralmente inaceitáveis, porquanto separam a procriação do contexto integralmente humano do acto conjugal (...) [e isto] diz respeito tanto à fecundação como sobretudo ao desenvolvimento sucessivo do embrião, sujeito ao risco de morte”¹⁹².

João Paulo II, quando evidenciou e condenou a experimentação do objecto «embrião» ou «feto», salientando que constituiu um crime igual ao da criança já nascida, estava a defender este ser humano de se tornar «material biológico», pronto para a guerra da indústria genética.

“Archer refere que a principal conclusão a retirar da mensagem de João Paulo II à IV Assembleia-geral da Academia Pontifícia para a Vida, em 1998, é que a posição da Igreja Católica não constitui uma força de oposição ao desenvolvimento da nova genética. Pelo contrário, encoraja-a, elogiando a descoberta do «último continente» de saber, cujas «conquistas revelam cada vez mais a grandeza do Criador (...) Para além disso, a análise do genoma humano permite prever a doença e abre novas potencialidades em termos de tratamento e cura”¹⁹³.

¹⁹² LUCAS Lucas, Ramon, *op. cit.*, p. 42.

¹⁹³ JERÓNIMO, Helena Mateus, *op. cit.*, p.159.

A transmissão da vida humana pressupõe um conjunto de valores que não são técnicos, mas que fazem parte da dimensão profunda do homem.

Estas luzes e sombras que fazem parte deste século que teve nas suas raízes culturais um relativismo ético devem ser para a «cultura da vida» um baluarte de consciência e responsabilidade moral.

CAPÍTULO III

O ENRAIZAMENTO PESSOAL DA SEXUALIDADE

1 – Contextualização

A sexualidade ao longo da História da humanidade e da História da Igreja é talvez das questões humanas mais comentadas e regulamentadas por grandes pensadores, filósofos e teólogos.

Mary Anne D’Avillez recorda-nos que tanto “no Antigo como no Novo Testamento houve discernimento em relação à beleza, profundidade e “mistério” do amor sexual entre homem e mulher, como se prova com a inclusão, no séc. I d.C., do Cântico dos Cânticos, poema de grande beleza erótica, no cânon dos livros da Bíblia hebraica”¹⁹⁴. O Cântico dos Cânticos é o mais belo conjunto de poemas de amor mútuo e fiel de um amado e de uma amada que se unem e perdem, se procuram e encontram e que o matrimónio confirma. Proclamando a legitimidade e a exaltação do amor humano, pois Deus abençoou o matrimónio como associação afectuosa e estável do homem e da mulher e como um meio de procriação, estes poemas representam o amor de Deus pelo homem.¹⁹⁵ Estes poemas ensinam a bondade e a dignidade do amor, características que aproximam o homem e a mulher. Seguindo a mesma linha condutora, é legítimo fazer a exegese com a carta de S. Paulo aos Efésios que compara o amor conjugal ao amor de Cristo pela sua Igreja: “*Por isso deixará o homem o seu pai e a sua mãe e se ligará à sua mulher, e serão ambos uma só carne. É grande este mistério: refiro-me à relação entre Cristo e a sua Igreja*”¹⁹⁶.

A perspectiva bíblica e a doutrina cristã defendiam o ser humano como sendo um corpo espiritualizado ou um espírito corporizado, rejeitando a radicalização das dicotomias corpo/espírito, divindade/humanidade, transcendência/imanência.

A perspectiva que predomina na origem da cultura ocidental assenta numa visão redutora da sexualidade com raízes na filosofia dualista. A separação do corpo, que era visto como pertencente à terra, e o espírito, que representava tudo o que estava ligado à

¹⁹⁴ COMMUNIO, D’ AVILLEZ, Mary Anne, *Temperança e Sexualidade*, nº 16, Difusora Bíblica, Lisboa, 5/1999, p. 473.

¹⁹⁵ Dada a importância de São João da Cruz no pensamento de Karol Wojtyła, torna-se pertinente referir que este místico usou estes textos para justificar a união das almas com o Deus de amor.

¹⁹⁶ Ef. 5, 31-32

esfera do divino, foram a clara negação do conceito de Deus Criador e a criação da ideia de que todo que estivesse ligado ao corpo era mal.

“Mais tarde, a tradição cristã ocidental enredou-se noutra dualismo (...): “St. Agostinho, querendo superar o dualismo maniqueísta, cai noutra ‘dualismo’. Aceita a genitalidade em ordem à procriação, mas rejeita o prazer que vem da concupiscência, fruto do pecado”¹⁹⁷.

O Romantismo exaltou a dimensão afectiva da sexualidade humana, ao mesmo tempo que sacrificava a dimensão cognitiva e procriativa. A sexualidade no Romantismo identificou-se com o amor romântico, no qual se evidenciava a dimensão afectiva, transformando-se numa sexualidade unidimensional e monovalente.

A década de sessenta caracterizou-se pela «revolução sexual», uma revolução especialmente para a mulher. Neste processo revolucionário apareceram como ideólogos Marcuse, Reich, Simone de Beauvoir, Betty Friedan, entre outros. Segundo Aquilino Polaino Lorente, estes ideólogos trouxeram poucas explicações para além daquelas que já se conheciam sobre a sexualidade, mas as suficientes para mudar o comportamento sexual que caracterizava o homem da civilização ocidental¹⁹⁸.

Nesta revolução o programa propunha a opção pelo sexo como meio seguro de conquistar a nostálgica exaltação dionisíaca, a busca do máximo prazer possível com o mínimo compromisso possível, a pansexualização.

A revolução sexual dos anos sessenta fundamentou os movimentos de libertação da mulher ou movimentos feministas. O conceito de libertação apareceu, como contraposto ao de repressão, muito embora este último tenha a sua origem no conceito de psicanálise. “Alguns partidário de Freud consideram-no como um grande «libertador» da repressão humana, o facto é de não só não contribuiu para liberar o homem dos seus instintos, mas que ao – ao tentar compreender a neurose a partir duma perspectiva quase exclusivamente sexual – conseguiu neurotizar a sexualidade humana”¹⁹⁹. Outros autores acrescentam as consequências das teorias freudianas sublinhando a permissividade, a promiscuidade sexual e a decadência de valores, nos quais se baseia a civilização ocidental.

¹⁹⁷ D’AVILLES, Mary Anne, *op. cit.*, p. 474.

¹⁹⁸ Cf. LORENTO POLAINO, Aquilino, *Sexo y Cultura, Análisis del Comportamiento Sexual*, 2ª ed. Ediciones RIALP, 1998, p. 209.

¹⁹⁹ LORENTO POLAINO, Aquilino, *op. cit.*, pp. 232-233.

Quando a funcionalidade da sexualidade é reduzida ao prazer, em que tudo é permitido, então nenhum comportamento é qualificado de adaptativo ou desajustado, normal ou patológico, bom ou mau.

Na década de sessenta, as substâncias contraceptivas também tiveram consequências na ruptura da unidade da pessoa. A sexualidade sofreu uma ameaça completamente inovadora e distinta, ficando liberta da carga generativa.

As mudanças profundas no comportamento da sexualidade humana que comportam o hiper egoísmo, a ausência de transcendência, conduzem a uma escalada de hedonismo individualista e a uma personalidade narcisista. A cultura narcisista dominante actualmente irá gerar a infertilidade e o isolamento.

O actual reducionismo da função sexual reduz o amplo e dilatado espectro que a sexualidade tinha, empobrecendo necessariamente os novos «consumidores». A final a liberação sexual serviu para a repressão do sexo, especialmente na dimensão reprodutora, afectiva e unitiva. Para liberar o sexo dos afectos decadentes que lhe sobrevieram como consequência da opressão «libertadora» talvez haja que optar pela reposição do sexo total, com o que ele supõe de compromissos e renúncias, de mistérios e tradições²⁰⁰.

Depois da revolução sexual dos anos sessenta, afirma Aquilino Polaino Lorente, seguiu-se uma década de liberação sexual generalizada, baseada na apologia da sexualidade não reprodutora e da procura do prazer sexual como única saída para o desencanto. Neste contexto, o compromisso do matrimónio, lugar da união sexual, aparece como algo sem sentido, trivial e rotineiro. Esta cultura impõe-nos o consumo do sexo, a exaltação do narcisismo e a unidimensionalidade axiológica do homem.

Mas apesar de tantos aspectos negativos, o homem pós moderno começa a inquietar-se e a compreender que lhe falta algo e, então, questiona-se sobre a felicidade, o prazer, os valores, os comportamentos e a cultura. Assim, podemos conceber uma possibilidade de uma cultura mais optimista acerca do comportamento sexual humano.

A sexualidade humana é uma função valorativa, na qual, o homem se auto realiza, se multiplica o género humano, como Deus propôs no princípio e se perpétua a espécie humana no mundo. É através da sexualidade que se dão as interacções de doação/aceitação entre o homem e a mulher, por cuja virtude coexistem, convivem e se fazem co-participantes dum projecto comum.

²⁰⁰ Cf. LORENTO POLAINO, Aquilino, *op. cit.*, p. 211.

Nesta perspectiva a sexualidade humana é, na sua medida, uma perfeição, refere Aquilino Polaino Lorente. A perfeição da pessoa humana começa no momento do seu desenvolvimento, aberta a uma contínua evolução ao longo das múltiplas etapas evolutivas pelas quais atravessa o homem.

A sexualidade é uma função dada ao ser humano que deve assumi-la, conservá-la e agradecê-la, consciente do que “está obrigado a fazer para elevar ao máximo nível das suas possibilidades a perfeição inicial que lhe foi dada”,²⁰¹.

Para Aquilino Polaino Lorente, a conduta do comportamento sexual humano é indeterminada, plástica, auto controlável, auto perfectível e livre. Isto quer dizer que o comportamento sexual humano não é determinado meramente pelo instinto; que é algo que se vai modelando ao longo da vida; que é o próprio homem que a orienta, dirige e controla; que pode auto aperfeiçoar-se e que é livre.

Estas características revelam a responsabilidade que a pessoa tem relativamente à conduta sexual, responsabilidade que não admite dúvida, da qual muito dificilmente a pessoa pode escapar. Cada pessoa, ao longo da sua trajectória pode perder-se a si mesma se caminhar sozinha em busca da felicidade.

O homem pós moderno cheio de ideias contraditórias admite que suspeita não ser possível chegar à felicidade e que esta é impossível, pelo que deve conformar-se unicamente com a conquista do prazer pontual. Pressionado pelos factores sócio – culturais pode, assim, renunciar à plenitude do seu comportamento sexual e passar a obter algumas sensações periféricas que duram um breve fugitivo instante em que acontecem.

Esta realidade, de acordo com Aquilino Polaino Lorente, pode tornar a conduta sexual da pessoa algo meramente material, «pura matéria bruta», realizando a sua própria existência como um anti valor, transformando-o num «embrutecido».

O comportamento sexual da pessoa pode melhorar, quando em si mesma e por si mesma, a pessoa realiza os valores aos quais se propõe, ao mesmo tempo que eleva a sua conduta sexual a uma plenitude de valor. Para que tal aconteça é importante não anular nenhuma das dimensões: procriativa, afectiva, cognitiva, hedónica, educacional e religiosa. Aqui o difícil não é obter prazer sexual, mas satisfazer na plenitude, através da sexualidade, o desejo de ser feliz.

²⁰¹ LORENTO POLAINO, Aquilino, *op. cit.*, p. 194.

Quando a pessoa se vende ao prazer, diz-nos Aquilino Polaino Lorente, a vida perde o seu sentido, porque perde a sua liberdade e deixa de ser dom de si mesmo. Mas a vida vale, na medida em que quem vive, valoriza o seu valor. Na medida em que realizamos o «perfectível», à qual está chamada a nossa perfeição natural, a vida vale. A vida vale, na medida em que valem os valores que cada um pretende realizar na sua própria existência, sendo o mais pleno, o da entrega da própria vida. Quando não há nada pelo qual valha a pena entregar a vida, então, é porque a vida já perdeu o seu sentido, a sua razão de ser. A vida vale a pena ser vivida pela liberdade, essa capacidade infinita de querer e de amar incondicionada. No querer viver, a liberdade manifesta-se e a pessoa tem um comportamento livre, com propostas, projectos e propósitos, em ordem à felicidade da própria pessoa.

A conduta sexual humana pode otimizar-se, na medida em que o homem livremente procure, encontre e adira ao compromisso ético que está inscrito na sua própria natureza. Se não o fizer, o viver de muitas pessoas será uma «náusea esterilizante».

A liberação sexual está a gerar consequências culpabilizantes: por utilização do outro, exclusivamente, por prazer; por «consumo» de sexo ao vivo com instrumentalização de outro ou, por multiplicação dos mais variados desvios sexuais, como por exemplo, a homossexualidade, a violação, a pedofilia, entre outras.

Atendendo ao anteriormente referido, considera-se que a plasticidade da conduta humana e a sua vinculação à liberdade pessoal, permitem à pessoa eleger para si o comportamento sexual que deseja desde que satisfaça e não seja frustração para as suas necessidades sexuais. Assim, cada homem ou mulher pode eleger este ou aquele comportamento sexual que estaria a auto construir a sexualidade desta ou daquela forma concreta. O único erro nesta inferência está no facto de permitir a confusão reinante na sociedade actual. “Se não há nenhum comportamento sexual que possa estabelecer-se como normal, se qualquer conduta é válida desde que cada um satisfaça assim o seus próprios desejos, então teremos que concluir que não há nenhum comportamento sexual patológico ou que toda a conduta sexual – incluindo-se aqui também os hoje chamados «desvios sexuais», que ontem se qualificavam como «perversões sexuais» – é completamente normal, desde que sempre satisfaça a única condição que de forma iniludível se lhe exige: que seja de prazer”²⁰².

²⁰² LORENTO POLAINO, Aquilino, *op. cit.*, p. 212.

Este critério hedonista parece ser o único critério de que está investido dogmaticamente o rigor da ciência para estabelecer o que é e o que não é normal na sexualidade humana. Daí que se possa afirmar ser dominante a confusão social, no que diz respeito à sexualidade. Começamos a verificar, afirma Aquilino Polaino Lorente, que a partir da perspectiva sociológica e da permissividade sexual que a caracteriza já não se admite a possibilidade da sexualidade patológica, camuflando os comportamentos desviantes como «usos alternativos da satisfação sexual», considerando-os válidos socialmente como aqueles que tradicionalmente se qualificavam como normais. Ao proceder desta forma, isto é, considerando normal o que não é, corre-se o risco extremo de passar a ser considerado normal o patológico e a declará-lo como um valor cultural.

A conduta sexual humana atinge a plenitude do seu valor quando o comportamento sexual realiza os valores a que o homem se propõe. Isto exige a não repressão das várias dimensões da sexualidade e a optimização do homem livre que procura e encontra no compromisso ético que está inscrito na sua própria natureza, como enfatizamos.

Durante todo o século XX conjugaram-se os factores necessários para que se fizesse uma análise aprofundada da sexualidade humana, em virtude dos grandes avanços científicos do corpo humano, da psicologia, da antropologia, da sociologia e da teologia baseada numa visão mais completa do ser humano.

Assim, uma das abordagens mais clara da sexualidade consta da Carta Apostólica *Familiaris consortio*: a “sexualidade, de facto, é uma riqueza de toda a pessoa – corpo, sentimento e alma – e manifesta o seu significado íntimo ao levar a pessoa ao dom de si no amor”²⁰³ João Paulo II face a um mundo agitado, desagregado por tensões e conflitos aponta os pontos essenciais para a vivência da sexualidade integrada e libertadora. Quando Deus criou o homem e a mulher criou-os sexuados, com a sua masculinidade e feminilidade. É através da dimensão da sexualidade que as pessoas vivem em relação, comunicam e partilham a vida total. Esta partilha dá-se a todos os níveis do ser, na doação ao outro, no acolhimento do outro, no amor conjugal, na ternura, numa verdadeira intimidade.

Para Jack Dominian, psiquiatra dedicado ao estudo do amor conjugal e da sexualidade humana numa perspectiva cristã, o “mundo está obcecado com o erótico,

²⁰³ JOÃO PAULO II, *A Família Cristã. Exortação Apostólica de João Paulo II “Familiaris Consortio”*, nº 37, 6ª ed., col. “Documentos Pontifícios”, Editorial A. O., Braga, p. 57.

mas não entende bem o amor personalista e valoriza muito a sensação transitória do prazer. O Cristianismo, que tem uma fraca compreensão da grande importância do erótico, procura encobri-lo e realçar o amor personalista. No passado, colocava-se o acento na procriação, mas é necessário que o erótico e o personalista se juntem e ambos se tornem significativos. O Cristianismo tem de compreender que os impulsos sexuais não devem ser suprimidos, mas sim contidos numa relação de amor personalizado; e a sociedade tem de reconhecer que impulsos sexuais incontidos não representam um comportamento humano autêntico. Dessa forma, a falta de auto-estima converter-se-á em auto-estima positiva, e evoluirá no sentido de uma plenitude do ser”²⁰⁴.

A sexualidade humana abrange a totalidade do ser humano como refere a primeira epístola aos Coríntios 12, 24, em que Deus ordena ao corpo para que todos os membros tenham os mesmos cuidados uns para com os outros. Esta unidade é hoje apresentada pela medicina e pela psicologia que ao tratar uma pessoa não a divide em partes, mas faz-lhe um tratamento holístico.

Este ser único e ordenado foi criado por Deus para amar: amar a Deus, amar-se a si próprio e ao seu próximo como a ele mesmo.

A aprendizagem do amor deve ser feita na comunidade de amor que é a família para João Paulo II. “A educação para o amor, como dom de si, constitui também a premissa indispensável para os pais chamados a oferecer aos filhos uma clara e delicada *educação sexual*”²⁰⁵. Esta aprendizagem começa na relação mãe/filho, depois pai/filho onde se encontra segura no amor dado. A criança vai-se desenvolvendo de forma equilibrada, aprendendo a respeitar e responsabilizar-se por si própria e pelos outros, ao mesmo tempo que descobre a alegria de dar e receber. Na adolescência estrutura e integra todos os impulsos, desejos e sensações, num contexto de amor, respeito e responsabilidade, com a ajuda dos outros. É na juventude que começa a atingir a maturidade a todos os níveis da personalidade, vivendo em castidade, palavra com conotação de antigo e fora de moda. Karol Wojtyla afirma que não se pode compreender a castidade se esta não estiver em relação com a virtude do amor que tem como missão libertar o amor da atitude do prazer. Este pensador, define a castidade como uma atitude transparente relativamente à outra pessoa de sexo diferente e como a

²⁰⁴ D’AVILLES, Mary Anne, *op. cit.*, p. 475.

²⁰⁵ JOÃO PAULO II, *A Família Cristã. Exortação Apostólica de João Paulo II “Familiaris Consortio”*, nº 37, 6ª ed., col. “Documentos Pontifícios”, Editorial A. O., Braga, p. 57.

transparência da interioridade, sem a qual o amor não é amor, enquanto não estiver liberto do desejo de gozar para poder amar.

Para Karol Wojtyła a harmonia da sexualidade atinge a sua plenitude, num processo de auto conhecimento que leva à doação total de si ao outro, especificamente no matrimónio. A doação total de si e a possibilidade de acolher o outro só se podem concretizar numa relação comprometida, construída e aprofundada diariamente, num clima de confiança, de fidelidade e de amor incondicional que procura o bem do outro, no qual Deus está presente. “Nesta relação, o desejo e o prazer sentidos na comunhão do homem e da mulher no acto sexual renovam a dinâmica da vida de amor do casal e, muitas vezes, levam ao desejo enorme de ver esse amor realizado concretamente na vida de um filho ou de uma filha. Nesta relação, o desejo e o prazer estão sempre ligados ao amor, e de tal maneira estão interligados que numa vida em comum de muitos anos, o acto sexual, repetido vezes sem conta, é sempre novo, é sempre diferente. Nessa união as almas tocam-se e glorificam a Deus”²⁰⁶.

A vivência da sexualidade realiza a pessoa na sua plenitude de corpo, mente e espírito, levando ao auto conhecimento e ao encontro do outro na verdade, na alegria e na *communio*.

2 - O enraizamento da sexualidade humana em Karol Wojtyła

A influência teológica de St. Agostinho e dos seus comentadores deram início a uma sombra maniqueísta sobre a ética sexual católica. Entretanto a Igreja declarou o casamento como uma vocação; considerou o matrimónio como um sacramento, em que os elementos do casal eram os ministros do próprio sacramento; ensinou que o fim mais importante do casamento era a procriação e relegou a dimensão sexual do amor conjugal para a concupiscência. Como consequências da lei matrimonial da Igreja apresentar uma visão da sexualidade pouco pessoal, a sexualidade humana passou a centrar-se nas proibições legais mais do que no amor. No contexto da revolução sexual que rebentou após a segunda Guerra Mundial, a Igreja não se tinha preparado para responder ao desafio desta revolução, particularmente, da sua promessa de libertação. A partir deste momento, instalou-se uma das maiores crises da vida católica que culminou com o debate aceso sobre a contracepção antes e depois do Concílio Vaticano II.

²⁰⁶ D'AVILLES, Mary Anne, *op. cit.*, pp. 477-478.

Esta revolução sexual desenrolou-se de forma diferente nos países de regime comunista que colocavam desafios à moralidade sexual e à castidade marital, com leis permissivas ao aborto, patrocinando férias para a iniciação sexual com o objectivo de manter os jovens afastados da Igreja. Os efeitos fizeram-se sentir a nível da desvalorização moral, apesar de a Igreja ensinar que devia existir ligação entre o amor marital e a procriação e que os filhos deviam ser considerados como dádivas que deveriam amar e não como um encargo.

Neste contexto o padre Karol Wojtyla convenceu-se de que a ética sexual da Igreja, se fosse interpretada correctamente, continha verdades essenciais que aprofundavam a felicidade humana, desde que fossem vividas de forma sincera. Na sua experiência de confessor descobriu que a sua função era justificar, interpretar e explicar a ética da castidade marital e do amor sexual que a Igreja tinha no início colhido do Novo Testamento, ao contrário de obrigar ou proibir, apesar de estar consciente da necessidade de regras sobre a conduta moral. Mas Karol Wojtyla concluiu que os homens e mulheres da cultura moderna só iriam perceber e aceitar estas regras se as entendessem como expressões de verdades morais fundamentais e como guias para o bem estar humano. Para o fazer argumentou que a melhor estratégia era abordar a moralidade sexual inserida no contexto de amor e de responsabilidade. Como o amor era uma expressão de responsabilidade pessoal por outro e por Deus, questionou-se sobre se o amor se podia tornar num amor humano pleno.

Foi assim que nasceu *Amor e Responsabilidade*. Karol Wojtyla aplicou às questões de ética sexual e castidade marital os argumentos que já faziam parte do seu pensamento sobre a vida moral.

O ponto de partida do seu pensamento sobre a ética da sexualidade humana foi a norma personalista, variante do segundo imperativo categórico de Kant. Assim, Karol Wojtyla defendeu que o imperativo moral que não aceitava o uso dos outros, constituía a base ética da liberdade que permitia não reduzir os outros a objectos. Para este filósofo e teólogo quando duas liberdades genuínas se encontram em busca de um bem comum, este encontro constitui a substância do amor que é expressão da norma personalista em todas as relações. Então amar não é mais do que o contrário de usar. A sexualidade humana revela a dependência profunda dos outros, pois o homem sozinho não alcança o seu destino. Este destino também não o alcança quando reduz os outros a meros objectos de prazer.

A moralidade sexual transforma o sexo em algo que expressa a dignidade humana. O sexo pode ser desumanizante se na sua raiz estiver exclusivamente o prazer ou pode ser plenamente humano e humanista se for a expressão de duas liberdades que procuram o bem comum e pessoal.

A proposta filosófica de Karol Wojtyla foi adaptada de Tomás de Aquino e aprofundada através da análise fenomenológica de Scheler. A chave desta proposta estava na distinção entre um acto humano e um acto do homem. O acto do homem é apenas instintivo, enquanto que o acto humano é expressão livre de algo que é bom. Ora, o amor é por excelência o acto humano que quer o bem do outro. Como o objectivo da expressão sexual é aprofundar a relação pessoal, ao entregarem-se mutuamente duas pessoas de forma livre, estão a aprofundar o seu auto conhecimento. Karol Wojtyla a partir da sua experiência com casais reflectiu sobre a lei da entrega mútua, na qual marido e mulher vivem intensamente um para o outro, não deixando de ser pessoalmente livres.

Karol Wojtyla ao apresentar esta abordagem humanista da sexualidade e ao «reconceber» a expressão sexual como dádiva mútua de si, transcendeu o argumento sobre os fins do casamento, fortemente contestados na teologia moral católica dos anos cinquenta/sessenta.

A ética sexual deste pensador “ensinou que o *amor* era a norma do matrimónio, um amor no qual tanto a dimensão procriadora como a unitiva da sexualidade humana, alcançam pleno valor moral”²⁰⁷.

Amor e Responsabilidade era um projecto de resposta personalista e humanista face às exigências da revolução sexual, que ensinava que a sexualidade era um bem, porque o desejo sexual conduzia ao casamento, escola de vida onde se aprende com paciência, dedicação e auto entrega.

Karol Wojtyla neste contexto revolucionário também reabilitou a castidade como sendo a parte integrante do amor, a virtude que torna possível amar o outro como uma pessoa. O amor casto, não se exerce com proibições, ele implica a entrega ao outro de forma livre, como uma dádiva. A liberdade constitui, assim, o cerne da ética sexual daquele que um dia seria Papa.

Outro dos temas salientados por Karol Wojtyla foi o planeamento familiar natural, para ele único método que ia ao encontro objectivo e pessoal da dignidade

²⁰⁷ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 142.

humana. Situou este método no contexto mais abrangente do amor responsável, o amor de auto entrega mútuo, em que o amor sexual se torna expressão da vocação do matrimónio.

Esta obra não obteve fácil aceitação nos meios eclesiásticos. “Wojtyla não estava de acordo. Se os sacerdotes e bispos não podiam falar cândida e humildemente do desejo sexual e da plenitude sexual com os seus paroquianos, pecavam por omissão nas suas responsabilidades pastorais”²⁰⁸.

3- Sexualidade humana, visão de Karol Wojtyla

Para o filósofo Karol Wojtyla, o mundo, no qual vivemos é formado por vários objectos. Estes, são sinónimo de «ser», muito embora o significado não seja exactamente o mesmo, porque o «objecto» designa o que está em relação com o sujeito, mas este também é um ser que existe e actua. Por isso, podemos “ dizer que o mundo em que vivemos se compõe de um grande número de sujeitos”²⁰⁹, particularmente o sujeito que é o homem.

A filosofia, sobretudo a antropologia filosófica e a ética sempre tiveram a necessidade de compreender o homem.

A antropologia aristotélica tradicional definia este ser como *animal rational*. Mas esta definição apenas explicava a espécie (homem), através do género mais próximo (ser vivente) e o elemento que distingue uma dada espécie dentro do seu género (dotado de razão). Logo, isto não bastava, porque o homem era objectivamente «alguém», distinto dos outros seres. Contudo, esta simples definição evidenciava o abismo que separava o mundo das pessoas, do mundo das coisas; ela também contém a convicção da redução do homem ao mundo.

“Na tradição filosófica e científica, que nasce da definição «*homem-animal racional*», o *homem era* sobretudo um objecto, um *dos objectos do mundo*, ao qual de modo visível e físico pertencia. *Uma objectividade assim entendida* estava vinculada ao pressuposto geral da redutibilidade do homem”²¹⁰.

²⁰⁸ WEIGEL, George, *op.cit.*, p. 143.

²⁰⁹ WOJTYLA, Karol, *Amor e responsabilidade, Moral sexual e vida interpessoal*, Editora Rei dos Livros, Lisboa, 1999, p. 11. A partir de agora AR, seguido de página.

²¹⁰ WOJTYLA, Karol, *El hombre y su destino. Ensayos de antropología*, Ediciones Palabra, Madrid, 1998, p. 29. A partir de agora HD, seguido de página.

Houve, então a necessidade de um estudo mais profundo a partir de outros campos. O homem como ser racional que é, possui a razão, pertence a uma determinada espécie, mas isto não basta para o definir. Há neste ser algo mais, uma plenitude e uma perfeição que só se podem exprimir utilizando a palavra *pessoa*. Assim, nasce a necessidade de um estudo mais profundo a partir da antropologia filosófica.

A doutrina tradicional do homem, enquanto pessoa, foi apresentada na sua expressão mais clarificada por Boécio que a definiu como *rationalis naturae individua substantia*. A pessoa é, então, um ser que não se encerra na noção de indivíduo da espécie, único no seu género, é um ser racional, mas a sua maior particularidade, é que se distingue de todos os seres mais complexos, pela sua interioridade. Este ser tem uma vida que é própria, isto é a sua vida interior. De tal modo estas fórmulas são importantes que no seu “conjunto do mundo dos seres objectivos, [distinguem] a «pessoa» e [constituem] a sua particularidade”²¹¹.

Na perspectiva de Karol Wojtyła, apesar de ser semelhante aos animais nos processos bio fisiológicos, o homem, na sua constituição, tem uma vida sensorial que lhe permite adquirir conhecimento e ter desejo, características que assumem um carácter espiritual e uma autêntica vida interior. Este ser pessoa que tem a sua própria interioridade, pertence ao mesmo tempo ao mundo objectivo e exterior, de um modo muito próprio. Para que possa fazer parte integrante deste mundo (visível e invisível), o objecto pessoa, comunica a partir da sua interioridade. O contacto físico e sensitivo, são meios de comunicação com o mundo objectivo, mas o meio mais característico para criar laços é através da sua interioridade. Os laços entre as pessoas têm sempre o seu início no plano físico e sensorial, contudo assumem forma peculiar no seu mundo interior. A natureza da pessoa tem em si a capacidade de autodeterminação, capacidade fundada na reflexão e que se manifesta no agir, pois tem liberdade para poder escolher conscientemente o que quer fazer. Ao agir torna-se sujeito da acção, mas, por vezes, é ele o seu objecto.

“Nas relações entre pessoas de sexo oposto, e sobretudo na vida sexual, a mulher é constantemente o objecto de qualquer acto por parte do homem e o homem objecto de actos análogos por parte da mulher”²¹² e, no entanto, ambos são pessoas.

²¹¹ AR, p. 12.

²¹² AR, p. 15.

Perante o exposto, Karol Wojtyla leva-nos a analisar os princípios intrínsecos da acção de uma pessoa quando esta toma a outra como objecto, particularmente, no campo das relações humanas.

Seguindo a sua linha de pensamento, Wojtyla começa por interrogar-se se haverá direito de tratar a pessoa como um meio para atingir um fim ou mesmo utilizá-la como tal? A esta importante questão responde negativamente. Considera que na sua interioridade, a pessoa pode auto determinar-se, porque é da sua natureza e pode excluir da sua própria essência tudo o que vai contra o direito natural. Como esta é uma questão moral, Wojtyla considera que deve fazer parte da educação recíproca dos homens, uma vez “que é preciso exigir da pessoa, enquanto indivíduo racional, que os seus fins sejam verdadeiramente bons”²¹³. Assim sendo, o homem deve ser expressão da ordem moral natural e deve adquirir características personalistas, que a própria ordem da natureza exige, e que têm consequências nas relações dos seres humanos.

Kant, no século XVII, escrevia um princípio elementar, que Karol Wojtyla utiliza para expressar o que afirmou: “Age de tal modo que nunca trates outra pessoa simplesmente como um meio, mas sempre também como o fim da acção”²¹⁴.

Este princípio tem na sua base o valor da liberdade, sobretudo a liberdade alicerçada na consciência.

Um dos aspectos característicos do espírito do homem contemporâneo e da sua atitude face à vida é o utilitarismo. Não é exclusivo da nossa época, mas neste momento, como diz Karol Wojtyla, é um utilitarismo consciente, com princípios filosóficos e cientificamente definidos. Esta corrente acentua que tudo o que dá prazer e exclui o sofrimento é útil. Daí considerar o prazer como o factor essencial da felicidade humana.

O homem, dotado da faculdade da razão, com capacidade para pensar e sentir, dirige a sua acção de modo a obter o máximo possível de prazer e o mínimo de sofrimento. Este é o princípio da utilidade, alargado ao maior número de homens. Tendo em conta o exposto, este princípio parece ser justo e atraente. Contudo, fazendo uso de uma análise mais aprofundada, diz-nos Karol Wojtyla que o seu principal defeito “consiste em fazer coincidir o prazer com o único e ao mesmo tempo com o maior bem, ao qual deve ser subordinado o processo individual e social do homem”²¹⁵.

²¹³ AR, p. 17.

²¹⁴ AR, p. 18.

²¹⁵ AR, p. 26.

Mais ainda, o autor considera que o prazer de forma alguma é o único bem e nem sequer o fim essencial da acção humana, pois chega mesmo, por vezes, a ser contrário à estrutura dos actos humanos.

Como não se pode considerar o prazer como a única norma da acção do homem, Karol Wojtyla argumenta então que o que é verdadeiramente bom, o que ordena a moral e a consciência, está por vezes ligado a um certo sofrimento e exige a renúncia de um prazer.

Já tivemos ocasião de citar Kant, relativamente ao princípio de que a pessoa nunca deve ser só o meio, mas também o fim da acção. Mas, se o prazer é o único bem e o único fim do homem, e se constitui a única base da norma moral da sua própria conduta, então nesta conduta tudo deveria ser considerado como meio para atingir esse bem e esse fim, incluindo a pessoa humana. Ao fazer uso do princípio do utilitarismo, o homem passa a ser um sujeito que quer experimentar tudo, tanto no plano emotivo como afectivo, alcançando o maior número possível de sensações e experiências positivas, proporcionando o máximo de prazer. Assim acontece nos mais diversos sectores da vida, mesmo no das relações humanas e, em particular, no que diz respeito ao campo sexual que parece ser o mais ameaçado pelo espírito e pelas atitudes utilitaristas, como refere Wojtyla.

Para o homem consciente, este princípio do máximo do prazer, para a maior quantidade possível de homens, implica uma contradição interna que vai contra os limites do que é bom só para si, pois leva directamente ao egoísmo.

Diz-nos Karol Wojtyla que existem casos em que é possível harmonizar diversos egoísmos, tendo em conta o princípio do utilitarismo, muito embora se caia no chamado círculo dos egoísmos. Esta harmonia acontece quando o egoísmo masculino e o egoísmo feminino se tornam úteis e vantajosos um ao outro. Todavia, se a utilidade e a vantagem dessa harmonia comum cessar, não vai restar nada. Então o amor não representa nada entre as pessoas nem nas pessoas, deixou de ser uma realidade objectiva para ser nada, porque lhe falta o bem objectivo, sem o qual o amor não existe.

“O único modo de sair deste inevitável egoísmo é reconhecer, fora do bem puramente subjectivo, isto é, fora do prazer, o *bem objectivo*, que também ele tem condições para unir as pessoas, assumindo então o carácter do bem comum. Este é o verdadeiro fundamento do amor”²¹⁶.

²¹⁶ AR, pp. 28-29.

Na sexualidade, a única antítese da utilização da pessoa como meio ou instrumento para se atingir determinado fim, é o amor. Este amor é o único que permite a “utilização” da pessoa enquanto meio, porque como escolha consciente, feita em comum e em liberdade, quer o mesmo bem como fim. Entre essas pessoas, cria-se um laço a partir do interior que as une e as leva a actuar como um núcleo de todo o amor. Só as pessoas estão dispostas a procurar este bem conscientemente, a subordinar-se a este bem, a participar do amor. “O matrimónio é o campo preferido deste princípio, porque no matrimónio duas pessoas, o homem e a mulher, unem-se de tal modo que se tornam um «só corpo», segundo a expressão do *Livro de Génesis*, «um só sujeito da vida sexual»²¹⁷. As duas pessoas que se ligam uma à outra por um autêntico objectivo laço de amor, que lhes permite libertarem-se do subjectivismo e do inevitável egoísmo que daí deriva, constituem uma comunhão de amor para Karol Wojtyła.

Mas mesmo no contexto do matrimónio, Karol Wojtyła sabe pela sua experiência do dia a dia que, por vezes, uma destas pessoas, homem ou mulher, faz do outro um objecto e que se serve dele para atingir os seus próprios fins. Este amigo e confessor de tantos casais apresenta vários princípios objectivos que abrem o caminho do amor para se conseguir que ambas as pessoas tenham um fim comum. “No matrimónio será a procriação, a descendência, a família, e ao mesmo tempo a crescente maturidade nas relações de duas pessoas em todos os planos da comunidade conjugal”²¹⁸. Ainda salienta que é muito importante meditar e dialogar a dois sobre pormenores mínimos que podem ajudar a eliminar a possibilidade de considerar a outra pessoa como um objecto. Todavia, “parece certo que o campo sexual, mais do que outros, oferece ocasiões de servir-se da pessoa, embora inconscientemente, como um objecto”²¹⁹.

Para Karol Wojtyła, os problemas da moral sexual superam os que aparecem na moral conjugal, estendendo-se mesmo a outras questões da vida comum, da coexistência entre homens e mulheres, objectos da humanidade. Aquilo que se pretende para a família diz ele que se pode alargar a todos, na coexistência diária, em que todos devem pretender, com consciência e responsabilidade, o bem de todos e de cada um, com o fim da realização da humanidade que corresponde ao bem fundamental que é o valor da pessoa humana. Nesta relação integral dos seres humanos, o amor identifica-se

²¹⁷ AR, p. 20.

²¹⁸ AR, p. 21.

²¹⁹ AR, *ibidem*.

com uma particular disposição para se sujeitar ao bem de todos, particularmente, para salvaguardar o valor da pessoa humana. “Esta subordinação, por outro lado, é indispensável no matrimónio cujos fins objectivos só podem ser conseguidos à base deste princípio ditado pelo reconhecimento do valor da pessoa em todo o contexto sexual”²²⁰.

A realidade presente no homem e na mulher, que permite o abandono do utilitarismo, está formulada no mandamento do amor ao próximo, segundo Karol Wojtyła. Este mandamento, que afirma o amor pelos seus semelhantes, obriga ao amor pela pessoa. Assim, o mandamento do amor e o amor, que é seu objecto, devem fundir-se sobre o princípio e a norma personalista. Esta norma personalista, revela que a pessoa é um bem que não se harmoniza com o princípio utilitarista, uma vez que não pode ser usada como um objecto de prazer, logo como um meio. Paralelamente, ainda acrescenta, a partir de uma perspectiva mais positiva da norma personalista que a pessoa é um bem tal que só o amor pode impor a atitude adequada e válida a seu respeito.

O mandamento do amor provém da norma personalista, muito embora a norma personalista seja um princípio que constitui a base do mandamento do amor. Por sua vez, este mandamento ditado por Cristo tem que se fundamentar numa ordem de valores, cuja axiologia só pode ser a personalista. A axiologia personalista é aquela em que o valor da pessoa é sempre considerado como superior ao valor do prazer.

A norma personalista formula o mandamento do amor afirmando que a pessoa é um bem com respeito ao qual só o amor constitui a atitude apta e válida. Apresentada desta maneira, justifica o mandamento do Amor do Novo Testamento, pelo que define e ordena uma certa forma de relação para com Deus e para com os homens, conforme com as pessoas e com o valor que representam, portanto é uma norma honesta, expõe o autor. “A honestidade, como base da norma personalista, supera a utilidade (...) mas não a rejeita, coloca-a em segundo plano: tudo o que é honestamente útil nas relações com a pessoa está incluído no mandamento do amor”²²¹.

Para além do exposto, a norma personalista define e recomenda que nas relações entre as pessoas, as atitudes também sejam equitativas ou justas, porque a pessoa ao ser tratada como objecto de amor e não de prazer, a justiça exige que a pessoa seja amada e não sirva como um meio. Então, a essência do amor inclui a afirmação do valor da pessoa como tal e, por consequência, pode-se afirmar que aquele que ama uma pessoa é,

²²⁰ AR, *ibidem*.

²²¹ AR, p. 32.

por isso mesmo, justo para com ela. O amor e a justiça, no contexto da moral sexual são muito importantes. O que é definido como amor no campo sexual, na realidade e com muita facilidade, torna-se injusto para com a pessoa, porque conscientemente e, muitas vezes inconscientemente, ele baseia-se no princípio utilitarista, tanto mais quanto os elementos sexuais e afectivos conduzem ao prazer. Este é o cerne das deformações do amor entre o homem e a mulher, que com enorme facilidade, confundem o campo sexual com o conceito de amor.

Na realidade, o amor que é substância do mandamento de Cristo, inspirado na norma personalista, permite encontrar soluções cristãs no campo da moral sexual, desde que estas se apoiem no mandamento do amor, segundo afirma Karol Wojtyła.

Ao longo deste trabalho, deparámos diversas vezes com a palavra *amor*, mas esta nem sempre apresenta o mesmo significado. Dada a sua ambiguidade, procuraremos, tendo em conta a perspectiva de Karol Wojtyła, fazer uma análise pormenorizada sobre os seus diversos significados e consequentes implicações, tendo em vista a sua pertinência para o estudo que efectuamos. Uma vez que o motivo do nosso estudo é a sexualidade humana, daremos mais atenção ao amor esponsal, pois este é, para o autor, um lugar privilegiado do amor verdadeiro.

O amor é sempre uma relação recíproca entre pessoas, que se funda numa atitude individual e comum e se encontra ligado a um bem. O amor tem sempre estes elementos presentes. É exemplo deste amor recíproco o amor entre o homem e a mulher, muito embora seja um caso particular do amor em geral. Sobre este amor recairá a nossa análise, dadas as suas características e a consequente pertinência para o estudo da sexualidade humana.

O amor humano, o amor das pessoas, não se reduz a uma análise do psiquismo profundo que está ligado à vitalidade sexual, nem à fisiologia, nem à bio psicologia, pois se assim fosse estaríamos perante um amor natural ou cósmico, que não seria mais do que uma simples tendência teleológica da natureza.

O amor, relação recíproca entre duas pessoas, tem um carácter pessoal o que faz com que esteja intrinsecamente unido ao carácter moral, presente de forma privilegiada no Mandamento do Amor.

Karol Wojtyła diz-nos na sua obra sobre o amor humano que “ [examinaremos] o amor concebido como uma virtude, a maior das virtudes, a que compreende em si todas as outras, as eleva ao seu nível e lhes imprime o seu próprio cunho”²²².

Partindo da análise geral do amor, apresentada por Karol Wojtyła, encontramos como primeiro elemento a atracção. Então afirmamos que a relação entre duas pessoas tem a sua origem na atracção. Na mulher ou no homem, nasce facilmente a atracção recíproca, na medida em que esta é fruto da tendência sexual e se apresenta como um bem. No amor humano entre o homem e a mulher a primeira impressão, isto é, a percepção do outro é impressionante, porque a emoção permite fazer sentirem-se reciprocamente como valores.

Em primeiro lugar, a atracção depende do conhecimento sensitivo muito embora esteja muito ligada ao conhecimento intelectual. No encontro directo entre o homem e a mulher dá-se sempre uma experiência sensorial que provoca uma reacção de sentimentos e que, na maioria das vezes, é origem de uma emoção. A facilidade com que se originam emoções com a pessoa do sexo oposto está ligada à tendência sexual característica do ser humano que faz com que a outra pessoa represente um valor que se associa à impressão sensorial. Ao conhecer determinada pessoa não se tem um profundo conhecimento do outro, nem se fazem reflexões profundas a seu respeito, porque “é preciso reconhecer que nesta vinculação cognoscitiva que tem carácter de atracção, entram não só elementos extra-intelectuais, mas também extra-cognitivos, isto é, os sentimentos e a vontade”²²³.

A atracção consiste numa vinculação do pensamento relativamente à pessoa, enquanto bem, uma vez que esta só pode ser estimulada pela vontade. A vida afectiva do ser humano manifesta-se a partir de reacções emotivo-afectivas, que fazem com que uma pessoa pareça à outra como um bem. Esta qualidade do bem depende em certa medida do esforço consciente da pessoa que tende para o próprio aperfeiçoamento interior. Assim sendo, os sentimentos contribuem para a atracção recíproca entre o homem e a mulher e até para o nascimento do amor. “Os sentimentos (...) têm de orientar e de dirigir os actos cognoscitivos, o que aparece com particular evidência precisamente na atracção”²²⁴. Como os sentimentos nascem de forma espontânea, a sua acção natural não tende a captar a verdade do seu objecto, pois a atracção surge de

²²² AR, p. 64.

²²³ AR, p. 65.

²²⁴ AR, p. 67.

modo tão inesperado que a pessoa tem uma reacção quase “cega”, como faz notar Karol Wojtyła. Neste contacto directo entre o homem e a mulher, a impressão que fica gravada é o conteúdo perceptível, dado pelos sentidos que formam a imagem exterior da pessoa. Esta imagem é o reflexo que a consciência guarda, consequência da impressão que causou o outro pelo conhecimento, quando foram notados os seus valores.

É claro que estas reacções podem contribuir, muitas vezes, para deformar ou falsear a atracção, uma vez que se podem notar valores na pessoa que na realidade não existem. Por vezes, estas situações revelam-se vazias e acompanhadas de desilusões que desvirtuam o sentimento do amor por uma situação de ódio, não permitindo o nascimento do amor. No momento da atracção, a tendência do dinamismo da vida afectiva, não se preocupa com a verdade. O objecto da atracção que aparece como um bem, apresenta-se, ao mesmo tempo, como belo. Esta verdade sobre a pessoa é muito importante na atracção que está na base do amor que pode nascer entre o homem e a mulher.

As experiências vividas, por causa da atracção, fruto do contacto de uma pessoa com outra, possuem verdadeiramente os valores e a beleza, que fazem da pessoa a própria pessoa e não são meros valores parciais. “ [A] atracção suscitada pelo próprio valor da pessoa atinge o carácter de verdade integral: o bem para o qual se orienta é a pessoa”²²⁵.

O ser humano é belo e pode-se revelar como tal a outro ser humano. Por exemplo, a afectividade pode permitir momentos de contemplação ligados aos valores estéticos da feminilidade e da masculinidade, sem que no seu horizonte paire a sensualidade que só se fixa no corpo dissociando a pessoa do seu conjunto. Não nos podemos esquecer, diz Karol Wojtyła que é de uma pessoa que estamos a falar, mais especificamente da sua natureza. Para além da beleza exterior, a pessoa na sua natureza é determinada pela sua interioridade, pela sua beleza interior que tem que se descobrir e até preferir, quando esta verdade está particularmente ligada ao amor entre o homem e a mulher.

Assim sendo, a atracção tem que ter o seu fundamento na beleza física e visível, mas ela deve especialmente abranger em profundidade a beleza integral da pessoa.

No encontro entre o homem e a mulher, há a necessidade, o desejo de se completarem onticamente. Assim como a atracção, o desejo constitui um dos elementos

²²⁵ AR, p. 69.

do amor. Karol Wojtyła evidencia “que o amor se traduz também por meio do desejo, que faz parte da sua essência do mesmo modo que a atracção, e que às vezes predomina mesmo nele”²²⁶.

A necessidade objectiva de complemento do outro manifesta-se pela tendência sexual, pela necessidade de encontrar o bem que lhe falta. Este é o amor de concupiscência que não se reduz só ao desejo, porque se encara o outro como um bem e não como um mero objecto de desejo. Esta reflexão pode-nos induzir a pensar o amor de concupiscência como uma relação de carácter utilitário. O amor de concupiscência, pressupõe um bem real, no sentido de considerar o outro como um bem para si, um bem que serve para satisfazer uma necessidade e que é considerado como útil. Um bem útil não quer dizer, de forma alguma, que estamos perante um objecto de prazer. Deste modo, um verdadeiro amor de concupiscência nunca se transforma numa atitude utilitarista, porque tem sempre na sua própria essência o princípio personalista, como refere Karol Wojtyła, para demarcar esta importante diferenciação.

Na consciência do sujeito o amor aparece como o desejo da pessoa e não só como um desejo sensual. “O sujeito que ama é consciente da presença deste desejo, sabe que a concupiscência permanece, por assim dizer, à sua disposição, mas se procura aperfeiçoar o próprio amor, não deixará que ela prevaleça sobre tudo o que este amor contém além daquele desejo”²²⁷.

A necessidade de «sentir-se junto com», significa que estamos perante um novo e importante elemento que pode fazer crescer o amor, a simpatia.

A simpatia designa as experiências emotivo-afectivas que unem as pessoas entre si, muitas vezes de um modo para elas incompreensível, arrastadas pelos sentimentos e as emoções. Na emoção afectiva fazem-se sempre sentir desejos e necessidades de exclusividade, de intimidade, de solidão ou de permanência continua.

Deste modo, diz Karol Wojtyła, a simpatia é um amor puramente afectivo. Quando dizemos que a outra pessoa é simpática, é porque ela provoca uma ressonância afectiva positiva permitindo um aumento de valor para essa dada pessoa. A simpatia tem o poder de fazer aproximar as pessoas, fazendo com que elas sintam a sua personalidade inteira, tão importante nas relações entre o homem e a mulher. A afectividade faz com que as pessoas envolvidas no ciclo uma da outra se mantenham interiormente ligadas pelo amor afectivo. Daí que as manifestações de ternura, os

²²⁶ AR, p. 70.

²²⁷ AR, p. 71.

olhares, as palavras, os gestos de cada um, sejam a expressão clara dessa força que os une.

Contudo, a simpatia não é o elemento mais profundo e crucial da vida interior da pessoa, mas é graças às relações que proporciona entre o homem e a mulher que representa um sinal empírico e verificável do amor, diz Karol Wojtyła.

O elemento que modela o amor no homem e na mulher e, entre os próprios homens, é a participação da vontade, objectivamente fundada. A simpatia por si só ainda não é amizade, muito embora, promova as condições que podem fazer nascer e alcançar a expressão objectiva da amizade. A simpatia é um processo em fase de maturação permanente com a finalidade de se transformar em amizade, pelo que é um processo que necessita de reflexão e de tempo, a nível das relações interpessoais. O sentimento que teve início na simpatia gravita para a amizade comunicativa que é consequência da interioridade humana da pessoa.

Para Karol Wojtyła, na relação entre duas ou mais pessoas é muito importante que a educação do amor seja uma constante transformação da simpatia em amizade, sem contudo deixar de completar a amizade com a simpatia.

Na amizade a participação da vontade é decisiva, porque “o conteúdo e a estrutura (...) poderiam ser expressos por esta fórmula: «Quero o bem para ti, como o quero para mim»”²²⁸. Este querer o bem para o outro “eu”, assim como para o seu “eu”, está envolto na benevolência que constitui uma unidade moral dos dois que se funde numa mesma união realizada pela amizade.

A força objectiva da amizade nasce do compromisso da própria vontade que escolhe a pessoa integral, o outro “eu” para o qual se orienta o seu bem.

No momento em que nasce o esboço da simpatia entre duas pessoas, cria-se ao mesmo tempo um espaço para a construção da amizade que no início é frágil e muito débil. Mas quando esta situação afectiva se torna cada vez mais profunda e objectiva forma a amizade recíproca entre duas pessoas.

“O erro frequentemente cometido no amor humano consiste em mantê-lo ao nível da simpatia em vez de transformá-lo conscientemente em amizade”²²⁹. Na maioria das vezes a simpatia acaba, porque parece ocultar a necessidade de criar a amizade, e com ela também o amor. Nisto reside muitas vezes o fracasso do amor humano.

²²⁸ AR, p.80.

²²⁹ AR, p.82.

O amor está no sujeito pessoa, onde se forma, desenvolve e manifesta sob dois aspectos. Ao nascer a simpatia assiste-lhe um carácter subjectivo, porque radica nos sujeitos, pelo menos em duas pessoas, mas quando esta subsiste e permite a amizade, então esta última é geradora do aspecto objectivo do amor, menciona Karol Wojtyla, na sua obra *Amor e Responsabilidade*.

Para o homem, o amor é a sua maior realização. Nele a pessoa encontra a plenitude da sua existência objectiva. Mas para assim acontecer, é necessário que seja um amor autêntico, que se realize na sua própria essência, com o fim de se orientar para um bem autêntico e de modo a ser conforme a esse bem. Assim sendo, o amor autêntico e verdadeiro aperfeiçoa o ser da pessoa, a sua interioridade. Para S.Tomás o “amor duma pessoa por outra deve ser benevolente para ser verdadeiro, senão não será amor, mas só egoísmo”²³⁰.

O sujeito, que deseja a pessoa, deseja-a como um bem para si, mas, principalmente, quer o bem para ela. O vínculo existente entre a concupiscência e a benevolência encontra-se nesta orientação da vontade e dos sentimentos. O amor de concupiscência e de benevolência diferem entre si, mas não se excluem um ao outro. Esta situação acontece, porque uma pessoa pode desejar outra como um bem para si mesma e, ao mesmo tempo desejar o bem da outra, independentemente de ser um bem também para si. O amor benevolência em si é totalmente desinteressado, puro, aperfeiçoando ao máximo o sujeito e a pessoa para quem se orienta. Para Karol Wojtyla, o “amor do homem e da mulher não pode deixar de ser amor de concupiscência, mas deve tender a tornar-se uma profunda benevolência. É preciso que tenda para isto a cada momento, e em todas as manifestações da vida comum (...) [nisto] consiste a riqueza particular do amor conjugal”²³¹.

No amor conjugal, o amor do homem e da mulher, é um amor recíproco, único. O amor não está nem no homem nem na mulher, é um amor que existe entre eles e não de um para o outro. Deste modo, estes dois seres distintos unem-se e criam um todo objectivo que integra essas duas realidades numéricas e psicológicas. Assim sendo, este amor bilateral e interpessoal, que existe entre duas pessoas, torna-se numa força que une e não aceita a solidão nem a divisão. Na realidade, quando se deseja alguém como um bem para si mesmo, o que se espera no fundo é o seu amor.

²³⁰ AR, p. 73.

²³¹ AR, p.74.

Como toda a pessoa é um “eu” absolutamente único que possui uma interioridade própria carece de um “tu” para atingir a plenitude da reciprocidade. Contudo como dizia Aristóteles a reciprocidade “é um bem verdadeiro (bem honesto) (...) é profunda, madura, é quase inabalável. Se pelo contrário a sua origem é só a vantagem, a utilidade (bem útil) ou o prazer, ela será superficial e instável”²³². No amor recíproco a pessoa entrega o seu amor pessoal, dotado dum valor moral o que faz com que a reciprocidade adquira um carácter de estabilidade e de certeza capaz de criar a confiança que se deposita e se tem na outra pessoa. Acreditar e pensar no outro como um amigo é uma fonte de paz e de alegria, que está estreitamente ligada à essência do amor.

Na relação entre o “eu” e o “tu”, o amor recíproco cria a base para a formação de um só “nós”, daí o seu carácter interpessoal. Contudo, é cada vez mais necessário “«verificar» bem o amor antes de declará-lo à pessoa amada, e sobretudo antes de reconhecê-lo como vocação e começar a construir sobre ele a própria vida. É preciso sobretudo verificar aquilo que há acerca dele em cada uma das pessoas co-criadoras do amor e, por conseguinte, também o que há *entre* elas”²³³.

A reciprocidade não se pode alicerçar sobre algo aparente e utilitário, porque o amor só pode prevalecer como unidade quando se manifesta o “nós” duma comunidade interpessoal. Todo este desenvolvimento é fruto do amadurecimento interpessoal do amor que criou comunidade e, desta forma, realiza plenamente a sua natureza. No dia a dia da vida em comum, o “nós” tem como principal função fundar a reciprocidade, tornando-se esta comunidade uma escola de perfeição, segundo refere Karol Wojtyła. Se o amadurecimento do amor recíproco conduzir ao matrimónio, torna-se o fundamento de uma nova família, expressa pela afirmação do Génesis «um só corpo».

Até este momento, procurámos esboçar o pensamento de Karol Wojtyła relativamente às relações interpessoais existentes entre vários seres e de um modo especial quando esses seres são um “eu” e um “tu” que constroem um “nós”. Neste sentido, a sua análise geral do amor compreende o seu carácter metafísico, psicológico e ético, uma vez que são aspectos indissociáveis. Contudo, evidencia o amor esponsal que consiste no dom da pessoa.

A pessoa, sujeito que se distingue das demais coisas e animais, porque a sua interioridade compreende um carácter de natureza espiritual que lhe permite reconhecer

²³² AR, p.76.

²³³ AR, p.78.

em si o valor da perfeição, ao longo da vida adquire valores para além dos inatos que a caracterizam como sendo o valor da pessoa. Nas relações entre o homem e a mulher os valores exteriores são muito importantes para a primeira impressão que se depara com algo a que designa valor. O valor da pessoa está intrinsecamente ligado ao seu ser integral e não só aos valores sexuais que fazem parte da sensualidade e da afectividade humana. Karol Wojtyla refere que do ponto de vista psicológico o amor entre o homem e a mulher é um fenómeno centrado na reacção dos valores sexuais ligados ao corpo, mais concretamente ao ser humano de sexo diferente. “Todo o homem é consciente de que o ser humano de sexo diferente é uma pessoa, é alguém e difere duma coisa. A consciência desta verdade desperta a necessidade de integração do amor sexual, exige que a reacção sexual e afectiva ao ser humano de sexo oposto seja elevada ao nível da pessoa”,²³⁴.

A principal característica moral do amor consiste na integração e na subordinação dos valores sexuais ao valor da pessoa, adquirindo plenitude. Quando o amor se caracteriza por uma atitude justa relativamente ao valor da pessoa é um amor integrado, isto é, o amor é uma virtude e não uma mera excitação dos sentidos. O amor, enquanto virtude, constitui um empenho real da liberdade, orientado pela vontade para o valor da pessoa e penetra tudo o que sente, todo o comportamento.

O amor só é amor quando está orientado para a pessoa. Assim, o amor afectivo e o amor de concupiscência estão ligados intimamente ao valor da pessoa e não se limitam a ser uma atitude afectiva de um ser humano em relação a outro de sexo oposto. O amor que se funda na sensualidade e na afectividade tem que fortalecer os seus alicerces para que possa atingir a plenitude da integração da pessoa.

Como analisámos e de acordo com a perspectiva de Karol Wojtyla, na pessoa, o amor passa como que por várias etapas, a atracção, a concupiscência e a benevolência. O aspecto individual que condiciona um encontro, uma união de pessoas não se dilui no aspecto interpessoal. Todavia é entre sujeitos, entre pessoas que esta relação atinge a sua plenitude. Forma-se a partir da simpatia e, utilizando as referidas etapas, encontra-se maturo na reciprocidade da amizade.

Todos estes modos de sair de si para ir ao encontro do outro com a finalidade do seu bem, fazem brotar a união interpessoal do amor. Para Karol Wojtyla dar-se é mais que do que querer bem ao outro “eu”, uma vez que a essência da pessoa é dom de si

²³⁴ AR, p. 112.

mesmo. Esta união interpessoal criada pelo amor, faz nascer o dom recíproco das pessoas.

“O dom de si mesmo, enquanto forma de amor, brota do fundo da pessoa com uma clara visão dos valores e a disponibilidade da vontade para entregar-se precisamente deste modo. O amor esponsal não pode, em caso algum, ser desfragmentado ou fortuito na vida interior da pessoa. Constitui sempre uma cristalização particular do “eu” humano total, que, graças a este amor, está decidido a dispor assim de si mesmo”²³⁵.

Uma pessoa pode dar-se a outra sem ser propriedade no sentido físico, isto é, excluindo a pessoa como um objecto de prazer, porque a pessoa na sua essência é inalienável. Na ordem da natureza a pessoa é incomunicável e inalienável, está orientada para o aperfeiçoamento de si mesma, para a plenitude do seu ser. Este amor que se dá é o amor esponsal.

O amor esponsal como factor mais intimamente ligado ao ser da pessoa difere radicalmente de todas as outras manifestações e formas de amor. Este ser, que na sua essência ôntica é detentor do livre arbítrio, inalienável e insubstituível tem o carácter peculiar de dar-se a outra pessoa, a quem ama. Este dar-se ao outro implica deixar de ter a exclusividade da sua pertença relativamente a si mesmo para poder também pertencer a outro ser; implica a renúncia de um ser independente e inalienável convicto do enriquecimento e da expansão da existência da pessoa. Esta lei da entrega é exclusiva do amor esponsal que dispõe do seu próprio “eu” para encontrar no “tu” um acréscimo de si mesmo.

“Contrariamente às opiniões que consideram o problema sexual dum modo superficial e vêem a acção do amor apenas no abandono carnal da mulher ao homem, é preciso pelo contrário, ver aí o dom recíproco e a mútua pertença de duas pessoas. Não um prazer sexual recíproco em que um abandona o seu corpo ao outro para que ambos experimentem o máximo de voluptuosidade sensual, mas precisamente um dom recíproco e uma pertença recíproca das *pessoas*. Eis a exaustiva concepção da natureza do amor esponsal, que atinge o seu pleno desenvolvimento no matrimónio”²³⁶.

A partir da perspectiva moral a união profunda do homem e da mulher acontece nas relações sexuais que são expressão dessa mesma união. O amor esponsal contém em si o mistério da aceitação que deve ser dom e também o dom que é a aceitação. Todo o

²³⁵ AR, p. 87.

²³⁶ AR, p. 116.

ser humano tem intrinsecamente a capacidade de dar e de aceitar, faculdade característica do amor, que implica uma atitude de respeito de um para com o outro no sentido da afirmação do valor pessoal. Só na medida em que a mulher e o homem têm consciência do próprio valor pessoal são capazes de se dar verdadeiramente, despertando a necessidade de agradecimento e o desejo de retribuir nunca menos do que se recebeu.

O amor no matrimónio conduz a um dom recíproco de si mesmo, muito embora seja sentido de modo diferente pelo homem e pela mulher. Daí, por vezes o perigo de o homem tratar a mulher como um objecto de prazer, em consequência da sua posse, mais do que do seu abandono, alerta Karol Wojtyła. No matrimónio a norma personalista é uma exigência do princípio da reciprocidade em que se dá o encontro entre dois dons de si, diferentes do ponto de vista psicológico, mas reais do ponto de vista ontológico.

O amor entre o homem e a mulher pode ser interpretado como um fenómeno psicológico ou como um acto moral ligado à norma personalista que como vimos está contida no mandamento do amor. Para Karol Wojtyła, “o amor em sentido psicológico deve ser no homem subordinado ao amor em sentido moral, sob pena de não chegar a ser integrado, [isto é], não pode haver plenitude psicológica do amor sem plenitude moral. A situação ou as situações a que se pode reduzir o amor são psicologicamente «maduras» ou «completas» apenas se o amor atingir o seu valor moral”²³⁷.

Recordando que a moral cristã se funda no Evangelho, analisaremos, tendo em conta perspectiva do autor em estudo, o modo como o amor, sendo uma virtude sobrenatural, se manifesta e se desenvolve nas relações entre o homem e a mulher.

Ora aqui é indispensável salientar que no matrimónio este dom de si não pode ter um significado unicamente sexual, muito embora o elemento sexual tenha uma função particular na formação do amor esponsal, diz Karol Wojtyła. “As relações sexuais fazem que este amor, mesmo limitando-se a um só par, adquira uma intensidade específica. E é só assim limitado que pode estender-se muito mais amplamente a novas pessoas, que são o fruto natural do amor conjugal do homem e da mulher”²³⁸.

Esta relação de abandono sexual só tem significado no laço que existe entre a pessoa e o sexo, a nível da consciência, exigência da norma personalista. O amor esponsal tem que estar sempre estreitamente ligado à benevolência e à amizade para que

²³⁷ AR, p.110.

²³⁸ AR, p. 89.

não caia no vazio e traga consigo o desamparo perante factos internos e externos que envolvem naturalmente as pessoas no dia a dia.

Na mais íntima comunhão da existência assume-se a responsabilidade para com o próprio amor, mais precisamente a responsabilidade pela pessoa, porque quem ama reciprocamente tem a consciência plena do valor da pessoa, afirma Karol Wojtyła. O sentido da “responsabilidade para com a pessoa, responsabilidade feita de preocupação do seu bem autêntico, quinta essência do altruísmo e sinal infalível duma certa dilatação do meu «eu» e da minha existência, aos quais vem juntar-se outro «eu» e outra existência, que me são tão íntimos como os meus”²³⁹, é inseparável do verdadeiro amor.

Como foi dado observar, a par da responsabilidade anda o compromisso da liberdade. O amor é em si uma força positiva, alegre e criadora é um dom de si que limita a liberdade para vantagem do outro. Isto poderia ser uma limitação para a pessoa, mas assim não acontece porque a liberdade é feita para o amor e é graças a ela que o homem participa do bem.

Todo o ser humano aspira a felicidade que lhe advém da força moral do amor verdadeiro e que consiste no verdadeiro bem para a outra pessoa. O amor verdadeiro, quando desperta na interioridade do “eu”, obriga a procurar o bem verdadeiro para o “tu” que escolhe livremente, criando a necessidade de desejar permanentemente o bem para o outro.

Tendo em conta a análise feita da sexualidade humana, a partir da obra *Amor e Responsabilidade*, apresentaremos uma breve reflexão, na continuidade desta obra, sobre a transparência do amor.

Karol Wojtyła analisa a castidade a partir da *Reabilitação da virtude de Max Scheler*. A castidade perdeu ao longo dos tempos o seu lugar de virtude, por isso, à como que a necessidade de a reabilitar. Para este filósofo o que está em questão é o direito da «cidadania da virtude», na alma e na vontade humana, caso contrário deixa de existir como real. Scheler tinha descoberto no homem uma atitude espiritual contrária à sua verdadeira estima que conotou como «ressentimento».

Este ressentimento é uma falsa atitude, relativamente aos valores que têm origem na fraqueza da vontade. Quando o ser humano pretende realizar um valor mais elevado tem que realizar um esforço maior de vontade. O ressentimento deforma a imagem do bem para que o homem não se sinta obrigado a elevar-se ao verdadeiro bem,

²³⁹ AR, p. 120.

desacreditando os valores estimáveis. O ressentimento pertence ao campo da mentalidade subjectiva em que o prazer substitui verdadeiramente o valor do amor. Por causa do ressentimento, a castidade, perdeu o direito de “cidadania na alma, na vontade, no coração do homem”²⁴⁰. A argumentação contra a castidade partiu da medicina, dos meios de comunicação social, entre outros. Esta argumentação visava demonstrar que a castidade não era útil ao homem e, até provocava danos a nível da saúde, pois deviam satisfazer-se todos os desejos e necessidades sexuais. Porque viam a castidade apenas como continência sexual, consideravam-na fora do amor do homem e da mulher. O ressentimento não é particularidade desta época, pois é algo que está presente no íntimo do homem. Por seu lado o cristianismo considerava-a como uma consequência do pecado original.

Para Karol Wojtyła se queremos libertar a castidade do ressentimento e das suas graves consequências temos que a reabilitar, eliminando desde logo a subjectividade acerca do amor e da felicidade.

A castidade opõe-se a um amor concebido numa base sensual e sentimental, insuficiente para a pessoa, pois não integra a sensualidade e a afectividade que rapidamente são exteriorizadas, mas que não são amor. “Só uma adequada concentração dos diversos elementos sensuais e afectivos à volta do valor da pessoa, pode autorizar-nos a falar de amor. Pelo contrário, não se pode chamar «amor» o que só é um dos seus elementos ou uma das suas partes. Separados do resto, podem terminar até na negação do amor”²⁴¹.

Do ponto de vista moral existe uma exigência fundamental para o bem do amor que evidencia a necessidade de libertar-se de todo o erotismo. Nesta exigência encontra-se o problema da castidade que está conotada com a ideia de eliminação e de mancha. Diz-nos, Karol Wojtyła, que é preciso que o amor seja transparente. Para isso é necessário preservar o seu verdadeiro carácter e o seu aspecto objectivo de amor transparente em que a virtude específica é a castidade.

Uma atitude negativa relativamente à virtude da castidade é consequência do ressentimento. Assim, o homem pode negar-se a reconhecer o valor da castidade para o amor, rejeitando a verdade integral e objectiva do amor das pessoas. Outros há que admitem essa verdade e reconhecem o valor da castidade, como algo positivo da vida e marcante na cultura da pessoa.

²⁴⁰ AR, p. 134.

²⁴¹ AR, p. 136.

A virtude da castidade só se pode compreender integralmente no amor, isto é, quando se dá a função da atitude recíproca das pessoas que caminham para a união. O amor só se encontra psicologicamente maduro ao adquirir um valor moral. “Só o amor humano tornado virtude pode responder às exigências objectivas da norma personalista, que exige que a pessoa seja «amada» e não admite que ela seja «objecto de prazer»”²⁴².

Mas a final qual é o verdadeiro sentido da castidade? Para responder a esta questão Karol Wojtyła apresenta a análise que passamos a expor.

Aristóteles distinguiu na vida moral do homem diversas virtudes que classificou e ordenou num sistema. S. Tomás de Aquino retomou esta ideia, salientando que há virtudes principais, quer intelectuais, como a inteligência e a vontade, quer sensuais como a impulsividade e a concupiscência. Às virtudes morais chamou-as de cardiais. Estas constituem a base das outras virtudes e condicionam a sua perfeição.

A castidade só se pode compreender em relação com a virtude do amor. Esta tem como missão libertar o amor da atitude de prazer que resulta do subjectivismo do sentimento, particularmente, do subjectivismo dos valores que tem as suas raízes na vontade e cria diversos egoísmos. A atitude de prazer, encerra nestas premissas as aparências do amor.

A virtude da castidade ao libertar o amor da atitude de prazer domina a sensualidade e a concupiscência do corpo, assim como os centros internos do homem, nos quais nasce e se desenvolve a atitude do prazer.

Para viver a castidade é indispensável vencer pela vontade todas as formas de subjectivismo e todos os egoísmos que elas escondem.

Para Karol Wojtyła ser “casto, ser puro, significa ter uma atitude «transparente» a respeito da pessoa de sexo diferente. A castidade é a «transparência» da interioridade, sem a qual o amor não é amor, e não pode sê-lo até que o desejo de gozar não esteja subordinado à disposição para amar em todas as circunstâncias”²⁴³.

Segundo este autor, a castidade é muitas vezes interpretada como uma repressão da sexualidade e dos seus impulsos carnis. Há um afastamento dos valores do corpo e do sexo para o subconsciente, gerando uma falsa concepção da virtude da castidade com carácter puramente negativo, quando na verdade a castidade, para Karol Wojtyła, é uma afirmação.

²⁴² AR, p. 156.

²⁴³ AR, p. 159.

“A essência da castidade consiste em não se deixar «distanciar» do valor da pessoa e em elevar ao seu nível toda a reacção aos valores do corpo e do sexo (...) [até porque] os valores do corpo e do sexo devem ser inseparáveis do valor da pessoa”²⁴⁴.

A verdadeira castidade enaltece e valoriza o matrimónio e a vida sexual, ao contrário do que muitos afirmam. Temos que ter consciência que só se pode experimentar o pleno valor do corpo e do sexo se elevarmos estes valores ao nível do valor da pessoa. Ora, isto é essencial e característica da sexualidade.

Uma atitude negativa relativamente à virtude da castidade é consequência do ressentimento. Quando o ser humano rejeita a verdade integral e objectiva sobre o amor das pessoas, nega o valor da castidade, mas se admite e reconhece esta verdade como elemento positivo e essencial da vida, aceita-a e compreende-a. “Só o amor tornado virtude pode responder às exigências objectivas da norma personalista, que exige que a pessoa seja «amada» e não admite que ela seja «objecto de prazer»”²⁴⁵.

É precisamente no matrimónio que um homem e uma mulher são capazes de experimentar um verdadeiro amor, onde se suprime nas relações e na vida conjugal a atitude de prazer e se introduz a disposição para amar mutuamente. É aqui que se estabelece o laço personalista que contém os mandamentos em ordem ao amor e ao não buscar só o prazer.

“A castidade é uma virtude difícil (...) [mas] é o verdadeiro caminho, o infalível, para a felicidade”²⁴⁶.

²⁴⁴ AR, p. 160.

²⁴⁵ AR, p. 156.

²⁴⁶ AR, p. 161.

CAPITULO IV

A SEXUALIDADE HUMANA E RELAÇÕES INTERPESSOAIS

1 – Contextualização

O tema do ser humano como ser em relação foi desenvolvido no século XX, particularmente, pelas correntes existencialistas e fenomenológicas. Esta abordagem foi realizada no contexto do pensar filosófico, complementado pelas ciências que procuraram mostrar a importância do ser em relação, como característica central do ser humano.

O carácter estrutural e relacional do ser humano foi analisado e estudado por diversos autores, sendo de destacar Gabriel Marcel, Martin Buber, Emanuel Levinas, Paul Ricoeur, entre outros. Martin Buber foi o autor que melhor soube exprimir o profundo carácter relacional do ser humano. Buber considerou que o facto fundamental da existência humana era o encontro do homem com um ser semelhante.

A condição relacional do ser humano sem a primeira dimensão biológica, resultante do encontro do óvulo com o espermatozóide concretizou-se em relações subsequentes. A primeira e mais profunda relação foi com a mãe, depois com o pai e mais tarde com os outros, com o meio aculturado e com o transcendente. A partir deste conjunto de relações, a pessoa realiza o seu projecto imanente, desenvolvendo as suas capacidades e tornando-se responsável pelas suas acções.

A realidade humana é tão complexa que exige uma familiarização contínua com o seu modo de actuar e de ser. Os seres vivos diferenciam-se dos não vivos pela capacidade de movimento, de interiorização, de realização do próprio projecto de vida, de uma unidade e de um ritmo cíclico e harmónico que permite compreender o lugar do homem no universo. Todas estas características se desenvolvem numa escala de gradação sucessiva rumo à perfeição, à independência e à auto-realização²⁴⁷.

²⁴⁷ YEPES STORE, Ricardo e ARANGUREN ECHEVARRÍA, Javier, *Fundamentos de Antropologia. Um Ideal de la Excelencia Humana*, 3ª ed., Ediciones Universidad de Navarra. S. A., Pamplona, 1998, p. 21.

A pessoa tem como característica principal a abertura ao outro. Nas relações interpessoais a manifestação da interioridade constitui o centro da existência humana. A pessoa é um ser constitutivamente dialogante, caso contrário a sua vida seria solitária, estéril.

Ao longo das etapas da sua vida a pessoa necessita dos outros, de “aprender a reconhecer-se a si mesma, de desenvolver a sua vida com normalidade e alcançar a sua plenitude. A solidão no homem significa a sua frustração radical. *Não há um eu sem um tu. E o tu é um rosto*”²⁴⁸.

A antropologia apresenta o homem como um ser para o encontro. Já Aristóteles referia que o homem por natureza era uma realidade social devido à capacidade de comunicação. Este homem, enquanto realidade aberta, mostra a sua radical indigência. O homem é um ser que desde o primeiro momento precisa dos outros, pois é uma realidade que não se basta a si mesma, é uma realidade aberta aos outros. Nesta manifestação da interioridade, o ser humano compartilha e cria a relação.

A intimidade é irrepetível e em certo sentido, faz parte do mundo interior capaz de inovar, de criar e de se manifestar ao outro através do diálogo. Para Marciano Vidal a intimidade é uma estrutura existencial da pessoa que se converte no imperativo fundamental do ser humano. A pessoa tem necessidade de guardar os seus mistérios e aquilo que é segredo, pois só assim é que pode respeitar o mistério dos outros. No plano do ser, a intimidade necessita de possuir um mundo só seu, secreto e pessoal, um lugar de mistério. A intimidade pessoal é uma exigência da convivência, pois só pode conviver e dialogar a pessoa que tem intimidade. Na experiência da intimidade interpessoal os sociólogos consideram que é importante um círculo com poucas pessoas, onde reine uma atmosfera de conhecimento e de amizade, em que predomine a segurança e a protecção, em que sentir e estar juntos implique a descoberta do ‘mistério inefável da pessoa’ e onde a comunicação das pessoas se realize na base da confiança mútua dos segredos pessoais. A intimidade pessoal necessita da intimidade intersubjectiva para poder manifestar-se. Deste modo, a intimidade é recolhimento e abertura. A intimidade do «eu» vivêcia-se e realiza-se na descoberta do «tu». A manifestação da intimidade realiza-se através do corpo, dos actos e do diálogo.

Desde do início do século passado, a linguagem tem sido objecto da ciência. Mas o que é a linguagem? A linguagem é o método utilizado pelo ser humano para

²⁴⁸ YEPES STORE, Ricardo e ARANGUREN ECHEVARRÍA, Javier, *op. cit.*, p. 138.

comunicar ideias, emoções e desejos, enfim, para dialogar. Nas relações interpessoais as pessoas compartilham, através da linguagem o seu pensamento, a sua amizade e o comum da vida social. Esta linguagem permite ao ser humano conhecer e manifestar a sua interioridade, aquilo que guarda em si, mas só o fará se ele próprio decidir que deve comunicar ao outro aquilo que lhe é imanente. Para que a comunicação aconteça é necessário que a pessoa descubra no outro um «tu» e que se relacionem entre si como um «tu». No diálogo o «eu» abre-se ao «tu» com espontaneidade. O diálogo implica a comunhão que exige a doação total e para sempre do «eu» ao «tu».

A relação interpessoal acontece quando uma pessoa se relaciona com outra, quando de algum modo o «eu» entra em contacto com um «tu». O outro tem que ser para mim um «eu» íntimo e pessoal, igual a um «tu». A relação interpessoal que acontece com mais frequência é a amizade que é comum e constante no amor. A partir do ponto de vista fenomenológico, a amizade é um encontro interpessoal do «eu» com o «tu» para fazer entre os dois um nós, ao mesmo tempo que constitui o núcleo verdadeiramente interpessoal de qualquer relação. A realidade dinâmica e relacional do «eu» e do «tu» conduz ao nascimento de um «nós». O «nós» foi uma das descobertas mais importantes do homem moderno, que ainda não se encontra bem preparado para esta grande aventura, mas a deve procurar realizar em todos os níveis e em todos os campos diz Laín Enralgo. “No amor o eu e o tu mais do que se somarem, multiplicam-se criando um nós verdadeiramente original que transforma dum modo específico o eu e o tu que se integram nele. Quando o eu e o tu se amam, algo novo e original nasce no mundo (...) deixando-se transformar pela comunidade de amor que entre eles se formou”²⁴⁹. A integração do «eu» e do «tu» no «nós» pertence ao fenómeno da reciprocidade mútua. Na realidade, se o «eu» e o «tu» querem fazer um autentico «nós», devem compartilhar tudo: o que têm, o que fazem e o que são. O verdadeiro «nós» só existe na entrega generosa do «eu» e do «tu», momento onde radica a fundamental e essencial diferença entre o ‘amor benevolência’ e o ‘amor amizade’. Isto só é possível quando os dois que amam pensam em dar-se e só esperam a reciprocidade como um acréscimo, que permite amadurecer a generosidade. A reciprocidade está na natureza do verdadeiro amor. O amor não é um ponto de chegada, é o início de uma partida para a aventura que não se pode vir a instalar. Neste sentido, o «eu» tem que afirmar a existência do «tu», ajudando-o a existir, isto é, a ser ele. Para isso o «eu» deve estar

²⁴⁹ HOTELANO, António, *op. cit.*, p. 329.

aberto a todas as manifestações da experiência existencial do «tu», sem dar aquilo que já adquiriu ou descobriu por si mesmo. Bergson afirmava que era necessário o «eu» reduzir-se numa atitude de amor e de respeito, para que o melhor dele se transmitisse ao «tu», em silêncio e sem se impor. O encontro entre o «eu» e o «tu» contribui para passar do estado de subconsciência para o estado de consciência, permitindo a descoberta do outro, capaz de pensar e de fazer, chamando-o a ser.

A atitude mais importante e possível perante o «tu» é o amor e a amizade tanto do ponto de vista antropológico como cristão. Só nesta base do amor e da amizade é que se pode criar um verdadeiro «nós», desde que as relações não passem a ser de indiferença, interesse manipulador, projecção narcisista, de isolamento, incapaz de se integrar para construir uma relação. Para S. Tomás a amizade é um amor de benevolência fundado no diálogo. A amizade consiste em desejar o bem do amigo, supõe a igualdade ontológica e desenvolve-se numa comunidade em que o amigo é a duplicação de si mesmo. Para António Hortelano a verdadeira amizade consiste em dar-se ao «tu», a ele mesmo, à sua pessoa, no que tem de mais profundo e insubstituível. Frente a um «eu» o «tu» é um mistério fascinante e tremendo ao mesmo tempo que se olha ao ‘espelho’, se deixa descobrir e ‘desnudar’. O «eu» não pode ser um «eu», se não estiver frente a um «tu» e dentro de um «nós» que resulta da comunhão com os outros²⁵⁰. Como diz Jasper é na comunhão que o ser humano se experimenta a si mesmo e se realiza como pessoa.

Todos os actos da vida humana de uma forma ou de outra têm a ver com o amor. No acto de amar, de entregar-se, de penetrar na outra pessoa, dá-se o encontro consigo mesmo e com o outro, acontece a descoberta de si e do outro. A única forma de alcançar o conhecimento consiste no acto de amar.

A forma mais rica de relação entre as pessoas é o amor que permite a partilha com os outros da sua própria pessoa. Neste caso, há partilha de bens íntimos e comuns que lhe possibilitam a capacidade de amar. “Amar (...) é um fundir-se de duas vidas numa, entende-se só como uma vida *em comum*, uma vida na qual todo o amante é do amado e vice-versa”²⁵¹.

Amar é um acto da vontade da pessoa que, por vezes, está acompanhado por um sentimento. Este acto da pessoa é dirigido a outra pessoa que não se pode amar, simplesmente, desejando-a, pois aí estaria presente a utilização para satisfação própria.

²⁵⁰ Cf. HORTELANO, António, *op. cit.*, p. 138.

²⁵¹ HORTELANO, António, *op. cit.*, p. 140.

As pessoas devem ser amadas como um fim, onde esteja presente o próprio bem. Quando estamos perante um sentimento que não é amor, chamamos-lhe de afecto. Em ambos os casos estamos a falar de sentimentalismo e não de amor, actos que se confundem facilmente nos dias que correm. A definição de amor é um conceito muito lato, mas podemos-lo resumir à ideia de que consiste em fazer feliz a pessoa amada. Assim, amar é uma doação recíproca em que se manifesta a intimidade ao dialogar; amar é partilhar a intimidade em comum; amar é alegrar-se de estar junto, tornando-se dois seres em um; amar é perdoar as limitações e os defeitos do outro; amar é renovar o amor, olhar para o outro como se fosse pela primeira vez; amar é ajudar a retribuir a oferta do dom recebido; amar é cuidar, vigiar, tomar conta do outro; amar é recordar, é evocar a presença do outro ausente; amar é sofrer, partilhar a dor com a pessoa amada; amar é acolher o outro, é aceitar o dom do outro e fazê-lo nosso; amar é colocar-se no lugar do outro, consolidar e crescer na doação recíproca; amar é compreender, conhecer os motivos e opiniões da intimidade do outro; amar é ser com o outro; amar é escutar, dar tempo ao outro para se expressar; amar é atender e ser receptivo; amar é obedecer, é actuar de acordo com o bem do outro; amar é entregarmos o futuro ao outro com uma promessa desinteressada e incondicionada; amar é ser leal; amar é confiar; amar é aguardar com esperança, mesmo na adversidade; amar é agradecer a abertura da interioridade, o cuidado, o tempo dado; amar é dar o ser a um novo ser, é criar; amar é honrar, estimar e mostrar reconhecimento; e, por último lugar amar é ter vocação de imortalidade.

A comunhão entre o «eu» e o «tu» tem como característica o querer amar-se para sempre. Este amar-se para sempre acontece na estabilidade do matrimónio.

A teia de relações que constrói a vida de uma pessoa que é única, exclusiva, irrepitível, e imprevisível, fazem dela um ser aberto à comunhão, tendo em conta a liberdade, a responsabilidade e a complementaridade no acolhimento e dom recíproco ao outro.

No ser humano existe uma necessidade constante para construir a plenitude que é felicidade. Contudo, hoje “em dia, é frequente uma versão «débil» e «pactista» do amor, que consiste em renunciar ao que não se pode interromper. Este modo de vivê-lo traduz-se no abandono das promessas: ninguém quer comprometer a sua eleição futura, porque se entende o amor como convénio, e espera que dê sempre benefícios”²⁵².

²⁵² HORTELANO, António, *op. cit.*, p. 148.

Desde que Hegel propôs o conceito de alienação, este converteu-se num dos temas da cultura moderna. O conceito de alienação supõe que o «eu» se desinteressa por completo dos que o rodeiam, a ponto de os ignorar. Esta radical indiferença para com o «tu» é, muitas vezes, consequência do inumano esvaziamento das grandes cidades. As pessoas não têm tempo para olhar os outros, para estarem abertas aos outros, ao mesmo tempo que faltam espaços de liberdade e de silêncio onde na verdade se possam olhar com calma e profundidade. Outras vezes, o «eu» fixa-se num «tu» pela utilidade que dele lhe advém. Esta utilização pode ser de exploração económica, de manipulação do poder ou de instrumentalização do prazer de um pelo outro ser humano. Outro fenómeno menos positivo da sociedade moderna é a agressividade, provocada por várias causas que tornam difíceis as relações entre os homens.

2 - Matrimónio, espaço da plenitude das relações interpessoais

A sexualidade humana é uma realidade complexa e pessoal que tem sido sujeita a muitas interpretações que ocasionaram clarificações e conflitos para o ser humano individual e para a sociedade em geral. O matrimónio tem sido reconhecido como a forma mais natural e harmónica, como a que permite a plenitude.

Ao analisarmos as dimensões da sexualidade, relativamente ao matrimónio, iremos abordar algumas das suas perspectivas.

A sexualidade é algo muito valioso pelo facto de pertencer à intimidade do ser humano. Para melhor entendermos a recíproca complementaridade e, conseqüente união iremos integrar algumas características do ser humano.

Um dos gestos que melhor expressa e realiza os primeiros sentimentos e alguns actos de amor é o sorriso que desperta alegria, acolhimento e amizade para com alguém.

A sexualidade da pessoa é a dimensão humana interpessoal capaz de doação de um «eu» para com um «tu». A capacidade física e psíquica do ser humano, condição inerente ao homem e à mulher, permite criar uma relação de duas pessoas que se unem e se dão uma à outra, distinguindo-se reciprocamente. Assim, a entrega amorosa do homem e da mulher é expressão e realização inter-pessoal.

A doação é uma especificidade da pessoa humana. A relação amorosa entre o homem e a mulher caracteriza-se por actos de amor belo e bom que inclui a entrega corporal.

O tipo de amor especial entre o homem e a mulher que desperta a relação amorosa é para Lewis aquilo que chamamos de «eros», isto é, o estado de enamoramento. Enamorar-se para o ser humano é encontrar de repente uma pessoa que se considera a mais bela e amável de entre todas as outras.

“A direcção do eros é para a pessoa concreta, (para o «tu») e não para os sentimentos que surgem como causa na sua presença.

Isto ajuda-nos a perceber que «haverá quem num começo tenha sentido uma atracção simplesmente física por uma mulher ou um homem, e mais tarde chegaram a enamorar-se dela ou dele»²⁵³. Na realidade do dia a dia o que acontece com maior frequência é uma intensa preocupação pela pessoa amada na sua totalidade.

O pensamento vive ocupado pela pessoa amada. A este amor contemplativo segue-se a etapa do despertar sexual. O eros “*é a forma de relação interpessoal na qual a sexualidade adquire o seu sentido*. Se esse amor não está presente, a sexualidade não alcança a sua plenitude, e degrada-se. Contudo, a peculiaridade do eros vem-lhe de ser *um amor-dádiva que, sem deixar de sê-lo, se transforma em amor-necessidade*. Estar enamorado é (...) *um amor-dádiva-necessário*, algo paradoxal, mas fonte de encanto”²⁵⁴.

O eros transforma o prazer-necessidade num prazer de apreciação em que o outro é visto de modo mais intenso, como algo admirável em si mesmo, algo muito importante que transcende a mera relação com a necessidade do enamorado. Desta forma, um e outro necessitam do enamorado para quem tendem ao mesmo tempo que desenvolvem o amor benevolente, como sendo este o ser humano mais importante de todos.

No enamoramento há um encontro de uma pessoa com outra pessoa concreta, única e irrepitível. Essa outra pessoa converte-se no seu próprio projecto de vida.

A pessoa enamora-se sem aviso prévio, é algo gratuito, em que a pessoa amada é vista como presente, daí que ambos passem a considerar-se um presente, um dom de um ao outro. No enamoramento a gratuidade é a doação do «eu» ao «tu» e vice-versa.

Ao enamorarem-se surgem os sentimentos de comoção, alegria e amor. A pessoa enamorada só tem olhos para o ser amado, para se sentir alegre e feliz por estar em plenitude. “A felicidade provem da descoberta que *o sentimento da nossa existência é a*

²⁵³ HORTELANO, António, *op. cit.*, p. 204.

²⁵⁴ HORTELANO, António, *ibidem*.

afirmação do outro e da nossa união com ele: «não posso viver sem ti», «estamos feitos um para o outro». Isto faz-nos ver o mundo de outra maneira: tudo tem um sentido novo”²⁵⁵.

O amor surge no encontro amoroso, onde é necessária aproximação e conhecimento mútuo. Quando a aproximação e o conhecimento se consolidam e reconhecem, sentem a necessidade de viver um projecto comum. A partir deste momento, os enamorados começam a realizar o seu ideal de viver um para o outro, renunciando, por vezes, a gostos pessoais. É, pois no tempo de noivado que os dois procuram descobrir as possibilidades reais de se unirem num só, através do conhecimento e do querer-se. Assim, nasce a fundação da união conjugal.

Durante o enamoramento está em botão o essencial do amor específico do homem e da mulher que se sentem chamados a amar-se. Esse amor realiza-se e expressa-se na sua plenitude, no amor conjugal, como já referimos. Desta forma, nasce um projecto que há-de ser desenvolvido ao longo da vida, por vontade dos próprios enamorados. O fundamento da vida comum dos amantes é o amor conjugal, criado numa comunidade conjugal.

O matrimónio é a comunidade conjugal e familiar da condição dialógica e social da pessoa, através da sexualidade. Essa vida em comum nasce da união conjugal voluntária e livre, isto é, de pessoas unidas através da sua feminilidade e masculinidade, exclusiva e perpétua que fizeram o compromisso conjugal de reciprocamente entregarem todo o seu «ser». Este compromisso começa a sua realização no dia da celebração do sacramento do matrimónio.

Actualmente tende a confundir-se o casamento com o sacramento do matrimónio. Não são a mesma realidade, apesar de serem considerados sinónimos. O casamento converte-se numa inscrição do registo civil e de uma festa acompanhada por um acto formal que, por vezes, inclui algo de religioso. “O matrimónio natural é um compromisso voluntário e livre dos contraentes, mediante o qual decidem querer-se e entregar-se um ao outro no amor conjugal, um com uma e para sempre”²⁵⁶.

O amor entre os enamorados é gratuito, isto é, nada, nem ninguém os pode obrigar a contrair matrimónio. Esta etapa da vida é o culminar duma descoberta do sentido vocacional do amor entre eles, que os conduziu a reorganizar a vida e a

²⁵⁵ HORTELANO, António, *op. cit.*, p. 205.

²⁵⁶ HORTELANO, António, *op. cit.*, p. 209.

considerar o outro num projecto radical, consciente e livre que funda a vida em comum – a aliança matrimonial.

O amor conjugal é um amor dentro do qual está contida a sexualidade. Este amor apresenta como principal característica, relativamente, a outro tipo de amor entre as pessoas, a complementaridade sexual. No amor, o outro também se ama através da masculinidade ou da feminilidade do outro, pois são seres distintos sexualmente. “A virilidade e a feminilidade é o bem através do qual se ama a pessoa do outro. O amor conjugal é o amor entre varão (...) e mulher (...), por ser precisamente isso: varão e mulher. É um amor que ama a outra pessoa (...) através da sua sexualidade; e se dá (...) com a doação da própria pessoa e da complementaridade sexual”²⁵⁷.

O amor conjugal deve ser em si mesmo exclusivo e para sempre. Exclusivo, porque na estrutura bipolar e complementar da condição pessoal do ser humano, ama com amor de entrega e de dom. Esta estrutura bipolar implica a relação homem-mulher, com doação mútua das duas pessoas e da sua própria sexualidade. Quando se ama o outro, seja ele homem ou mulher, significa dar-se a esse outro por inteiro, em exclusivo, pois a pessoa é um todo para amar e não um conjunto de partes.

“A única maneira de amar com amor exclusivo a alguém é não amar a anda mais com esse amor exclusivo. Entregar-se de todo significa entregar-se uma só vez, a uma só pessoa e guardar tudo para ela”²⁵⁸.

O amor verdadeiro não se realiza com cláusulas temporais, restrições ou reservas. Ao amarmos uma pessoa e a sua masculinidade ou feminilidade incluímos nas etapas da vida a sua potencial paternidade ou maternidade, continuando o amor a ser exclusivo e perpétuo. Este amor exclusivo e perpétuo é total, permitindo chegar à verdade da pessoa. Esta exclusividade e perpetuidade são-nos dadas pelos filhos, fruto da união conjugal, integrados numa família. Para realizar estas duas características do amor do homem e da mulher é preciso edificar o amor conjugal com base na vontade e não só no sexo e nos sentimentos afectivos.

“A vida sexual é só uma parte do amor conjugal. Quando se quer basear este exclusivamente no sexo, identifica-se sobretudo com uma vida sexual satisfatória”²⁵⁹. Se a vida sexual se torna algo muito importante numa relação a dois, facilmente, se cai na decepção.

²⁵⁷HORTELANO, António, *op. cit.*, p. 206.

²⁵⁸HORTELANO, António, *op. cit.*, p. 207.

²⁵⁹HORTELANO, António, *op. cit.*, p. 208.

O enamoramento nunca perde a atitude contemplativa para com a pessoa amada, pois admira-a mesmo nos momentos da maior debilidade. O amor converte-se numa tarefa em que se aprende a conviver ao longo dos diversos ciclos da vida e do tempo.

Considerando que a relação de amor significa doação, todos os outros actos de amor têm presente este dom de si. Se esta perspectiva falta, a vida sexual torna-se uma satisfação, um interesse. Com esta atitude dilui-se a comunicação e o diálogo e crescem os muros entre os amados; desmoronam-se os afectos e o enamoramento e a crise instala-se no casal. Contudo, salienta Ricardo Yepes Stork e Javier Echevarría que é nestes “momentos de crise quando se comprova que o sexo é para o amor conjugal, e não ao contrário. Este perde o rosto tirânico quando se incrusta nele a inclinação amável do amor conjugal, dentro do qual se dignifica, porque (...) produz (...) entre os amantes a doação, o diálogo e o perdão, sem os quais o eros existe”²⁶⁰.

3 - Karol Wojtyła e as relações interpessoais

A – DIMENSÕES DA COMUNIDADE HUMANA

A sociedade realiza-se através da comunidade dos seus membros. A comunidade, por sua vez, é uma realidade essencial para a convivência e para o obrar comum dos homens. O homem realiza-se na comunidade com outros ao mesmo tempo que se realiza através da comunidade.

Karol Wojtyła esboçou duas dimensões da comunidade humana: a dimensão das relações interpessoais, em que analisou a relação «eu-tu» e a dimensão das relações sociais, relativas ao «nós». Para este pensador estas relações têm como base a convivência e a cooperação entre os homens, tornando-se parte da experiência e da compreensão do próprio homem. “A imagem do homem, os começos do seu nascimento e do período relativamente longo do seu desenvolvimento, tem lugar na relação «eu-tu» como também na relação «nós»”²⁶¹.

Para Karol Wojtyła só a partir do «eu» humano e de uma estruturada subjectividade pessoal do homem é que se pode construir uma análise completa das relações «eu-tu» e, conseqüentemente, da relação «nós», numa determinada comunidade.

²⁶⁰ HORTELANO, António, *ibidem*.

²⁶¹ *HD*. p. 79.

Nas relações interpessoais da comunidade quando se afirma que o «eu» é constituído por um «tu», estamos perante uma afirmação conceptual que tem de ser desenvolvida e estruturada. Karol Wojtyła explicita que o “«tu» é sempre (...) alguém, ou seja, outro «eu». (...) O «tu» é outro «eu» distinto de mim. Pensando e dizendo «tu», eu expresso por sua vez uma relação que de algum modo se projecta fora de mim, mas que ao mesmo tempo retorna também a mim”²⁶². Deste modo o «tu» não só é expressão de separação, mas também expressão de unidade.

Ao pensar-se ou dizer-se «tu», diz Karol Wojtyła, temos de ter consciência de que este homem concreto que sabemos definir, é um homem entre vários homens. Daqui afirma que potencialmente a relação «eu-tu» parte do próprio para todos os homens, embora, esteja sempre ligado só a um. Se este «eu» se liga a mais homens esta relação passa a ser com o «vós», ainda que possa envolver-se numa série de relações com os distintos «tu».

Para esta análise Karol Wojtyła considerou o «eu» e o «tu» como sujeitos pessoais distintos, constituídos plenamente naquilo que é essencial à subjectividade pessoal de cada um.

A constituição específica do «eu» humano através da relação com o «tu», está contida na reversibilidade da relação procedente do «eu» para o «tu» que retorna ao «eu» de onde partiu. Apesar de ainda não constituir uma comunidade, alcança experiência de si mesmo, do seu próprio «eu», que com base nesta relação pode desenvolver um processo de aperfeiçoamento de si mesmo cujo dinamismo está enraizado na subjectividade pessoal.

Karol Wojtyła salienta que o «tu» nos ajuda, na ordem natural das coisas, a confirmar o «eu» e, desta forma, constitui uma ajuda na sua auto-afirmação. A relação «eu-tu» enraíza-se na sua própria subjectividade. A estrutura desta relação é a confirmação da estrutura do sujeito e do seu carácter primário.

“A relação do «eu» com o «tu», se se vê deste modo, constitui verdadeiramente uma experiência de relação interpessoal, ainda que a experiência plena tenha lugar quando a relação «eu-tu» tem carácter recíproco, isto é, quando, ao mesmo tempo, aquele «tu» que se faz para ele o «eu», um «outro» bem determinado; quer dizer, também outra pessoa, faz de mim seu «tu», pode-se dizer que quando dois seres se fazem um para o outro «eu» e «tu», têm experiência da sua relação. Só então nós

²⁶² HD, p. 81

podemos seguir a completa especificidade da comunidade que é própria da disposição interpessoal «eu-tu»²⁶³.

Nesta reciprocidade, a relação «eu-tu» constitui uma experiência real da relação interpessoal, isto é, a relação é o elemento constitutivo essencial da comunidade de carácter interpessoal, própria da reciprocidade da relação «eu-tu».

Para Karol Wojtyła, algumas formas de relação interpessoal «eu-tu», particularmente sobre a amizade e o amor, foram objecto de várias clarificações e tornaram-se num tema privilegiado da reflexão humana.

Tendo presente a dimensão interpessoal de comunidade, específica de todas as relações «eu-tu», Karol Wojtyła pretendeu manifestar o que era essencial do ponto de vista da reciprocidade e das relações concretas na sua subjectividade pessoal. Para isso, teve presente a dimensão interpessoal da comunidade das relações «eu-tu», particularmente, na relação que une os esposos ou os comprometidos, na relação da mãe com o filho e na relação em que duas pessoas inesperadamente se encontram.

Nesta análise, Karol Wojtyła, acrescenta que o homem é um sujeito que para além de existir, também actua. O «tu» ao realizar torna-se objecto para o «eu», isto é, o «eu» faz-se de modo particular objecto para si mesmo nas acções dirigidas ao «tu», formando parte do processo da constituição específica do «eu» através do «tu».

Acrescenta Karol Wojtyła que se “o «eu» (...) se constitui através dos seus actos, e deste modo se constitui também o «tu», como segundo «eu», pela mesma via se constituem também a relação «eu-tu» e os efeitos da relação de ambos os sujeitos, tanto no «eu» como no «tu». O sujeito «eu» experimenta a relação com o «tu» na acção cujo objecto é o «tu» e vice-versa. Através desta acção orientada para o «tu» como objecto, o «eu» como sujeito não só se experimenta a si mesmo na relação com o «tu», mas experimenta-se também de uma forma nova a si mesmo, na sua própria subjectividade”²⁶⁴.

A objectividade da acção e da interacção, para Karol Wojtyła está na origem da confirmação da subjectividade do «eu», uma vez que o objecto em si mesmo é sujeito e representa a subjectividade pessoal que lhe era própria.

Limitando-nos à relação «eu-tu» na sua forma de elemento e, tendo em conta o facto de que nesta relação o «eu» é o sujeito das acções dirigidas para o «tu», então a dimensão essencial da comunidade interpessoal tem um significado metafísico e ético.

²⁶³ *HD*, p. 84.

²⁶⁴ *HD*, p. 86.

A dimensão da comunidade é apresentada como específica nas relações interpessoais «eu-tu». Nestas relações é revelado reciprocamente o homem na sua subjectividade pessoal e em tudo o que constitui esta subjectividade. O «tu» fica frente a um «eu» como se fosse um verdadeiro e completo outro «eu», através da auto-consciência, mas particularmente, pela auto-posseção e por auto-domínio. Assim sendo, nesta estrutura subjectiva, o «tu» como o outro «eu» tornam presente a transcendência e a aspiração do «eu» ao aperfeiçoamento. “Toda esta estrutura da subjectividade pessoal própria do «eu» e do «tu» (...) através da própria comunidade da relação «eu-tu» revela-se (...) de acordo com a reciprocidade da relação”²⁶⁵.

Partindo da via da relação «eu-tu», como relação recíproca de dois sujeitos, esta relação converte-se na autêntica comunidade subjectiva. Tendo em conta que na comunidade tem lugar a revelação recíproca do homem na sua subjectividade pessoal, este manifesta o significado da própria comunidade na relação interpessoal «eu-tu».

É, pois, através da dimensão da comunidade que se deve manifestar a reciprocidade do homem. Ao revelar-se o homem ao homem, na sua subjectividade pessoal, através da relação «eu-tu», o homem manifesta-se ao outro, através da sua estrutura de auto-posseção e auto-domínio, em ordem a um aperfeiçoamento que se realiza nos actos da consciência, pelo que torna o homem, enquanto pessoa, testemunha da transcendência.

A comunidade interpessoal nas suas relações particulares e recíprocas do «eu » e do «tu» elege a relação de amizade e de amor. Quanto mais profundos, íntegros e intensos forem os laços nestas relações, maiores são a confiança e o abandono, crescendo a necessidade da recíproca aceitação e afirmação do «eu» por parte do «tu».

Na comunidade interpessoal, a base da relação «eu-tu» desenvolve uma responsabilidade recíproca da pessoa pela pessoa. Esta responsabilidade reflecte a consciência e a transcendência que está em aperfeiçoamento por parte do «eu» e do «tu».

“Por comunidade entendemos o que une. Na relação «eu-tu» toma forma a autêntica comunidade interpessoal (em qualquer forma ou variante), se o «eu» e o «tu» persistem na recíproca afirmação do valor transcendente da pessoa (que se pode definir também como sua dignidade) confirmando isto com os próprios actos. Parece que só uma disposição deste tipo merece o nome de *communio personarum*”²⁶⁶.

²⁶⁵ HD, p. 87.

²⁶⁶ HD, p. 89.

O «eu» e o «tu» remetem, indirectamente, para a multiplicidade das pessoas vinculadas pela relação e, remetem, directamente, para as próprias pessoas, enquanto que o «nós», directamente, manifesta uma multiplicidade, indirectamente, remete para as pessoas que pertencem à multiplicidade. O «nós» indica a colectividade de pessoas, à qual se chama sociedade ou grupo social.

O «nós» introduz-nos no contexto das relações humanas e remete para a dimensão de comunidade. Desta forma, deparamo-nos com a dimensão social, distinta da dimensão interpessoal da relação «eu-tu». A dimensão social da comunidade apresenta adequação em relação à pessoa como sujeito, em relação à subjectividade pessoal do homem e ao facto de que todo o homem é um «eu» ou um «tu» e não um «ele».

O «nós» são muitos humanos, muitos sujeitos que na sua multiplicidade existem e agem em comum. A relação de muitos «eu» com o bem comum parece constituir o coração da própria comunidade social, afirma Karol Wojtyła. É, nesta relação que os homens, vivendo a sua subjectividade pessoal têm consciência de constituir um «nós», experimentando esta nova dimensão, distinta da dimensão «eu-tu», ainda que esta permaneça como um «eu» e como um «tu».

Nesta nova relação, o «eu» e o «tu» encontram a sua recíproca relação através do bem comum que constitui uma novidade entre eles. Karol Wojtyła apresenta como melhor exemplo, “o matrimónio, no qual a relação «eu-tu», a relação interpessoal, explicitada ao máximo, adquire uma dimensão social quando os conjugues aceitam nesta relação o conjunto de valores que podem definir-se como bem comum do matrimónio e por sua vez – pelo menos de modo potencial – da família. Em relação com este bem a comunidade manifesta-se no actuar e no existir, sob um novo perfil e junto de uma nova dimensão. É este o perfil do «nós» e, por sua vez, a dimensão social da comunidade de dois (...) que nesta dimensão não deixam de ser um «eu» e um «tu»”²⁶⁷. O «eu» e o «tu» permanecem na relação interpessoal «eu-tu», alcançando o relação «nós» e enriquecendo-se através dela. Esta nova relação social estabelece novas exigências radicais na relação interpessoal «eu-tu».

O «eu» concreto constitui-se na subjectividade pessoal e realiza-se de modo particular através dos actos e do existir «em comum com os outros», inserido na comunidade social, isto é, na dimensão do «nós». A subjectividade pessoal quando se

²⁶⁷HD, p. 92.

realiza na dimensão «eu-tu» tem um significado decisivo em relação ao bem comum. Através desta relação, o «eu» encontra uma confirmação para a sua subjectividade pessoal, distinta da encontrada através da relação interpessoal.

A relação comum de muitos «eu» com o bem comum, através do qual esta multiplicidade de sujeitos se revela como o bem definido pelo «nós», constitui uma expressão particular da transcendência própria do homem enquanto pessoa. Esta relação com o bem comum realiza a transcendência, refere Karol Wojtyła. A consciência, como ponto-chave da auto-realização, remete para a transcendência que está no centro do subjectivo. A transcendência, objectivamente, realiza-se em relação à verdade e ao bem, enquanto verdadeiro, isto é, digno. “A relação com o bem comum que unifica a multitude dos sujeitos num só «nós», deve estar fundada do mesmo modo na relação da verdade com o bem «verdadeiro», ou seja, «digno». Aparecerá então a verdadeira dimensão do bem comum. O bem comum por sua natureza é o bem de muitos, na sua dimensão mais plena é o bem de todos”²⁶⁸.

A multiplicidade do bem comum varia de acordo com o casal, com a família, nação ou humanidade, mas em todas as relações corresponde à transcendência das pessoas, constituindo a base objectiva do seu constituir-se em comunidade social como «nós». A realidade do bem comum define a direcção da transcendência que está na raiz do «nós» humano. Esta transcendência pertence à estrutura do «eu» humano e corresponde-lhe de modo fundamental.

A aspiração para a auto-perfeição é própria do ser humano e dá-se fundamentalmente na dimensão social da comunidade. O bem comum considerado como base objectiva da dimensão social da comunidade constitui a plenitude do bem individual, de cada «eu» de modo individual, integrado em determinada sociedade. O bem comum também apresenta um carácter de ‘super-ordenação’ que corresponde à transcendência subjectiva da pessoa. Este carácter ‘super-ordenado’ do bem comum consiste no bem de cada um dos sujeitos dessa comunidade, definidos como um «nós». Através do bem comum, o «eu» encontra-se a si mesmo de maneira mais plena e radical no «nós». Em suma, diz Karol Wojtyła, o bem comum apresenta-se como um bem de ordem superior.

O facto de o bem comum se apresentar como um bem de ordem superior, correspondente à transcendência da pessoa e à sua consciência, demonstra que o

²⁶⁸ *HD*, p. 95.

problema do bem comum deve constituir o problema central da ética social, uma das vertentes do pensamento de Karol Wojtyła. Especifica o autor que a “história das sociedades e a evolução dos sistemas sociais mostram que – ainda que lutemos sempre pelo «verdadeiro» bem comum, que corresponde à essência da própria comunidade social do «nós» humano e, ao mesmo tempo, à transcendência pessoal que é própria do «eu» humano – os factos falam de um continuo manifestar-se de distintos utilitarismos, totalitarismos ou egoísmos sociais. Até na comunidade humana mais pequena do nós, mas ao mesmo tempo fundamental do «nós» humano, que são o matrimónio e a família, encontramos desvios desse tipo”²⁶⁹.

Acrescenta o autor que quanto maior é o número dos «eu», mais difícil se torna o bem comum da comunidade social. Por isso, há necessidade, em razão da sua superioridade, de respeitar os bens individuais de cada um dos sujeitos da comunidade que se expressam e realizam como um «nós». Desta forma, refere o autor, explica-se o facto da comunidade social e o modo de constituir-se o «nós» através de muitos «eu». Este facto está no fundo da verdade objectiva, vivida de modo autêntico a partir do bem, como verdade de consciência. Em nome desta verdade, os homens chegam aos valores que constituem o bem verdadeiro e intangível da pessoa, particularmente, destacados por Karol Wojtyła.

A comunidade do «nós» que indica a peculiar subjectividade da multiplicidade, em distintas dimensões, designa a forma da multiplicidade humana, na qual se realiza de modo mais perfeito a pessoa como sujeito. Esse será o sentido do bem comum nas suas distintas analogias, e a razão da sua primazia, vivido sempre de modo ético por parte do sujeito pessoal, para Karol Wojtyła. Esta é uma aspiração dos vários «nós», de acordo com a especificidade comunitária de cada um, permitindo a realização da subjectividade de muitos, por exemplo no caso do «nós» do matrimónio e da família. “Parece que só sobre a base duma comunidade social, assim entendida, na qual a multisubjectividade de facto se desenvolva no sentido da subjectividade de muitos, se pode vislumbrar no «nós» humano a autentica *communio personarum*”²⁷⁰. Contudo, Karol Wojtyła alerta para os obstáculos e disposições desfavoráveis que se opõem a este projecto.

A análise da comunidade social mostra a homogeneidade substancial do sujeito pessoal e da comunidade social, pois o que conta é o reflexo do próprio «eu» humano, da subjectividade pessoal do homem.

²⁶⁹ HD, p. 97.

²⁷⁰ HD, p. 99.

A análise da comunidade interpessoal e social realizada pode ter várias consequências. A dimensão social da comunidade e da dimensão interpessoal de diversos modos se compenetraram, se contêm e se condicionam. Do ponto de vista normativo, devem formar-se, conservar-se e desenvolver-se. Esta plenitude pessoal remete-nos para o princípio da subsidiariedade.

A análise da comunidade a partir do ponto de vista da subjectividade pessoal do homem, permite-nos estabelecer pontos fundamentais sobre o tema da comunidade. Neste sentido, falar de comunidade somente na base da pessoa como sujeito do próprio existir e agir tanto pessoal como comunitário, em relação com a subjectividade pessoal do homem, permite captar as propriedades fundamentais do «eu» humano e das relações entre eles, tanto das relações interpessoais como das sociais.

O homem como pessoa realiza-se a si mesmo através da realização interpessoal «eu-tu» e ao mesmo tempo da relação com o bem comum, o qual lhe permite existir e actuar juntamente com outros como «nós». Tendo presente a pessoa e as duas dimensões da comunidade, verificamos que a alienação é contrária à participação e, que esta por sua vez se vincula à transcendência e aspira à auto-realização que só é própria da pessoa. Karol Wojtyła define participação como a propriedade em virtude da qual o homem tende para a auto-realização e se realiza actuando e vivendo juntamente com os outros. Esta definição tem a sua origem na pessoa enquanto sujeito, no «eu» e não no «nós». Em *Pessoa e acto*, confirma que a participação deve ser entendida como uma propriedade do homem que corresponde à sua subjectividade pessoal tanto na dimensão interpessoal da comunidade «eu-tu», como na dimensão «nós», isto é, como expressão da transcendência pessoal e como confirmação subjectiva da pessoa. Esta transcendência para o bem cria nele a abertura para outra pessoa. Por isso, o sentido do verdadeiro bem comum, a sua plena dignidade é na ciência o objecto central da ética social, isto é, o objecto da máxima responsabilidade. O homem na sua plena verdade, enquanto pessoa, manifesta-se através da relação «eu-tu», na medida em que estas relações têm o perfil da autêntica *communio personarum*. A participação entendida como propriedade de cada um, em virtude da qual cada «eu» se realiza vivendo e agindo, não contradiz, segundo Karol Wojtyła, o significado da comunidade social, pelo contrário, assim concebida pode ser garante da realização do «nós» humano em toda a sua autenticidade, como verdadeira subjectividade de muitos. Uma “participação assim concebida (...) parece condicionar a autêntica *communio personarum* tanto nas relações do «nós» como também nas relações interpessoais «eu-tu». Tanto umas como outras

consistem numa abertura, tanto umas como as outras se configuram sobre o plano da transcendência própria da pessoa. A relação «eu-tu» abre directamente o homem ao homem”²⁷¹. Participação significa voltar-se para o outro «eu» com base na transcendência pessoal, voltar-se para a verdade plena do homem, isto é, para a humanidade. Esta humanidade nasce da relação «eu-tu», mas com o «tu» a voltar-se para o «eu». A participação nesta relação equivale como realização da comunidade interpessoal, na qual a subjectividade pessoal do «eu» e do «tu» se funda, garante e cresce nesta comunidade.

O contrário da participação é a alienação, conceito proveniente da filosofia marxista e que constitui um dos elementos da moderna antropologia sobre o homem. A alienação, para Karol Wojtyła, contribui para que o homem se prive da possibilidade de realizar-se na comunidade, tanto na dimensão social como interpessoal. Se se trata da dimensão social, os factores alienantes manifestam-se, no sentido, de que a multiplicidade dos sujeitos humanos não pode desenvolver-se no «nós» autêntico.

A alienação como antítese da participação, na dimensão social limita ou pode até destruir o «nós» humano, não só em relação ao «eu», mas também “como nos ensina a história passada e a contemporânea, a nível de grupos inteiros, ambientes, classes sociais ou até nações inteiras. (...) o «eu» fica separado, privado de contactos, e por isso, não se revela plenamente nem sequer a si mesmo. Desaparece, então, nas relações interpessoais, o «próximo», que fica reduzido ao «outro» ou, também, ao «estranho», ou até, ao «inimigo»”²⁷².

A partir da comunidade humana nas suas duas dimensões a alienação desumaniza e des-subjectiviza a pessoa. A participação como antítese da alienação confirma e faz emergir a pessoa como sujeito, capaz de auto-realizar-se tanto nas relações inter-humanas como nas sociais, garantindo a transcendência da pessoa em toda a sua dimensão.

Na ética a realidade da sociedade humana fundamenta-se na dimensão social de toda a natureza humana individual. O homem é um ser com dimensão social que lhe permite criar relações entre pessoas, em toda a ordem inter-humana. Nestas relações, a manifestação primordial está vinculada à ordem do amor do homem e da mulher. A plena natureza desse amor tem que ter em conta a rectidão da sua experiência interior, inclusive a sua reciprocidade na dimensão social.

²⁷¹ *HD*, p. 104.

²⁷² *HD*, p.107.

Para Karol Wojtyła é a partir daqui que podemos compreender todo o significado do matrimónio no terreno das relações sexuais entre os seres humanos. O matrimónio procede legitimamente do amor, da experiência interior da pertença mútua e pessoal do homem e da mulher ao mesmo tempo que é um facto sócio-legal.

Esta dimensão social é fruto da pertença pessoal de dois seres que atingiram a maturidade, exprimindo-a e confirmando-a no matrimónio. “A partir do ponto de vista da ética cristã, unicamente esta confirmação social da mútua pertença das pessoas, apoiada sobre uma experiência suficientemente madura pelos dois lados, cria as condições necessárias para (...) a sua relação”²⁷³.

B – O HOMEM COMO PESSOA E DOM DE SI PRÓPRIO

O homem é uma pessoa. Esta pessoa é um ser que se possui e governa a si mesmo, pelo que se pode entregar, fazer-se dom para os outros. Este direito da entrega está inscrito no próprio ser da pessoa, como expressa o número 24 da *Gaudium et spes*, ao referir que “o homem, 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”²⁷⁴.

A antropologia com base na teologia da família é uma antropologia teológica. Nas primeiras páginas do livro do Génesis a semelhança entre o homem e Deus baseia-se sobre o ser pessoa. Assim, o homem é a única criatura sobre a terra que Deus quis por si mesma. Esta formulação expressa o facto do ser pessoa, com razão e liberdade. Desta forma o homem é capaz de existir e actuar por si próprio, isto é, é capaz de ser um fim em si mesmo. Esta é a característica que distingue o homem como pessoa no mundo. “De certo modo todo o homem é em si mesmo *mundo, microcosmo*, não só no sentido de que nele se concentram e se somam os diferentes estratos ônticos que encontramos nos seres que formam este mundo, mas sobretudo pela propriedade e especificidade do seu próprio fim, por auto teleologia que define o nível e o dinamismo do ser pessoal”²⁷⁵.

O texto do número 24 da *Gaudium et spes* contém a síntese do pensamento sobre o homem à luz da Revelação e do Evangelho, colocando em evidência a semelhança do homem com Deus e a relação que une as pessoas. Trata-se da dimensão trinitária

²⁷³ DA, p. 68.

²⁷⁴ GS, n° 24, pp. 30-31.

²⁷⁵ DA, p. 231.

expressa por “uma certa analogia entre a união das pessoas divinas entre si e a união dos filhos de Deus na verdade e na caridade”²⁷⁶ que define o plano teológico da antropologia cristã. A semelhança do homem com Deus na dimensão trinitária não se dá apenas a partir da razão da sua natureza espiritual, existindo como pessoa, mas também na capacidade própria de constituir comunidade com outras pessoas. Desta forma, diz Karol Wojtyła que se pode afirmar que a pessoa é capaz de constituir comunidade, entendida como *communio*. Neste conceito não só se evidencia a comunidade como expressão do ser e do agir das pessoas, mas também o próprio modo de ser e de actuar destas pessoas.

Temos que ter em conta que “existe uma certa diferença entre a afirmação de que o homem, sendo pessoa, possui a natureza social e a afirmação que atribui ao homem-pessoa a capacidade da comunidade entendida como *communio*. (...) [Estes] dois conceitos (...) de certo modo são efeito um do outro. O homem é uma entidade social também porque possui a capacidade da comunidade entendida como *communio*. Esta capacidade é algo mais profundo que a própria característica *social* da natureza humana. A *communio* indica em grande medida o pessoal e interpessoal de todas as relações sociais”²⁷⁷.

O homem que Deus quis por si mesmo só se pode encontrar através do «sincero dom de si». Este dom baseia-se na dinâmica do ser pessoal, na auto teleologia que lhe é própria. O homem é capaz do dom sincero de si mesmo, porque é pessoa com estrutura de auto-posseção e de auto-domínio. Porque se possui e porque é senhor de si mesmo, na medida do próprio sujeito, o homem é capaz de ser dom de si mesmo.

Na realização da comunhão que acontece entre as pessoas, a auto-realização realiza-se através do mútuo dom de si. A pessoa é capaz de tal dom, porque a auto-posseção é uma característica própria da pessoa. A pessoa só se pode dar a si mesma se se possui a si mesma. Nas relações inter-humanas «o sincero dom de si» está na base de toda a ordem de amor.

O Criador explana Karol Wojtyła, inscreveu na natureza do ser pessoal o poder e a capacidade para se entregar, estritamente unida com a essencial e pessoal estrutura de auto-posseção e auto-domínio. O direito da entrega está inscrito no ser da pessoa como princípio do sentido da existência humana, descrevendo a actuação do homem dum modo fundamental.

²⁷⁶ GS, *ibidem*.

²⁷⁷ DA, p. 234.

A capacidade para entregar-se, enraíza-se num ser que se possui a si mesmo, que se constitui em dom para os outros. O homem não é só uma criatura que Deus quis por si mesma, pois ele é um ser que se deve realizar, uma vez que procura, em plenitude, realizar-se naturalmente. Este constitui o vector mais profundo da dinâmica do ser e do actuar do homem como pessoa. Para Karol Wojtyła a entrega ou o dom aparecem neste momento, porque o homem para se realizar em plenitude só o pode fazer mediante a entrega desinteressada de si mesmo, em que não perde nada, pelo contrário enriquece-se.

“O desenvolvimento da pessoa realiza-se através do «sincero dom de si», e este desenvolvimento é ao mesmo tempo desenvolvimento do amor nos homens e entre os homens. O amor desenvolve-se de facto como realidade que se dá nas pessoas como sujeitos e nas relações entre as pessoas o dom sincero de si dá início à relação e de certo modo cria-a, precisamente porque está dirigido para outra pessoa ou pessoas”²⁷⁸. O dom sincero de si permanece e realiza-se como um dom na relação interpessoal ou mesmo nas relações entre muitas pessoas. Quando a pessoa se dá, isto é, quando se faz «dom sincero de si mesma» expressa a condição de se realizar na relação ou nas relações interpessoais. Neste sentido, não se pode privar a pessoa deste dom que está nela inscrito nem tirar-lhe o verdadeiro ser e o verdadeiro actuar. Estas são as condições fundamentais da realização da comunhão entre as pessoas.

Ao procurarmos definir esta entrega deparamo-nos com a precisão terminológica que está condicionada pela ordem do pensamento fenomenológico que é distinto do metafísico, apesar de neste campo as duas formulações da linguagem sobre a pessoa serem compatíveis e complementares. “Assim como é compatível a afirmação *persona est sui iuris et alteri incommunicabilis*, expressa em categorias metafísicas com a afirmação da auto-posseção e do auto-domínio como uma essência característica da pessoa, ainda que este segundo seja expressão da experiência imediata do homem, experiência em sentido fenomenológico. Estamos convencidos de que neste caso o *fenómeno leva em si* o ser e o descobre até ao mais profundo, e assim possibilita a precisão das formulações metafísicas”²⁷⁹.

Para compreender melhor a realidade da pessoa humana, temos que unir ao sentido ontológico o sentido moral. Na coordenação destes sentidos aceita-se que o sentido moral da pessoa se faz dom «mediante a entrega desinteressada de si mesma» e

²⁷⁸ DA, p. 238.

²⁷⁹ DA, p. 208.

indica-se o próprio ser da pessoa envolta nas suas propriedades essenciais: a auto-possessão e o auto-domínio.

Karol Wojtyła afirma que a entrega de uma pessoa a alguém, que se coloca ao serviço do próximo, que se consagra, são expressão diferente de diversos modos de amor, uma vez que em cada acção do amor surge um momento de doação e de oferta de si. Por isso, salienta Karol Wojtyła que pôr em dúvida o direito do homem de se entregar ao amor esponsal constitui um menosprezo do direito que o homem tem de se entregar nas diversas situações. “Entre as diversas formas de amor existe, certamente, uma diferença entre o grau de *plenitude* da entrega; contudo, a estrutura do objecto da acção é sempre parecida e consiste neste mesmo princípio: o princípio da liberdade do homem e o direito a dispor de si mesmo”²⁸⁰.

O pensamento do direito da entrega inscrito no ser da pessoa foi exposto na obra *Amor e Responsabilidade*.

O direito à entrega que se realiza de algum modo em cada acto de verdadeiro amor aparece, por vezes, como um acto imediato e isolado, enquanto que no amor esponsal está unido à eleição duma vocação que abarca toda a vida. Tanto no acto isolado de amor como no amor esponsal, intervém o mesmo direito à entrega, inscrito profundamente no próprio ser da pessoa. Karol Wojtyła apoiando-se neste direito à entrega, acrescenta que o homem pode realizar um acto imediato de amor, em que a entrega de si é um acto de heroísmo, como aconteceu com Maximiliano Kolbe. Por outro lado, mas apoiando-se neste mesmo direito à entrega, o homem pode eleger uma vocação para toda a vida, que tem como fundo a exigência constante de actos de amor. Num e noutro caso o que é verdadeiramente importante é a maturidade da própria virtude do amor.

De acordo com o exposto, a ética da união e da convivência do homem e da mulher no matrimónio exige o amor esponsal. O matrimónio para Karol Wojtyła estabelece os fundamentos do direito da pessoa para a mútua relação dum homem e duma mulher.

No direito à entrega inscrito no ser do homem e da mulher, as duas pessoas «dão-se e recebem-se mutuamente» como salienta o número 48 da *Gaudium et spes*. Esta entrega de um homem e de uma mulher estabelece uma comunidade de particular unidade em que «já não são dois, mas um só»²⁸¹.

²⁸⁰ DA, p. 210.

²⁸¹ cf. Mt 19,6

O conceito de comunidade constitui a chave elementar para entender esta realidade e para interpretá-la teologicamente. Através das diversas análises das relações interpessoais, salientamos as que melhor se desenvolvem na própria comunidade familiar, em que o conceito de *communio* adquire maior clareza e profundidade. É, pois neste sistema de relações que melhor se desenvolve a natureza comunitária, própria da *comunhão* da existência humana.

O fundamento da família é o matrimónio que para Karol Wojtyła constitui uma comunidade de pessoas, melhor, a real *communio personarum*. O matrimónio entendido à luz da Revelação baseia-se na antropologia teológica da pessoa e do dom expressa no número 24 da *Gaudium et spes*. O dom de si está na base da aliança conjugal, introduzindo nela a dimensão do amor sponsal. O homem e a mulher são esposos um para o outro, estreitando a aliança conjugal quando se fazem recíproco dom de si. Para Karol Wojtyła a definição do Concílio Vaticano II presente no número 48 da *Gaudium et Spes*, ainda é mais profunda, teológica e personalista pelo que passamos a citar: “A íntima comunidade da vida e do amor conjugal, fundada pelo Criador e dotada de leis próprias, é instituída por meio da aliança matrimonial, ou seja pelo irrevogável consentimento pessoal. Deste modo, por meio do acto humano com o qual os cônjuges mutuamente se dão e recebem um ao outro, nasce uma instituição também à face da sociedade, confirmada pela lei divina”²⁸².

Para Karol Wojtyła a categoria de dom adquire um significado particular na aliança matrimonial, em que «os cônjuges mutuamente se dão e se recebem» de acordo com a aliança conjugal. Ao estar de acordo, está marcada pela diversidade do seu corpo e do seu sexo e, também pela união na diversidade e através dela. Sem a categoria do dom, para Karol Wojtyła é impossível compreender e interpretar tanto a relação conjugal como os actos da convivência matrimonial que pertencem à totalidade desta relação e que estão em profunda relação de causalidade com o surgir da família. O vínculo de maternidade e paternidade é entendido como a finalidade completa do vínculo conjugal, no seio desta comunidade de pessoas. Para a comunidade conjugal e familiar reveste-se de particular importância o dom da pessoa, o mutuo dar-se e receber-se suporte da convivência matrimonial. Esta convivência realiza-se a partir da verdadeira *communio personarum*. Nesta verdadeira união de pessoas está presente a

²⁸² GS, n° 48, p. 58.

relação sexual e a real união das pessoas, na qual marido e esposa se fazem um para o outro dom, isto é, se dão e se recebem mutuamente.

No amor esponsal humano, o direito à entrega, estabelece o fundamento estável e indissolúvel para a união das pessoas que se concretiza na segura e mútua dependência delas entre si. “A dependência da pessoa humana em relação a Deus como Criador e Redentor não elimina o *direito à entrega*, que Ele mesmo inscreveu no ser pessoal do homem”²⁸³. Tanto o homem como a mulher não podem dar-se como se fossem propriedades, iguais às suas próprias propriedades, às suas coisas. Contudo, nalguns sistemas sociais, onde até está instituído o matrimónio, particularmente a mulher foi convertida numa propriedade do homem que lhe permite dispor e usar da sua mulher. Karol Wojtyła indigna-se face a estes sistemas que não estão de acordo com a dignidade da pessoa nem com as leis do Criador. Outra forma de estar é a dependência matrimonial da mulher relativamente ao homem numa *communio personarum*. A dependência matrimonial não diminui a dependência de cada uma das pessoas, relativamente a Deus e ao mistério da Criação e da Redenção. Pelo contrário, esta dependência mútua das pessoas que são cônjuges entre si tem a sua fonte e a sua confirmação na dependência de cada uma das pessoas em relação a Deus.

“O *direito à entrega* que Deus, enquanto Criador, inscreveu no ser da pessoa humana, homem ou mulher, e cujo sentido confirmou e gravou na consciência de cada homem como Redentor, constitui um fundamento essencial da *communio personarum* da qual fala o texto do Vaticano II (...) O Criador quer desde o princípio que o matrimónio seja uma *communio personarum* na qual o homem e a mulher «se entreguem e se recebam mutuamente» (...) realizando o ideal da união de pessoas dia a dia e com uma projecção para toda a vida. O amor esponsal pode entender-se precisamente como realização deste ideal. Numa união deste tipo, *in communione personarum*, trata-se justamente de que a pessoa seja tratada sempre e em qualquer circunstância como pessoa, isto é, como «a única criatura no mundo a qual Deus quer por si mesma»²⁸⁴. Seguindo esta linha de pensamento, a mulher deve ser tratada como pessoa pelo homem e o homem pela mulher para que a sua entrega seja «desinteressada de si mesmo». Para se compreender a realidade do matrimónio, assim como a proposta da ética sexual cristã e, até muitos dos princípios da ética sexual, Karol Wojtyła,

²⁸³ DA, p. 214.

²⁸⁴ DA, pp. 215-216.

sublinha o direito à entrega quando há verdadeira dependência e união das pessoas. A dignidade do homem e da mulher têm como centro os princípios expostos.

A *communio* como mútua relação interpessoal deve servir no contexto da realidade conjugal para confirmação da pessoa e para a recíproca afirmação que lhe é exigida pela própria natureza. Por isso, é contrário à natureza da *communio personarum* tudo quanto faz das pessoas objectos de exploração de uma pela outra. “Deste modo, na comunidade de duas pessoas, do homem e da mulher, entra o filho ou os filhos. Em cada acto de geração, um novo homem, *uma nova pessoa*, é *introduzida* na originária *comunidade conjugal das pessoas*. O matrimónio como *communio personarum* está aberto por natureza para essas novas pessoas; através delas adquire verdadeira plenitude, não só em sentido biológico ou sociológico, mas precisamente enquanto comunidade, por sua natureza de comunhão, que existe e actua sobre a base da doação à humanidade e do mútuo intercâmbio de dons”²⁸⁵.

²⁸⁵ DA, p. 247.

CAPITULO V

A HETEROSEXUALIDADE HUMANA

1 – A sexualidade humana inscrita no masculino e no feminino

A pessoa humana é um ser com estrutura biológica, psicológica, cultural, social e sexual. Estas estruturas afectam o homem e a mulher em todo o seu ser. Ao mesmo tempo a pessoa humana tem em comum direitos e deveres, capacidades naturais, intimidade e liberdade quer seja homem quer seja mulher. “A realidade humana, no seu conjunto, é *sexuada*, isto é, está moldada *em feminino* ou *em masculino*. E o sexuado é algo muito mais rico, amplo e complexo que o meramente sexual”²⁸⁶. Daí a confusão entre sexuado e sexual é uma forma redutora de entender a sexualidade.

A sexualidade humana é uma realidade complexa, bela e delicada que tem sido sujeita a múltiplas interpretações que, frequentemente, ocasionam grandes conflitos.

Merleau-Ponty foi o primeiro existencialista a dar importância ao corpo humano a partir do fenómeno da inter-subjectividade. Este pensador considera o corpo humano como o único meio que possibilita ao homem ter consciência de si, relativamente a outro homem. O corpo é, desta forma, a manifestação, a expressão, o instrumento da existência, no qual se expressa com diversas intencionalidades, a motricidade, a inteligência e a sexualidade.

Dado a sexualidade fazer parte da estrutura da pessoa humana, esta aparece como uma das formas de expressão da existência que se converte em linguagem do ser. “A sexualidade é a que possibilita a relação interpessoal devendo-se evitar vivê-la de modo egocêntrico, pois poderia supor a negação do relacional. Em toda a relação com o outro a sexualidade exerce influência, mas a relação eu-tu mais importante é a relação heterossexual que culmina com a construção dum projecto de vida em comum. Mas esta relação heterossexual deve fundar-se num amor não egoísta, mas de entrega ao outro e assumido por todo o ser da pessoa”²⁸⁷. A sexualidade não é a existência, mas é o seu sinal privilegiado de expressão, pois é, neste contexto que aparece de um modo particular o corpo. No entanto, a sexualidade expressa-se a nível consciente utilizando o

²⁸⁶ YEPES STORE, Ricardo e ARANGUREN ECHEVARRÍA, Javier, *op. cit.*, p. 202.

²⁸⁷ TREVIJANO, Pedro, *Madurez y Sexualidad*, 2ª ed., col. “Lux Mundi”, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1994, p. 43.

desejo como meio fundamental de abertura ao outro para lhe permitir uma relação dialogal.

Esta concepção da sexualidade, como uma intencionalidade da existência e um modo de conhecer o outro, integra a corporeidade dentro do fenómeno da sexualidade humana, evita restringi-la à genitalidade e coloca em relevo o carácter dialogal que tem a relação sexual. Quando se faz a integração da corporeidade, aparece a sexualidade na mais ampla dimensão pessoal, pois o corpo é e pertence ao centro da personalidade. A sexualidade é uma forma de comunicação entre pessoas na sua dimensão mais profunda da inter-subjectividade.

A dimensão existencial da sexualidade também se completa a partir da antropologia e da teologia que, na actualidade, procuram compreender a corporeidade humana de forma diferente da do pensamento de outras épocas.

A contemporânea antropologia faz a distinção entre corpo e corporeidade. O corpo é tudo o que se pode estudar a nível anatómico e fisiológico, enquanto que a corporeidade é a experiência vivida pelo homem, tornando-se desta forma uma realidade fenomenológica.

Dos muitos estudiosos que se debruçaram sobre esta temática, evidenciamos Max Sheler, pois foi um dos que realizou uma análise fenomenológica mais clara deste problema central da antropologia contemporânea e que maior impacto teve no pensamento de Karol Wojtyła, como nos foi dado observar.

Assim como a antropologia, a teologia actual procura recuperar a visão unitária do homem, fazendo cair a compreensão grega do homem composto por alma e corpo. A literatura teológica dos últimos anos fez uma valorização humano-cristã da condição da corporeidade.

A ética frente ao tabu, à banalização e à idolatria do corpo, hoje propõe um ethos positivo e responsável para integrar a corporeidade dentro do significado de pessoa que contém determinados valores genuinamente humanos.

Assim, a sexualidade faz parte integral da pessoa humana. Esta pessoa está envolta no mistério da vida e da morte, pelo que a sexualidade é também expressão da mesma vida e da mesma morte. O homem, ao tomar consciência do dinamismo vital da vida, faz dela uma vivência e, ao mesmo tempo, faz da sexualidade a festa da vida, a alegria de viver.

A sexualidade é um conceito antropológico, que afecta toda a pessoa. O ser humano existe como homem ou como mulher desde o primeiro momento da sua

concepção e ao longo de todo o seu desenvolvimento. Todo o ser humano é homem ou mulher e esta inscrição é condição de toda a pessoa humana.

A sexualidade humana apresenta também diferenças a nível da sua vida psicológica e intelectual que afectam o modo de ser, de estar e de pensar do homem e da mulher. As dimensões da sexualidade humana têm sido objecto de especial atenção por parte das ciências humanas e sociais nas últimas décadas. Estes estudos permitiram aumentar o conhecimento da realidade complexa que é a sexualidade humana e perceber as suas diferenças.

A primeira diferenciação entre o homem e a mulher, que devemos enumerar, é sexual e radica na configuração cromossómica a nível genético. A principal diferença entre o homem e a mulher encontra-se nos núcleos celulares humanos que contêm, normalmente 46 cromossomas, repartidos por 22 pares de cromossomas somáticos e dois cromossomas sexuais: XX para a mulher e XY para o homem. O cromossoma Y determina normalmente a masculinidade.

O corpo e a anatomia formam a segunda diferenciação. Esta diferenciação fundamental é o papel distinto dos órgãos corporais face à função biológica que se destina à reprodução sexual. Neles se produzem células masculinas (espermatozóides) ou as células femininas (óvulos) que fundidos dão origem a um novo ser humano, mediante a união sexual do homem e da mulher.

Damo-nos conta no dia a dia de caracteres próprios da feminilidade e da masculinidade do homem e da mulher. Esta diversidade possibilita um enriquecimento mútuo que permite a complementaridade. A sociedade de hoje incrementa, cada vez mais, a “igualdade entre o homem e a mulher, ao mesmo tempo, que respeita a diferença de uns (...) e outros, (...) na procura da complementaridade. A harmonia dos sexos (pag.201) não se restringe ao âmbito da vida sexual, uma vez que é uma verdadeira necessidade de comunicação e de entendimento entre as duas metades da humanidade: nisso consiste o jogo da harmonia da família, instituições e de toda a sociedade”²⁸⁸.

Pedro Trevijano afirma que temos perante nós um ser sexuado, cuja dimensão sexual faz parte da existência do próprio homem. “A sexualidade não se pode considerar como algo isolado, pois teria sido gerada num biologismo superficial, pois está enraizada no núcleo do próprio ser humano, e só pode ser adequadamente contemplada dentro do contexto da pessoa e da totalidade da vida humana”²⁸⁹ Para além da dimensão

²⁸⁸ YEPES STORE, Ricardo e ARANGUREN ECHEVARRÍA, Javier, *ibidem*.

²⁸⁹ TREVIJANO, Pedro, *op. cit.*, p. 37.

da sexualidade, este ser pensa, percebe, sente e deseja como homem ou como mulher, como um ser humano, como um ser sexuado humano. A sexualidade, como elemento básico da pessoa, começa na concepção, pois a ordem cromossômica está inscrita na minúscula célula fecundada que se desenvolve e prolonga durante toda a vida, como já referimos.

A sexualidade abarca todos os aspectos da pessoa humana e está relacionada com a afectividade, a capacidade de amar e de procriar, atingindo a sua plenitude ao estabelecer vínculos de comunhão com os outros. Assim sendo, a sexualidade apresenta-nos diversos aspectos, dos quais realçamos o aspecto biológico, psicológico, social e ético.

O aspecto biológico insere a sexualidade na relação com a sua componente anatómica, fisiológica e genética, já referida anteriormente.

O aspecto psicológico dá-nos a dimensão da sexualidade como meio para alcançar a maturidade pessoal da afectividade e do amor.

O aspecto social da sexualidade cria a abertura aos outros, no sentido da responsabilidade perante os outros e perante as consequências que advêm dos nossos actos. De entre os vários aspectos da sexualidade temos que ter em conta a força que favorece a união entre os sexos e a reprodução. Associada a estes dois aspectos e, não menos importante nos dias de hoje, está a necessidade de independência dos pais para construir a sua própria família e criar a sua vida de adulto. Os aspectos sócio-culturais influenciam a sexualidade humana, particularmente, no que diz respeito entre as pessoas do mesmo ou distinto sexo, segundo os papéis que desempenham no meio familiar ou social. Na cultura cristã a sexualidade contribui para o desenvolvimento da pessoa, especialmente do amor. Mas a crise da sociedade actual não é isolada nem sexual, pois tem na sua raiz fenómenos que derivam da concepção do homem que se considera dono do seu próprio corpo e da realidade que o rodeia. Para separar o trigo do joio da sociedade contemporânea Pedro Trevijano defende que é necessário considerar o homem na sua totalidade e educar as crianças para serem pessoas maduras, conscientes e responsáveis relativamente à sua sexualidade.

O aspecto ético apresenta como princípios mais concordantes a integridade e a igualdade pessoal entre os sexos, apesar da sociedade pluralista e das divergências nas valorizações éticas do comportamento sexual. A sexualidade é fonte de um poderoso impulso de desejo e de prazer que se converte num lugar de encontro e de amor com o outro. Na concepção cristã a sexualidade está orientada para o diálogo interpessoal,

contribui para a maturação integral da pessoa humana, como refere Pedro Trevijano, abrindo-a ao dom de si no amor, possibilitando a transmissão da vida estes valores positivos estimulam e facilitam a configuração do ser humano no seu aspecto sexual de acordo com a lei fundamental do Génesis, em que o homem e a mulher foram criados à semelhança de Deus.

A sexualidade abarca toda a pessoa e é, ao mesmo tempo, uma realidade dinâmica que se desenvolve por etapas cada vez mais centradas nos outros. A sexualidade é uma força para edificar e construir a pessoa uma vez que permite a maturidade e a integração pessoal, realizando a abertura do ser humano ao mundo do “tu”, envolvido num clima de relações interpessoais múltiplas que o abrem ao “nós”²⁹⁰.

O amor e a sexualidade nascem na abertura ao «nós», à dimensão social e à responsabilidade que temos pelos outros. “Para Pedro Trevijano os delineamentos éticos não podem estar ausentes da problemática sexual. À partida ninguém tem direito de considerar a outra pessoa *exclusivamente* como meio para satisfazer interesses ou necessidades próprias, daí que para ele o princípio ético fundamental é e será sempre o mesmo, ainda que adopte formas muito diversas, de acordo com as diferentes civilizações, tempos e culturas: *o respeito para com as outras pessoas*”²⁹¹.

A sexualidade actual, refere este autor, tem o direito e a obrigação de estar atenta e denunciar as manifestações públicas da dimensão sexual que promovam a liberdade da pessoa humana. Dada a sociedade permissiva é necessário e urgente insistir na responsabilidade pessoal que torna mais prudente a pessoa humana e ajuda a atingir a maturidade sexual.

Na opinião de Pedro Trevijano, a sexualidade envolve o homem todo, desde que nasce até ao último momento da sua existência. Homem que participa e expressa o seu próprio mistério, enquanto ser aberto ao encontro do outro. Desde o momento da saída do seio materno, este ser parte à aventura do outro, do mundo. Esta exterioridade do mundo é estruturada por coisas, mas são os homens e, particularmente, o Absoluto que este ser procura em definitivo. Podemos dizer que esta pessoa humana tem como principal objectivo construir relações interpessoais de afectividade, pois é o único ser com capacidade para amar, procriar e estabelecer laços de comunhão com os outros, completando o conceito de pessoa humana aberta aos outros. “A sexualidade supõe uma

²⁹⁰ Cf. TREVIJANO, Pedro, *op. cit.*, p. 43.

²⁹¹ TREVIJANO, Pedro, *op. cit.*, p. 44.

energia fundamental e é a fonte dum poderoso impulso de desejo e de prazer, podendo também converter-se num lugar de reconhecimento do outro, de encontro e de amor, isto é, numa causa de humanização”²⁹².

O homem como um absoluto relativo, uma vez que duas pessoas se reconhecem mutuamente como absolutas e respeitáveis em si mesmas, reconhece uma instância superior que as reconhece a ambas como tais, isto é, um Absoluto do qual dependem de algum modo. Assim, a pessoa apresenta-se-nos como uma realidade que deve ser sempre respeitada, mas que, ao mesmo tempo, reconhece um Absoluto que promove a dignidade da pessoa humana. A dignidade humana está vinculada a Deus que faz de cada homem um homem novo.

2 - Análise de João Paulo II sobre masculinidade e feminilidade

Nas últimas décadas, as várias dimensões da sexualidade têm sido objecto de estudo por parte das ciências humanas, como prova a bibliografia recente. O processo de transformação da conduta sexual da nossa sociedade tem aspectos claramente positivos: o desejo de integrar o erótico no plano das relações interpessoais, a progressiva igualdade dos sexos nos direitos e nos deveres, entre outros. A liberalização sexual tem de ser compreendida “à luz dos problemas sociais, económicos e políticos. Estamos a passar de uma sociedade totalitária ou autoritária, na qual se insiste sobre os valores de hierarquia e no princípio de autoridade, para uma sociedade democrática, na qual predominam os valores de comunhão ou horizontais”²⁹³.

Uma das figuras que, desde sempre, se entregou ao estudo da pessoa humana e à sua sexualidade, uma vez que são realidades indissociáveis, a partir de diversas perspectivas, foi Karol Wojtyła.

Nos ensaios que escreveu entre 1974-1975, sobre *A Família como «communio personarum*, fez a interpretação teológica do homem e da mulher a partir do livro do Génesis.

Para Karol Wojtyła o “homem e a mulher foram criados desse modo (...) em toda a diversidade do seu corpo e do seu sexo, para poder mutuamente fazer-se dom, precisamente através dessa diversidade, da *riqueza específica da sua humanidade*. (...)”

²⁹² TREVIJANO, Pedro, *op. cit.*, p. 37.

²⁹³ TREVIJANO, Pedro, *op. cit.*, p. 48.

O mútuo dom de si (...) está inscrito na existência humana do homem e da mulher desde o princípio. O corpo pertence a esta estrutura, por conseguinte, entra na categoria de dom e na relação do mútuo dar-se: o corpo como expressão da diversidade, que não só é sexual, mas global e, por conseguinte, da pessoa. Esta estrutura não foi destruída pelo pecado original na sua substância, mas apenas ferida.

Depois do pecado original, o homem não só se encontra em estado de queda (...), mas ao mesmo tempo (...) em estado de redenção”²⁹⁴.

Sempre que se aborda o tema da existência humana, a sexualidade faz parte desse universo criado por Deus. A Bíblia tem como início o livro do Génesis que faz o relato das duas narrações sobre a criação do homem e da mulher.

João Paulo II estudou sempre a pessoa humana constituída por um corpo, marcado pela masculinidade e pela feminilidade, indissolúvelmente, unido à sexualidade e aprofundou esta investigação a partir de Génesis 1 e 2, que deram origem à Teologia do Corpo, no ano de 1979.

Iremos, a partir da exegese de João Paulo II, fazer a leitura do segundo texto, à luz de Génesis 1, em que “o ‘*homem*’ *solitário* [surgiu] *de novo* na sua dupla unidade de homem e mulher”²⁹⁵, que Deus criou à Sua imagem e semelhança desde o princípio.

Nestes dois relatos, há um dado comum, “a sexualidade fica instituída antes do pecado, *por isso é um dom de Deus*, o que contradiz toda a doutrina que tem intenção de ver nela a dimensão pecaminosa (...) do homem”²⁹⁶. Por outro lado e de acordo com o mesmo texto, a solidão aparece com dois significados, derivando um da natureza do próprio homem, isto é, da sua humanidade e o outro, da relação homem-mulher.

A narração bíblica é relatada numa sucessiva gradação e só no momento em que tudo está preparado, Deus diz: «Façamos o homem à Nossa imagem, à Nossa semelhança”²⁹⁷.

O relato da Criação, que nos apresenta o homem e a mulher criados pelas mãos do Criador, num estado de inocência originária, resplandecentes de felicidade, dá-nos a dimensão deste mistério. Isto sugere-nos “o verdadeiro sentido do homem e da mulher, dos seus corpos, do seu sexo, descoberto no estado de inocência originária, e reflecte claramente o querer divino relativamente a eles, para além do limite do estado

²⁹⁴ DA, p. 244.

²⁹⁵ VM, p. 13

²⁹⁶ TREVIJANO, Pedro, *op. cit.*, p. 18.

²⁹⁷ Gn. 1, 26

pecaminoso que depois surgiu, tendo em conta a análise fenomenológica de João Paulo II²⁹⁸

O carácter teológico do primeiro relato recorda-nos a relação entre Deus e o homem. Ao criar a matéria inanimada, Deus separou-a de todos os seres vivos, ordenando que fossem fecundos e se multiplicassem. Contudo, sendo o homem um ser vivo que também tem a função de perpetuar a espécie, Deus sublinha, para este ser a quem tudo preparou, a diferenciação sexual [“homem e mulher ele os criou” (Gn. 1,27)], abençoando-os ainda com o dom da fecundidade e da dominação, concedendo-lhes a dignidade de terem sido criados à Sua imagem e semelhança. Toda a narração nos mostra que o homem foi criado como um dom, como um valor especial relativamente às outras criaturas. Deus, no mistério da criação, criou a unidade dos dois seres, sendo cada um deles pessoa em si mesma, pois trata-se de um ser inteligente e livre.

“[A] criação «definitiva» do homem consiste na criação da unidade de dois seres. A sua *unidade denota*, sobretudo, *a identidade da natureza humana; no entanto, a dualidade manifesta a base de tal identidade, constitui a masculinidade e a feminilidade do homem criado*”²⁹⁹.

O livro do Génesis oferece-nos dois relatos da Criação. Como se constata em Gn. 1,27: “Deus criou o homem à Sua imagem, criou-o à imagem de Deus; Ele os criou homem e mulher”. Neste cenário original de Génesis 1, a criação do homem e da mulher são consequência de um único acto, enquanto que em Gn. 2,7-25 “a criação completa e definitiva do «homem» (submetido primeiramente à experiência da solidão originária) se expressa no dar vida a essa *communio personarum* que formam o homem e a mulher”³⁰⁰.

Depois de o homem dar nome a todos os animais, “não encontrou para ele uma auxiliar adequada”³⁰¹ à necessidade de trabalhar a terra. O homem, ao fazer a distinção dos seres vivos, adquire consciência pessoal de que é diferente deles, pois nenhum lhe oferece as condições básicas para tornar possível a existência de uma relação de dom recíproco. Ao mesmo tempo que se dá conta da falta de um ser afim, descobre a necessidade de se abrir para a comunhão interpessoal que acontecerá com a criação da mulher.

²⁹⁸ Cf. VM, p. 10.

²⁹⁹ VM, p. 71.

³⁰⁰ VM, p. 73.

³⁰¹ cf. Gn. 2,20.

O homem criado estava só. Na busca da sua entidade perante Deus, ele é o primeiro homem, isto é, «adam» que significa pó da terra. Só quando Deus afirma que “Não é bom que o homem esteja só”³⁰², é que cria a primeira mulher e o homem passa a ser definido como «varão», ou seja, (‘is).

Deus reconheceu a solidão do homem e disse-lhe que lhe iria dar uma “auxiliar semelhante a ele” (Gn. 2,18). O texto javista vincula a criação do homem à necessidade de trabalhar a terra que, no primeiro relato, corresponde às expressões “submeter” e “dominar”. Ainda aqui, devemos salientar, que Deus ao dizer que não é bom para o homem estar só, quer afirmar “que o homem por si «só» (...) não realiza totalmente (...) a essência da pessoa. Só a realiza existindo «com alguém», e ainda mais profundamente e mais completamente: existindo «para alguém»”³⁰³. Para João Paulo II, o conceito de ajuda a que nos remete o texto é expressão da reciprocidade, da comunhão fundamental e constitutiva do homem.

“Então, o Senhor Deus adormeceu profundamente o homem; e enquanto ele dormia, tirou-lhe uma das suas costelas, cujo lugar preencheu de carne. Da costela que retirara do homem, o Senhor Deus fez a mulher e conduziu-a até ao homem”³⁰⁴. O homem, ao entrar num sono profundo, tem o desejo de encontrar um ser semelhante a si. Como que se prepara para o novo acto criador de Deus, como que retorna ao não-ser, ao momento antecedente à criação, para permitir que do homem solitário, surja uma dupla unidade, definitivamente, como homem e mulher. João Paulo II refere que a mulher, ao ser formada a partir da costela que Deus tirou do homem apresenta a homogeneidade de todo o ser de ambos e sobretudo do corpo, da sua estrutura somática, apesar da diversidade da constituição, unida à diferença sexual.

Ao vê-la, o homem exclamou: «Esta é, realmente, osso dos meus ossos e carne da minha carne. Chamar-se-á mulher, visto ter sido tirada do homem»³⁰⁵. Para João Paulo II, nestas palavras estão implícitas a felicidade originária e o começo da subjectividade da existência do homem no mundo como pessoa. A afirmação do homem vincula a identidade humana de ambos na sua masculinidade e feminilidade que manifesta a reciprocidade e a comunhão das pessoas. “A masculinidade-feminilidade – isto é, o sexo – é sinal originário duma doação criadora e duma tomada de consciência

³⁰² Cf. Gn. 2,18.

³⁰³ VM, p. 102.

³⁰⁴ Gn. 2,21.

³⁰⁵ Gn 2,21-23.

por parte do homem, homem-mulher, dum dom vivido, por assim dizer, de modo originário. Isto é o significado com que o sexo entra na teologia do corpo”³⁰⁶.

A partir deste momento, o homem toma consciência da sua superioridade, relativamente aos outros seres, sublinhando a sua subjectividade. À mulher passa a chamar-lhe de ‘issa (mulher tirada do homem) e ela, por sua vez, chama-lhe «varão» (‘is). A descoberta da sua diversidade e da sua consciência revelam ao homem a sua capacidade de conhecimento do mundo visível que o rodeia, ao mesmo tempo que lhe permite fazer a distinção que existe entre ele e os seres vivos animais. Este é o primeiro acto auto-consciente e de auto-conhecimento do homem que na diferença, se descobre pessoa. Assim sendo, e segundo João Paulo II o “texto javista permite-nos descobrir (...) esse maravilhoso passado no qual o homem se encontra só perante Deus, sobretudo para expressar, através de uma primeira auto-definição, o próprio auto conhecimento, como manifestação primitiva e fundamental da humanidade. O auto-conhecimento vai a par do conhecimento do mundo, de todas as criaturas visíveis, de todos os seres vivos, aos quais o homem deu nome para afirmar, frente a eles, a própria diversidade”³⁰⁷.

Em Gn. 2,7-23, descreve-se primeiro a criação do homem e depois a da mulher. Contudo, a análise bíblica leva-nos a concluir que o primeiro relato da criação do homem, cronologicamente mais recente, provém da tradição sacerdotal e eloísta devido à forma como apresenta a imagem e o termo – Deus. O segundo relato da criação do homem é a descrição literária mais antiga da auto-compreensão do ser humano, da sua auto-consciência da inocência e da felicidade. Génesis 2 contém os principais elementos da análise da antropologia filosófica contemporânea e é também um dado importante para a teologia do corpo, evidenciando a criação do homem a partir da sua “subjectividade que corresponde à realidade objectiva do homem, criado «à imagem de Deus»”³⁰⁸.

À luz deste texto, o conhecimento do homem acontece através da masculinidade e da feminilidade que são duas dimensões complementares de auto-consciência e de auto-determinação. Estes dois modos de ser corpo e de duas consciências complementares de ser corpo, demonstram que na sua unicidade e irrepetibilidade, própria da pessoa, o corpo é feminino e masculino, enriquecendo o homem todo, como refere João Paulo II.

³⁰⁶ VM, p. 104.

³⁰⁷ VM, p. 51.

³⁰⁸ VM, p. 37

A superação da solidão, que se manifesta unicamente no contexto do relato javista, no qual o homem fica sozinho perante Deus, sublinha o significado da unidade originária do homem a partir da sua masculinidade e da sua feminilidade.

Criados à imagem de Deus, o primeiro homem e a primeira mulher formam uma autêntica comunhão de pessoas “e os dois serão uma só carne”³⁰⁹. O corpo, na sua masculinidade e na sua feminilidade, permite a comunhão de pessoas, mas tem um carácter especial na unidade que se expressa e se realiza no acto conjugal. O versículo 23 de Génesis 2 expressa a união da humanidade, que une o homem e a mulher no mistério da criação. O mistério da criação acontece sempre e, de modo especial, no acto conjugal que constitui uma superação do limite da solidão do homem, inerente à constituição do corpo. “Isto significa reviver, em certo sentido, o valor originário virginal do homem, que emerge do mistério da sua solidão frente a Deus e no meio do mundo. O facto de que se convertam «numa só carne» é um vínculo potente estabelecido pelo Criador, através do qual eles descobrem a própria humanidade tanto na sua unidade originária como na dualidade dum mistério atractivo recíproco”³¹⁰.

Diz-nos a Bíblia que “o homem deixará o pai e a mãe para se unir à sua mulher”³¹¹, criando um vínculo conjugal ao primeiro homem e à primeira mulher, constituindo a comunhão entre marido e esposa. Para João Paulo II, quando ambos se unem devem ter uma consciência madura do significado do seu corpo para que se tornem num dom recíproco. Ao unirem-se numa só carne, submetem toda a sua humanidade à bênção da fecundidade, cumprindo o vínculo estabelecido pelo Criador.

Para o autor, “o verdadeiro sentido da vida do homem – varão ou mulher – dos seus corpos, do seu sexo, há-de encontrar-se no estado de inocência originária, donde se repercute sem sombras o querer divino relativamente a eles”³¹². Esta perspectiva permite ter uma visão valorativa do corpo e da sexualidade, que foi deformada com a situação do homem caído em pecado, como se não fosse possível a redenção.

João Paulo II desenvolve a ideia do corpo e da sexualidade, dando uma imagem moderna do homem que foi criado por Deus à sua imagem como homem e mulher, propriedade inscrita no corpo, constituindo dois diversos modos do humano ser corpo na sua unicidade e irrepetibilidade própria da pessoa

³⁰⁹ Cf. Gn. 2,23.

³¹⁰ *VM*, p. 79.

³¹¹ Cf. Gn. 2,24.

³¹² *VM*, p. 10.

CAPITULO VI

DIMENSÃO ANTROPOLÓGICA DA SEXUALIDADE HUMANA

1- A dimensão antropológica da sexualidade humana na cultura actual

Na cultura actual, de entre os fenómenos que caracterizam a segunda metade do século XX, é de salientar a verdadeira explosão do corpo, ao nível da literatura, do cinema, do teatro, das artes e dos costumes, como já referenciámos num ponto anterior.

No contexto da nossa historicidade o corpo é manifestação da pessoa total, da sua capacidade de relação e apresenta-se como um bem precioso, pois não há nada que supere a pessoa humana. Tudo no universo criado, na sociedade e na sua organização está subordinado à pessoa humana.

A espiritualidade do homem permite afirmar que é um ser superior a todos os outros e capaz de gerir o processo evolutivo do cosmos. O corpo, por sua vez, exprime e actua com o intuito de concretizar as suas potencialidades. Todas as formas de linguagem são expressão da estrutura corpórea da pessoa humana, dimensão que lhe permite conhecer os outros e o mundo que o rodeia. O corpo participa na realização total da pessoa, revela-a, pelo que desta forma, o ser humano experimenta e realiza a sua existência.

O homem é um ser no mundo, colaborador empenhado em continuar a obra criada por Deus. É através do corpo, como referimos anteriormente, que o homem é capaz de estar presente e de actuar no mundo material, tomando posse e desenvolvendo as suas potencialidades ao serviço do próprio desenvolvimento e do desenvolvimento da humanidade inteira. A ciência, a técnica, o trabalho e o progresso fazem parte da bênção e da missão deixada à humanidade por Deus de dominar a terra. Carlo Rocchetta considera que tal tarefa deveria ser vivida pelo homem com base num compromisso ético, de respeito pela beleza que o rodeia, dado que os recursos do universo devem ser acolhidos como um dom ao serviço da humanidade. Acrescenta que a “dominação/ transformação do mundo da natureza não é nunca, um acto meramente material; implica

sempre responsabilidade de ordem moral em relação com o bem da pessoa humana e da colectividade”³¹³.

Nos dois relatos da criação, o homem aparece como um ser humano social. Só se reconhece e realiza no encontro com o outro, por isso não podia estar só, não era conveniente nem conforme à sua natureza. O segundo relato, acentua mesmo, na criação da mulher, o facto da relação, mais do que o da perpetuação da espécie, como aconteceu com os outros seres vivos. Na reciprocidade do encontro reconhecem-se como pessoas com igual dignidade. O homem não estava feito para a solidão, mas para a comunhão. Deus dá a ambos o mandato de dominar a terra, tarefa conjunta realizada na co-participação da sua própria existência. Para além de todas as formas de encontro com o outro ou com os demais, o matrimónio para Carlo Rocchetta, aparece como a expressão directa da realização da reciprocidade. Todas as formas de comunhão, de colaboração e de comunidade são sinal da natureza social do ser humano. O corpo é presença e linguagem desta estrutura relacional. Esta presença é um dado de ordem pessoal, uma vez que a corporeidade requer o reconhecimento de si como um «eu» pessoal capaz de comunicar, acolher e ser dom.

A redescoberta do corpo aparece-nos, diz Carlo Rocchetta, como um fenómeno imediato nos dias de hoje, mas na realidade apresenta contornos muito diversos. O corpo é um valor, que permite a relação com o mundo, com os outros e com Deus. A realização do ser humano passa por essas relações, daí que volte a ocupar um lugar de relevo na vida da pessoa.

Mas, se por um lado este é um aspecto positivo, na realidade temos que ter presentes algumas ambiguidades na actual reapropriação do corpo, porque do “modo em que a sociedade valoriza o corpo se infere a percepção que tem de si e o valor que atribui à pessoa humana”³¹⁴.

Na sociedade de consumo, o corpo é usado como uma mercadoria de intercâmbio comercial, com a finalidade de veicular mensagens publicitárias de instrumentalização erótica, de ser utilizado como uma máquina muscular capaz de bater recordes ingerindo estimulantes químicos, de estar ao serviço da sociedade industrial e tecnológica como meio de produção e exploração. O corpo ocupa o centro das problemáticas, mas a organização da sociedade nem sempre respeita o ser profundo do

³¹³ ROCCHETTA, Carlo, *Hacia una Teología de la Corporeidad*, col. Biblioteca de Teología, San Pablo, Madrid, 1993, p. 139.

³¹⁴ ROCCHETTA, Carlo, *op. cit.*, p. 13.

homem, a sua identidade pessoal, ameaçando o seu equilíbrio e a sua unidade profunda, transformando o ‘homem-pessoa’ em ‘homem-função’. Desvaloriza-se ou anula-se o corpo, como valor único que é, com o aborto, a eutanásia, a toxicod dependência, o recurso aos psico-fármacos, à indiscriminada manipulação genética, ao tráfico de embriões, à doação e transplantes de órgãos e às intervenções em doentes terminais. O perigo de uma desumanização da condição humana é real e está presente entre nós, revela Carlo Rocchetta. A par destes dados, detecta-se imediatamente a exclusão do valor da espiritualidade do eu-pessoal, não respeitando a corporeidade na sua unidade e globalidade. Assim sendo, o ser humano como unidade indissolúvel, necessita, com urgência, de realizar uma autêntica reaproximação do corpo e de si mesmo, de modo a que a pessoa possa responder ao chamamento de viver em harmonia consigo e com os outros. “Apesar do desenvolvimento das filosofias e das ciências humanas contemporâneas, a visão dualista da pessoa humana domina o campo”³¹⁵ da antropologia.

A cultura actual parece estar a inverter a concepção cartesiana, ainda que o corpo não seja sacrificado em nome do espírito, assiste-se a uma mudança na ordem dos factores, da qual, ainda não se podem apresentar todas consequências. Este dualismo contemporânea é um ponto de reflexão crítico para a teologia que exalta a unidade do, assim como a dignidade da pessoa humana, como é bem claro na *Gaudium et spes*.

A influência cartesiana, inscrita na antropologia do ‘«eu» solitário’, que desenvolve a tese de que nos podemos abstrair dos outros e até do corpo, não está em sintonia com a verdade profunda do ser humano criado por Deus trinitário à Sua imagem e semelhança nem com o projecto do homem revelado em Jesus Cristo, como dom do Espírito Santo.

O fenómeno de retorno ao corpo também se manifesta no âmbito da praxis e da reflexão cristã actual. O valor do corpo é afirmado “como elemento inclusivo e complementar dum harmónico desenvolvimento da identidade global do cristão”³¹⁶, no sentido de superar as influências dualistas de Platão e de Descartes. A vida cristã, relativamente ao corpo e à sua sexualidade, durante muito tempo esteve caracterizada por uma forte conotação negativa representando um peso e, por vezes, um obstáculo à espiritualidade. Desta forma, a vida cristã era só a espiritualidade da alma, em vez de ser

³¹⁵ ROCCHETTA, Carlo, *op. cit.*, p. 82.

³¹⁶ ROCCHETTA, Carlo, *op. cit.*, p. 97.

a espiritualidade da pessoa. A moral era uma moral de temor, mais do que uma ética de amor, como refere Carlo Rocchetta.

Depois das contestações feministas a mulher e, também, o homem, no seu respectivo modo de auto-compreensão, de relação e de organização da vida, necessitam de uma reeducação da sua corporeidade, que envolve a afectividade, a sexualidade, o encontro, a maternidade, a paternidade para que se faça uma recíproca reapropriação do valor do corpo, em ordem à maturação da consciência colectiva e da reciprocidade de ambos os sexos, menciona Carlo Rocchetta.

Frente aos modelos liberalista, pragmatista e cientificista que se estão a impor nalguns estudos, contrapõe-se o modelo personalista da ética cristã. Fazendo uma síntese rápida destes modelos, temos como principais características: no primeiro, a liberdade humana como norma suprema do actuar, isto é, tudo o que é norma moral é considerado repressão ou opressão e a ética como mera opção individual, assim como as suas atitudes. O modelo pragmatista, baseia-se no pressuposto de que não existem valores absolutos e, por isso, o único critério válido é a utilidade. O último modelo, funda-se a partir da ideia da evolução antropológica que se realiza em relação com o princípio do ‘egoísmo biológico’. Logo, conduz à hominização e ao progresso, em que tudo se baseia no critério de adaptação e, portanto, do maior rendimento com o mínimo esforço. O modelo personalista procura “estabelecer uma síntese entre liberdade, responsabilidade, afirmação de valores inalienáveis, desenvolvimento da humanidade e eticidade de toda a opção; um modelo que forma parte do património cristão da revelação, mas que hoje tem sido redescoberto, segundo novas e mais profundas virtualidades”³¹⁷. Para qualquer um dos três primeiros modelos apresentados, o corpo é considerado como uma realidade material e encerrada em si mesma, que prescinde de Deus e de toda a referência à transcendência da vida humana.

O personalismo cristão enaltece a vida humana e considera que tem uma finalidade transcendente. A pessoa humana expressa-se historicamente a si mesma mediante a sua existência corpórea, isto é, toda a relação do ser humano se manifesta e desenvolve através da sua corporeidade, através do encontro e da comunhão. O corpo é o campo expressivo do «eu». A linguagem permite-nos comunicar, conhecer, acolher e entregar uns aos outros. É através da comunicação corpórea que o «eu» se manifesta ao «tu». Quando não se respeita o corpo e a sua unidade espiritual-corpórea, esse facto,

³¹⁷ ROCCHETTA, Carlo, *op. cit.*, p. 92.

inevitavelmente, reflecte-se na desarmonia da relação com os outros seres humanos e com a criação.

A linguagem da teologia contemporânea utiliza a unidade, como sendo um só «eu» espiritual-corpóreo com as suas múltiplas dimensões. A partir desta linguagem personalista, o ser humano é um «eu» capaz de auto-consciência e de opções livres e responsáveis, inserido num espaço e num tempo. Esta pessoa reconhece-se e realiza-se como pessoa humana no encontro com os outros ou com o outro. A sexualidade, na sua dimensão mais profunda, expressa esta necessidade de comunhão e de intercâmbio. É no corpo que o ser humano, homem e mulher, realiza o seu ser sexuado.

A dimensão corpórea tem que ser considerada como o ser da pessoa e, como tal expressão da manifestação expressiva e auto-realizadora do ser pessoal. “O eu-espiritual do homem é um eu encarnado, um *eu-espiritual num corpo*. A condição corpórea do ser humano coincide com o seu ser espiritual, e não é possível de modo algum separar um do outro. A criatura humana é *um todo espiritual e um todo corpóreo*, numa interacção recíproca entre as duas dimensões”³¹⁸.

Os pressupostos antropológicos estão na base da ética sexual de inspiração cristã, pelo que Carlo Caffarra considera-os de enorme importância para o esclarecimento da razão do homem contemporâneo. Para este autor “a dificuldade para compreender na actualidade a proposta de comportamentos da ética sexual cristã depende em grande parte da não-aceitação prévia desses pressupostos antropológicos”³¹⁹. Os pressupostos, de acordo com a sua opinião, estão relacionados com a unidade substancial, com a integração e com a existência duma lei natural na sexualidade da pessoa humana. A unidade substancial da pessoa humana deve ser estudada a partir duma análise metafísica em que corpo e alma formam uma unidade que é consequência da comunicabilidade própria de um ser (espiritual), diferente dos outros. Os actos realizados por esta pessoa, que é um sujeito único, são variados e diferem entre si, por isso, este autor afirma que “a consciência revela-nos a existência duma pluralidade de operações num único sujeito operante”³²⁰. A explicação metafísica destes factos advém da afirmação de que existe esta unidade substancial da pessoa, que é ao mesmo tempo espírito. Aqui radica a questão fundamental do pressuposto da sexualidade humana. Mas se a personalidade se identifica com a espiritualidade, o corpo

³¹⁸ ROCCHETTA, Carlo, *op. cit.*, p. 11.

³¹⁹ CAFFARRA, Carlo, *Sexualidad a la luz de la antropología y de la Biblia*, 3ª ed., Ediciones RIALP, Madrid, 1992, p. 7.

³²⁰ CAFFARRA, Carlo, *op. cit.*, p. 9.

tornar-se numa coisa material que a pessoa tem, mas que não é constitutiva da sua condição de ser pessoa.

Uma pessoa é absolutamente diversa duma coisa. A coisa estuda-se, conhece-se de fora, pode-se utilizar, enquanto que a pessoa revela-se, cria a relação dialógica “eu-tu”, projecta-se e está em permanente acto dinâmico, voltada para ser acolhida e amada. Ao compreender o valor extraordinário de cada pessoa, o homem, percebe-se como um ser único e irrepetível.

A tese dualista, pessoa-corpo, não é mais do que o pressuposto antropológico actual, da ética sexual moderna. Sabendo que a pessoa humana é pessoa pela sua espiritualidade, o corpo, então, forma com o espírito uma unidade substancial. O acto próprio do ser humano é comunicar através do corpo e elevá-lo à dignidade da própria pessoa, refere Carlo Caffarra. O corpo humano, assim sendo, está essencialmente orientado para ser a expressão da pessoa humana e, simultaneamente, ser a linguagem da própria unidade substancial que a constitui. A unidade substancial de corpo e espírito na pessoa humana constituem o princípio de actos diversos que têm um dinamismo espiritual e um dinamismo físico e psíquico. Através do dinamismo espiritual, percebe-se a realidade em si mesma e por si mesma, enquanto que no dinamismo físico e psíquico percebe-se sempre a realidade em relação com a pessoa, isto é, como realidade útil que é. Esta é a diferença essencial entre as acções espirituais, as físicas e as psíquicas da natureza humana, sendo, também, lugar de possível conflito e, disso é exemplo, o seguinte: a inteligência adverte-nos para a dignidade de qualquer pessoa, no entanto, o mecanismo de prazer, por vezes, reduz a relação pessoal ao útil.

Assim como a pessoa constitui uma unidade no ser, assim, também deve constituir uma unidade de acção no seu dinamismo espiritual e psico-físico, como observa o autor. Contudo, a pessoa, que é uma unidade substancial de corpo e espírito, necessita de uma unidade de integração entre a pluralidade de acções e dinamismos próprios de cada uma delas. A sexualidade é a dimensão da pessoa em que estão presentes o dinamismo físico, psíquico e espiritual. O seu processo de integração consistirá na subordinação do dinamismo físico ao psíquico e do psíquico ao espiritual, sem que haja destruição, anulação ou absorção por parte de qualquer um dos outros. “Se ao dinamismo físico e psíquico da sexualidade humana o individualizamos como a sua dimensão «erótica» e ao dinamismo espiritual como a sua dimensão «amorosa», poderemos afirmar que uma sexualidade humana integrada – harmónica com a unidade substancial da pessoa humana – será aquela na qual o *eros* está subordinado ao *amor* e

governado por este último”³²¹. É através da integração da sexualidade humana que tanto o acto psíquico, como o acto físico da união sexual se subordinam ao acto espiritual de doação pessoal.

Nesta perspectiva, o amor apresenta-se-nos como movimento da vontade que quer o bem da pessoa amada em si mesmo e por si mesmo. O amor de verdade declara que é bom que o outro exista em si e por si mesmo, a fim de poder entregar-se para ajudar a chegar à plenitude do melhor de si mesmo. Isto acontece, porque quem ama percebe profundamente o valor intrínseco do outro «eu» que o faz abrir-se e dar-se numa doação permanente de aperfeiçoamento. O amor autêntico e profundo adquire a especificidade do amor conjugal. Unicamente a partir do espírito se pode amar de forma pessoal, porque só esta dimensão é capaz de amar dessa forma autêntica e profunda, permitindo à pessoa amada ser percebida e querida, na sua medida de ser e de verdade. Por outro lado, e em “virtude da unidade substancial da pessoa humana, a sexualidade na sua dimensão psico-física é capaz de amar em sentido autêntico e profundo quando essa dimensão psico-física, sem ser anulada nem destruída, é integrada em e pelo espírito da pessoa humana. Esta integração implica, por sua vez, a aparição duma virtude específica: a castidade. Esta virtude é o instrumento de que se serve o amor para penetrar e personalizar todas as dimensões do homem, integrando-as numa unidade”³²².

O bem duma pessoa consiste em estar permanentemente a actuar para o bem da sua personalidade, da sua realização pessoal, ao longo de toda a vida. Esta realização de si mesma completa-se na comunhão e na comunicação amorosa dos cônjuges que procuram o bem do outro, pois nisto consiste o amor. Para atingir este fim, tornam-se co-autores na obtenção de um bem maior, sempre com uma atitude de vontade ética.

A identidade entre o ser pessoal e o bem pessoal é de suma importância para se formular uma teoria da sexualidade e do amor. Esta identidade permite reconhecer o verdadeiro amor benevolente e desinteressado, frente à atitude hedonista ou mesmo utilitarista, que instrumentaliza a pessoa, anulando a sua personalidade. A cultura moderna, de certa forma, está a romper a identidade entre o bem da pessoa e o seu ser pessoal, promovendo o bem pessoal, em detrimento da referência à verdade objectiva do outro. O amor autêntico exige sempre a abertura de si ao outro como um dom, numa mútua doação.

³²¹ CAFFARRA, Carlo, *op. cit.*, p. 17.

³²² CAFFARRA, Carlo, *op. cit.*, p. 23.

Embora já tenha sido referido no capítulo ‘Heterossexualidade humana’, será pertinente enfatizar a ideia do discurso bíblico sobre a sexualidade humana na narração da criação do homem e da mulher.

Segundo a concepção bíblica de Gn. 1,26-27, o homem é considerado também corpo, e não só espírito que é expressão da acção criadora de Deus, mas de todo o ser humano, incluindo a sua corporeidade. A perfeição da corporeidade é um reflexo da beleza e da bondade criadora do homem, como centro do universo.

A noção bíblica de imagem e semelhança de Deus implica seres constitutivamente relacionais. “Deus é em si mesmo uma ‘relação’, uma comunhão de Três que são Um, num intercâmbio inefável de conhecimento e de amor, acolhimento e dom”³²³. A pessoa criada por Deus à Sua imagem e semelhança tem como vocação o conhecimento, o acolhimento, o amor, o dom, enfim, a comunhão que lhe permite na sua estrutura fundamental ser “eu-tu”, originado por um “nós”, de acordo com Carlo Rocchetta.

O homem, criado por Deus como varão e mulher, está marcado pela diferenciação sexual. A reflexão teológica, a partir desta passagem bíblica, conduz-nos à descoberta da primeira, originária e permanente verdade da sexualidade humana, uma vez que Deus constituiu o ser humano (*‘adam*), homem e mulher, diferenciando-os dos outros seres, com a bênção particular da fecundidade.

Na solidão originária, o homem encontra a sua subjectividade de pessoa, constituída pelo espírito que o eleva à individualidade primária de ser pessoa em si mesmo e por si mesmo. O ser espiritual está dotado de auto-conhecimento que o faz presente a si mesmo, e lhe dá o poder de se abrir e comunicar intencionalmente ao ser adequado. É através do corpo que o homem manifesta aos outros o seu interior. No momento em que Adão e Eva se olharam, deu-se a primeira comunhão interpessoal, que permitiu sair da solidão originária. Carlo Caffarra considera que “a sexualidade humana está intrinsecamente ordenada para expressar a vocação da pessoa a ser dom de si mesmo a outra pessoa”³²⁴. Esta doação manifesta-se na linguagem corpórea da comunhão interpessoal entre o homem e a mulher.

Um dos pontos centrais do pensamento do cristianismo está relacionado com esta comunhão interpessoal, que logo no princípio foi abençoada com o dom da

³²³ ROCCHETTA, Carlo, *op. cit.*, p. 16.

³²⁴ CAFFARRA, Carlo, *op. cit.*, p. 34.

fecundidade. “Esta constatação leva-nos imediatamente à conclusão de que, da perspectiva bíblica, entre a origem de uma nova pessoa e a potência criadora de Deus há uma relação muito precisa”³²⁵. A Igreja ensina que toda a pessoa é criada imediatamente por Deus, uma vez que toda a pessoa é pessoa porque é constituída pelo espírito e sai directamente das mãos criadoras de Deus. A filosofia, à luz da razão, considera que o espírito pertence a um grau de ser, essencialmente distinto do da matéria; senão caso contrário dar-se-ia a completa redução do universo do ser só a matéria.

O acto criador de Deus, na sua mais íntima essência foi um acto de amor, porque nada, extrinsecamente ou intrinsecamente, o obrigou a criar. No entanto, criou-os à Sua imagem e semelhança. A sua corporeidade faz parte da ordem admirável da ordem da criação. Este “é um acto de amor no preciso sentido, [porque] consiste no dom ou dádiva que Deus faz do *ser* à criatura. Só Deus é o próprio Ser subsistente e a criatura só é porque *participa* do Ser: trata-se de uma participação querida, decidida pelo próprio Criador”³²⁶. Assim sendo, homem e mulher são chamados a ser cooperantes na acção de Deus. A dimensão fecunda, inerente ao dom recíproco do homem e da mulher, através da sua corporeidade e expressa na sexualidade pela linguagem e íntima doação, fundamenta a actividade procriadora humana, diz-nos Carlo Caffarra. Perante o exposto, podemos inferir que no processo que pode originar uma nova vida humana, está presente a essência do amor. A existência de uma comunhão humana de amor, permite que a sexualidade humana esteja em condições de dar origem a uma nova vida.

Da reflexão, conclui Carlo Caffarra que: “mediante o corpo, a comunhão interpessoal do homem e da mulher possui uma *primordial sacramentalidade* na ordem da criação. Esta, graças à sua visibilidade, constitui o sinal *originário* do Amor criador de Deus”³²⁷.

³²⁵ CAFFARRA, Carlo, *op. cit.*, p. 36.

³²⁶ CAFFARRA, Carlo, *op. cit.*, p. 39.

³²⁷ CAFFARRA, Carlo, *op. cit.*, p. 40.

CAPITULO VII

KAROL WOJTYLA – NOVA ANTROPOLOGIA DA PESSOA HUMANA

1 - Antropologia fundamentada na ética personalista

Como já se indicou, a produção filosófica de Karol Wojtyla compreende o período de tempo da data da tese de doutoramento sobre Max Scheler, na segunda metade da década de cinquenta, até às reflexões sociais que precederam a sua eleição como Papa João Paulo II.

Karol Wojtyla orientou as suas reflexões para a antropologia entre os anos de 1958 e 1970, depois do seu pensamento estar centrado fundamentalmente no estudo da ética filosófica e no amor humano. Este interesse nasceu do diálogo que procurou estabelecer com Kant e Scheler. Neste período enriqueceu e modificou as suas bases tomistas. Karol Wojtyla converteu a filosofia da consciência na filosofia do entendimento que permitiu a clarificação e meditação sobre o mistério do homem como pessoa. Para compreender o seu pensamento relativo ao regresso do homem como pessoa, Karol Wojtyla, escolheu a auto-determinação da pessoa para actuar.

Ao realizar a comparação do pensamento de Scheler e de Kant, Karol Wojtyla teve como alicerce a concepção aristotélica-tomista do acto ético, enraizado nas noções de potência e acto. Contudo, temos que ter presente que estas noções metafísicas foram demolidas por Kant. Como o teologismo fundamental da ética de São Tomás orientado para o fim último, não o saciou na construção da filosofia moral, Karol Wojtyla procurou em Scheler esse ponto de inspiração. Para isso, partiu da concepção de experiência em Scheler e utilizou-a como ponto de partida da sua ética. “Sem dúvida, deu a esta experiência um sentido realista; marcou os limites da possibilidade de aplicar este método e ao mesmo tempo tirou proveito do pensamento metafísico da filosofia tomista”³²⁸. Foi assim que permaneceu fiel ao núcleo normativo da ética tomista

³²⁸ *MVH*, pp. 13-14.

tradicional, reinterpretando-a e enriquecendo-a, segundo as correntes filosóficas contemporâneas.

Toda a reflexão de Karol Wojtyła é uma interação entre o pensamento e a vida impregnada da experiência e dos problemas do dia a dia. A verdadeira descoberta intelectual de Karol Wojtyła ocorreu quando teve que fazer um estudo profundo da metafísica. Para este pensador foi um enorme desafio com obstáculos centrados nas ciências humanas que não o tinham preparado para as formulações escolásticas. Depois de reflectir conceitos, análises e axiomas “ fez-se luz e alcançou a descoberta das razões profundas daquilo que ainda não tinha experimentado ou intuído. A nova visão do mundo (...) é a base das estruturas nas quais ainda hoje se apoia”³²⁹.

Em 1969 Karol Wojtyła publicou a sua obra antropológica *Pessoa e Acto* sobre o homem e a possibilidade dum humanismo ancorado na realidade e na experiência, fundamentado na ética personalista.

Tadeusz Styczen define Karol Wojtyła de dois modos, como o filósofo da liberdade, sublinhando que o seu objecto do filosofar “é um analítico da «interioridade» humana, revelando-a, sobretudo, através da análise dos actos do auto domínio”³³⁰ e, como o filósofo do amor que se fixa na auto-descrição, testemunha da dignidade do homem preocupado com o compromisso da liberdade ao serviço dessa dignidade. Este é um filósofo da liberdade ao serviço do amor, «sinal de contradição», testemunha da experiência integral do homem, em nome da afirmação da humanidade.

Desde sempre Karol Wojtyła se interessou pela ética, mas a ideia duma reelaboração radical da sua estrutura metodológica, cristalizou em Lublin. O seu postulado metodológico ateuórico, radicalmente o ponto de partida experimental, refere-se não só à Ética, mas também à Filosofia em geral:

Há que experimentar.

Há que começar desde a experiência

do que é ,

do que existe,

tal como é,

*como se manifesta, sem nenhuma condição à priori sobreposta nem na experiência, nem no desenvolvimento da mesma”*³³¹.

³²⁹ MVH, p. 15.

³³⁰ MVH, p. 133.

³³¹ MVH, p. 127.

Karol Wojtyła, ao mostrar o programa do ponto de partida experimental da Ética, resolveu de uma só vez o problema do ‘abismo’ entre o ser e o dever ser, tema do enlace entre a Ética e a Antropologia filosófica, que durante estes dois últimos séculos fez correr muita tinta.

A filosofia de Karol Wojtyła, parte da experiência do homem, dos problemas da vida, criando alguns pressupostos fundamentais, presentes no pensamento moderno contemporâneo. Tendo em conta o seu método fenomenológico, estuda a acção como sendo o que permite revelar o homem. Este é um aspecto que o distingue de muitos outros fenomenólogos que se interessam pelo ser humano.

A partir da ética, envida esforços para descobrir racionalmente conexões entre actos e valores, isto é, entre o que se pode fazer e o que se deve fazer. Mas se o homem é o sujeito das exigências morais, então, afirma Karol Wojtyła, é imprescindível conhecer as raízes da natureza pessoal do ser humano, para se poder conhecer o fundamento dessas exigências. Desta forma, a ética converte-se numa antropologia moral.

O homem é um ser racional e, por sua natureza é uma pessoa. Já Boécio, como referimos num ponto anterior, considerava que a pessoa se define como um indivíduo de natureza racional. Esta natureza racional constitui o fundamento da moralidade, que está intimamente unida “com o bem e com o mal moral, com o manifestar-se deste bem ou deste mal moral na pessoa”³³². Assim sendo, a pessoa é o sujeito da moralidade que no homem é algo natural e necessário, diz Karol Wojtyła. A racionalidade é um atributo da natureza humana, enquanto que a liberdade é um atributo da natureza racional. Tanto a racionalidade como a liberdade constituem a personalidade. A liberdade da vontade mantém um vínculo natural com a racionalidade, que é a capacidade de captar a verdade e eleger o bem verdadeiro do bem falso. A racionalidade e a liberdade, concretizam-se na pessoa e nela se fazem atributos do ser que existe e actua ao nível da natureza.

É peculiar da pessoa humana possuir a natureza racional, porque tem alma espiritual, que constitui a forma substancial do corpo. Este facto tem importância fundamental para a compreensão de toda a especificidade da pessoa humana, como também para a explicação da sua estrutura. A alma humana é a substância espiritual, ainda que a racionalidade e a liberdade constituam os seus atributos naturais.

³³² *MVH*, p. 284.

A concepção moderna da pessoa utiliza a análise da consciência e, muito particularmente, a auto-consciência, característica do homem. O pensamento do homem é o fundamento da criatividade, capaz de expressar a pessoa, mas é na moralidade que a realização atinge o seu estado de plenitude. A moralidade relaciona-se directamente com a liberdade e, conseqüentemente, com a vontade que tem como objecto o bem.

Paralelamente, à consciência aparece a liberdade como postulado, sem determinações e com total independência. A liberdade como atributo da pessoa, como qualidade da vontade e, não como postulado, desvanece-se na concepção subjectivista da pessoa que se encontra na filosofia moderna. As experiências conscientes e as auto-conscientes caracterizam a pessoa, em consequência da sua própria natureza racional com base na sua acção. O ser humano actua conscientemente, porque é racional, muito embora a auto-consciência esteja unida com liberdade que se actualiza na acção da vontade. A filosofia e a psicologia modernas ocupam-se da análise da consciência e da auto-consciência que não tiveram lugar na concepção objectivista em São Tomás.

Face ao exposto, Karol Wojtyła, afirma que a racionalidade e a liberdade são atributos da natureza humana e, por sua vez, da pessoa criando uma peculiar região da verdade sobre o bem que encerra a problemática das normas.

Mas, quem é o homem, para Karol Wojtyła? A resposta é a seguinte: “é alguém único no mundo, capaz de experimentar tudo o que está fora de si e em si mesmo”³³³. Então, surge a questão de como experimentar-se, de ver-se e de revelar-se a si mesmo, à qual, o autor responde que é necessário aprender a ler no ‘espelho’ das suas próprias acções e adquirir uma certa agilidade ao olhar pela própria ‘janela’ que, cada vez se tornará mais transparente. O estudo para Karol Wojtyła, que nos proporciona o ‘espelho-janela’ em forma de acto, é apresentado na obra *Pessoa e acção*, na qual o autor intenta ensinar-nos a arte de ler a acção humana.

Pessoa e acção é uma obra de antropologia, escrita por Karol Wojtyła, que pretende apresentar um humanismo não utópico e solidamente ancorado na realidade e na experiência. Sem se afastar dos pressupostos éticos, Karol Wojtyła intenta fundamentar uma nova ética de cunho personalista. O retorno ao homem como pessoa está intimamente unido ao facto da auto-determinação da pessoa no seu actuar. Karol Wojtyła, em certo sentido, é o revelador da pessoa através dos seus actos. Para sabermos quem somos devemos olhar para o nosso acto, o qual, devemos cumprir.

³³³ MVH, p. 130.

Evidentemente, que só nós podemos cumprir e só de nós depende, se fazendo-o nos vamos realizar ou, se perdemos uma oportunidade de auto-realização. A pessoa está determinada para a auto-realização. Ao olharmos para as nossas acções, diz-nos Karol Wojtyła, somos mais do que nunca auto-dependência, auto-constituição, auto-responsabilidade, auto-realização ou não auto-realização e auto-domínio. A qualidade de nós mesmos, depende do cumprimento ou não cumprimento dos deveres que, no fundo, constituem múltiplos desafios e chamamentos ao amor, à aceitação e à afirmação da pessoa. O cumprimento dos desafios e chamamentos permitem-nos construirmo-nos e auto-realizarmo-nos, de forma plena.

A acção actualiza a essência de um ser e torna-o real. A realização de tudo aquilo que um ser concreto tem em si, constitui, por natureza, o seu fim e, contribui para despertar as aspirações e as acções desse determinado ser. O ser actua e constrói-se deste modo, com a finalidade de ser sempre, cada vez mais perfeito. Um determinado ser que actua de acordo com a essência da sua natureza, dirige-se para os outros seres que considera como um bem. Deste modo, a acção realiza em cada ser o processo de aperfeiçoamento. Este processo cumpre-se particularmente no homem. O homem encontra vários bens que constituem a finalidade das suas aspirações e das suas acções. Mas de todos os bens à sua disposição, somente o bem moral aperfeiçoa o ser humano, a sua humanidade. Assim sendo, a perfeição moral é o acto principal e central da natureza humana, como faz notar Karol Wojtyła na sua obra *Mi visión del hombre*.

No aperfeiçoamento do homem, a razão participa constantemente nesse processo, pelo qual o homem se faz homem. Por este motivo, encontra-se directamente implicado na definição dos princípios normativos, no sentido moral. Como o homem no seu actuar, assume continuamente uma postura de encontro com os outros, tem que definir os princípios de modo a aperfeiçoar-se e a respeitar os demais. A razão iluminada pela fé possui a capacidade de discernimento sobrenatural, concedendo ao homem a participação da ordem que deveria reinar no mundo criado. Para este autor “à medida que a graça vem assimilada por natureza e por toda a acção que provem da natureza, se faz cada vez mais o modo próprio de viver e de actuar do homem. E é precisamente aí onde se encontra o fundamento de tudo o que chamamos moral cristã”³³⁴.

³³⁴ MVH, pp. 47-48.

Como temos observado, a natureza humana é a fonte das normas. No entanto, é a razão quem discerne os princípios de comportamento que conduzem à perfeição do ser humano. Todavia, o dever moral está em relação com a vontade, que é a faculdade desta tensão fundamental, isto é, entre o que sou e o que deveria ser. É, neste sentido, que surge o problema da corrupção da natureza humana, afirma Karol Wojtyła.

Deus chamou os seres à existência manifestando um acto da sua vontade. Como a vontade se fixa num fim e, este fim, é sempre um bem, então, o bem constitutivo do ser criado não pode aperfeiçoar Deus, mas pode revelá-lo. Contudo, todo o ser criado manifesta a absoluta perfeição do ser que é Deus, fim de todas as criaturas e reforça a perfeição dos seres. O homem consciente da existência da relação que existe entre o ser e o Ser, estabelece contacto com base no amor, isto é, está ligado, em certo sentido, com o amor e as suas exigências. Como a relação entre o homem e Deus se instaura no princípio do amor de pessoa a Pessoa, então, diz o autor, o homem fica orientado para o amor e tem direito a esse mesmo amor.

Segundo São Tomás, o amor é uma força natural que unifica e integra todo o ser humano. O amor do ser humano dirige-se de forma especial para a outra pessoa, porque nela encontra um objecto comparável a si mesmo. Para São Tomás o amor verdadeiro entre dois seres humanos, digno das pessoas, é o amor no qual as energias e as tendências sexuais ficam subordinados a uma profunda compreensão do verdadeiro valor do seu objecto. O amor, na concepção de São Tomás, é uma necessidade da natureza e um ideal da moralidade. O amor faz a união das pessoas que convivendo em harmonia podem viver em alegria junto ao bem que cada uma delas representa e ao bem que comporta a sua união. É um bem de harmonia espiritual e paz que proporciona um clima de entrega de si mesmo e que leva ao aprofundamento recíproco. Esta deveria ser a base da convivência humana. Este princípio assume maior importância quanto menor é a sua comunidade, onde cada pessoa depende da outra. “O personalismo está na base de toda a moralidade conjugal e familiar, explica o sentido e indica a via da educação e da auto-educação: tudo isto se baseia na profunda compreensão do valor da pessoa e, além disso, na compreensão do amor, cujo específico sujeito e objecto é a pessoa”³³⁵.

Num primeiro momento, o homem permanece com Deus numa relação Criador-criatura, tendo dentro de si a plenitude da harmonia. Posteriormente, o homem domina cheio de espiritualidade, particularidade única que tem de entre todos os seres. O pecado

³³⁵ *MVH*, p. 316.

original separou o homem da perfeição original, logo teve como consequência a perda da graça santificante. Mas a razão e a vontade, desde o primeiro momento da queda, esforçaram-se para facilitar o verdadeiro bem moral que é o fim da natureza humana. Quando lhe foi permitido sair do estado da natureza caída ou corrompida, começou a perceber “impulsos velados da graça, que lhe permitem continuar a obra de reconstrução da natureza de acordo com os desígnios originário de Deus. É o estado da redenção (*status naturae reparatae*), em que o homem recuperou a graça, ainda que o *fomes* do pecado não tenha desaparecido da natureza”³³⁶. A vontade humana e o seu natural impulso para o bem não sofreram uma ruína total. Para Karol Wojtyła, isto está amplamente demonstrado pelo facto da vontade chegar a ser sujeito do dever, permanentemente em tensão entre o que sou e o que deveria ser. O dever moral que cada homem experimenta, demonstra que a vontade, apesar da sua fragilidade, permanece como raiz de salvação. Como a natureza não está totalmente corrompida, a graça une-se a tudo o que na mesma natureza é são e criativo, pelo que toda a sua acção é propensa ao seu fortalecimento. É importante inferir que o dever moral é testemunha da disposição da natureza para o bem moral, fundamento de toda a ética.

O dever moral revela o ser do homem e, ao fazê-lo, pode explicar-se por ele. Esta fundamentação do saber moral é o cerne do trabalho filosófico de Karol Wojtyła. Apreensivo com a fundamentação da ética, “Wojtyła confessa que a controvérsia sobre o homem é o que constitui, no seu entender, o centro da discussão deste problema nos nossos dias, e é o tema que tem absorvido quase exclusivamente a sua própria meditação filosófica e a dos seus seguidores”³³⁷. Para este autor, os valores morais são qualidades inerentes às acções e às pessoas que as realizam. Assim sendo, mediante as boas acções, o ser da pessoa, vai-se aperfeiçoando ontologicamente.

A acção do homem reafirma Karol Wojtyła, está intrinsecamente relacionada com o aperfeiçoamento moral em ordem à felicidade, contudo o prazer e a satisfação também fazem parte das suas acções, embora num nível inferior. “O prazer, a alegria, a satisfação, são bens subjectivos que, abandonados a si mesmos, podem levar o homem a realizar a própria felicidade – ou, melhor, a ficção dela – fora do bem objectivo da sua pessoa e da sociedade. A ética, portanto, situa o homem pelo menos, perante um possível conflito entre a felicidade assim estabelecida, isto é, de modo subjectivo, e o

³³⁶ MVH, pp. 51-52.

³³⁷ MVH, p. 19.

dever, detrás do qual se esconde o verdadeiro bem moral”³³⁸. A ética cristã evidencia a necessidade de levar estas acções ao bem objectivo e o cristianismo, por sua vez, procura sublimar a vida afectiva, as alegrias e as satisfações próprias de cada homem, enquanto a vida psíquica do homem se adapta à vida espiritual, criando continuamente novos afectos, novas formas de satisfação ou de prazer. No entanto, não se pode contar que conduzam por si mesmas à vida moral do homem, numa direcção objectivamente correcta. A ética deve colocar em evidência o papel fundamental do espírito humano, da razão e da vontade, porque são estes os factores que guiam o homem para o bem objectivo.

A tendência natural do ser humano, pela sua natureza, é a felicidade. Este desejo de felicidade não se encontra na superfície do querer nem nas acções, mas no profundo mundo da vontade. A felicidade constitui o fim da natureza do homem e a ética apresenta-se-nos como o meio para a felicidade, já afirmava Aristóteles que considerava esta via a função da ética, em tudo semelhante à do Evangelho. A felicidade propalada pelo Evangelho adquire-se mediante a perfeição. O aperfeiçoamento do homem realiza-se fazendo sempre melhor, com a finalidade de atingir a plenitude da sua humanidade e da relação com o próprio Deus. O homem que se aperfeiçoa em ordem à felicidade, também se aperfeiçoa em ordem à relação com as outras pessoas. Esta é a ética personalista, a mesma do Evangelho, porque a felicidade vai amadurecendo com o esforço moral, característica única das pessoas.

O êxito em alcançar a felicidade depende do cumprimento do dever moral. A experiência do dever moral proclama a dignidade da pessoa, afirmando que a pessoa é digna de modo próprio e pleno no amor. O dever moral é o dever de amar a pessoa e, por sua vez, o amor da pessoa relativamente à pessoa é dever. O dever moral é o amor que é a responsabilidade da dignidade da outra pessoa. Assim, a ética é o tratado da necessidade de responder à pessoa com amor, um tratado sobre o amor.

Em *Amor e responsabilidade*, Karol Wojtyła expressa a experiência do homem realçando a sua dignidade, a dignidade da pessoa. Nesta obra, o homem está particularmente chamado a afirmar esta dignidade no outro e em si mesmo, na união matrimonial.

O homem é um ser social por inclinação interior, capaz de criar relações na sociedade e nas comunidades, afirma Karol Wojtyła. Isto é o resultado do direito natural

³³⁸ MVH, p. 76.

que admite a consciência e a liberdade. As relações interpessoais, individuais e sociais que o homem cria estão subordinadas à moralidade. A moralidade social cria uma correlação entre o verdadeiro bem da pessoa e o bem comum, contudo, esta correlação, por vezes, não é fácil no dia a dia. A pessoa pode facilmente colocar o seu bem individual acima do bem colectivo, subordinando-o e até explorando-o, criando desta forma o individualismo que na história moderna levou ao desenvolvimento do liberalismo e deu lugar ao capitalismo, evidencia Karol Wojtyła. Por outro lado, pode ser a sociedade a subordinar a pessoa, anulando o seu verdadeiro bem, entregando a pessoa ao poder da colectividade para tender para um presumível bem comum, caindo no totalitarismo que já deu os seus péssimos frutos dos tempos modernos, acrescenta Karol Wojtyła. “O personalismo tomista sustém que o bem individual da pessoa deve estar, por natureza, de algum modo subordinado ao bem comum para o qual tende a colectividade, a sociedade; mas esta subordinação não pode em nenhum caso degradar e anular a pessoa”³³⁹.

O ponto mais característico e conhecido do seu pensamento ético é o personalismo. O personalismo, embora seja manifestação do pensamento contemporâneo, teve como ponto de partida o conjunto da filosofia e da teologia de São Tomás de Aquino. Este problema que surge muito mais tarde do que a sua obra, permite-nos falar de um personalismo tomista. O personalismo é uma ciência teórica sobre a pessoa, muito embora, possua um amplo significado prático e ético, pois trata-se da pessoa como sujeito e objecto da acção e como sujeito de direitos. A doutrina sobre a pessoa em São Tomás baseia-se na Revelação e, por isso, situa-se no âmbito da teologia. A noção de pessoa para este autor e, de acordo com as suas fontes e reflexões, não se define apenas por meio dos fundamentos antropológicos da moralidade, mas constitui a matéria que servirá para construir todos os elementos constitutivos dessa moralidade, assim como as regras de comportamento. Como Papa, num Congresso internacional de Teologia Moral, Karol Wojtyła retoma este tema reconhecendo que é “necessário que a reflexão ética se fundamente, cada vez com mais profundidade, numa verdadeira antropologia”³⁴⁰.

A ética é a ciência que estuda as acções e o comportamento do homem; é uma ciência normativa, mas prática, porque o homem pode aplicar as normas nas suas acções concretas. A ética define o que é bom e o que é mau nos actos humanos, acentuando que

³³⁹ *MVH*, p. 318.

³⁴⁰ *MVH*, p. 21.

um acto bom aperfeiçoa verdadeiramente o homem que o realiza, isso é o perfectivismo. O homem aperfeiçoa-se moralmente através de actos bons e degrada-se a partir de actos maus. A sua formação moral significa que o homem se forma através do bem moral e se deforma a partir do mal moral. Para que o homem se forme através do bem moral deve possuir uma potencialidade capaz de condicionar o atributo da vontade e tornar possível a formação. “A livre vontade é uma faculdade da natureza humana, da natureza concreta e individual, uma faculdade da pessoa, graças à qual ela se torna boa ou má”³⁴¹. O deformar-se ou formar-se da vontade e da pessoa realiza-se através do acto singular do homem, perante determinado valor moral.

A ética é uma parte da filosofia, na qual, procuramos responder às interrogações colocadas pelos antigos pensadores gregos: ‘porque é que o homem e os seus actos são bons e porque é que são maus?’, ligada à questão da norma, e ‘como é que o homem pode alcançar a plenitude do bem?’, relacionada com o problema da felicidade. Estas interrogações incluem os problemas fundamentais e mais importantes da vida humana. A ética ao tratar do homem e dos principais problemas da existência humana faz dele e dos seus actos, o seu objecto. O objecto próprio da ética é o mal e o bem que, estreitamente ligados às acções do homem, comprometem a sua personalidade. O bem moral permite ao homem ser verdadeiramente feliz, porque se encontra em estreita conexão com a moral. Mas mesmo perante o bem, o homem não pode ter uma reacção espontânea, tem, de algum modo, de relacioná-la com a verdade e, só depois a pode fazer objecto da sua vontade. É neste momento que se dá o encontro com a norma que regula as suas acções. A norma faz sempre parte de qualquer acção humana e, dirige qualquer acto que seja realizado de modo consciente e reflexivo. Contudo, Karol Wojtyła, também considera os actos que são realizados de modo irreflexivo, isto é, espontâneo, e que ficam livres da participação da norma. Como a ética se dedica às acções humanas conscientes e reflexivas, deixa de fora o resto das acções do homem, as quais, alguns denominam de ‘tangenciais’. Para Karol Wojtyła é difícil deixar completamente de fora algo que na realidade é da pessoa humana e que determina a sua vida, mesmo a vida moral. Assim sendo, considera que “todo o moralista fiel aos pressupostos do realismo filosófico se dá conta perfeitamente de que estas normas não constituem um mundo autónomo de conteúdos abstractos, mas que têm a sua razão de

³⁴¹ *MVH*, p. 287.

ser numa estreita relação com o ente e a acção humana, com o que o homem é e com o seu actuar”³⁴².

Especificando, Karol Wojtyla afirma que a ética pretende dar às acções e ao comportamento o valor dum bem objectivo, núcleo em torno do qual se desenvolve. O homem realiza o bem através das suas acções e experimenta distintos valores. O homem, actuando, é o bem da perfeição objectiva da pessoa e do mundo, ao qual pertence e, no qual, desenvolve toda a sua actividade, revelando a perfeição do Criador. A vida moral do homem, consciente deste bem, experimenta continuamente os valores, extraindo deles a ‘seiva’ para as suas acções. De entre os valores que permitem penetrar mais profundamente no bem objectivo e, que proporcionam maior enriquecimento interior para o homem, destacam-se os valores superiores (valores espirituais).

A superioridade dos valores espirituais, relativamente, aos materiais deriva da relação existente, com um ser objectivamente Superior, com um ser mais perfeito que a matéria. A posição do homem, situado no mundo, depende da primazia dos valores morais que lhe permitem ter confiança em si mesmo, nas suas energias e nas suas capacidades, especificamente, humanas. “É necessário, contudo, observar que os valores espirituais, ainda que objectivamente superiores, em certo sentido são mais débeis que os valores materiais que são, contudo, objectivamente inferiores. O homem sente de uma maneira mais intensa e directa o que é material, do que o que vem dos sentidos e os satisfaz. Explica-se assim a força dos valores materiais no sujeito que é o homem, a sua força subjectiva. Os valores espirituais não têm esta força, não conquistam o homem com tanta facilidade e não o atraem com tanta potência”³⁴³. Para Karol Wojtyla, este é o motivo pelo qual os valores materiais e sensuais, em conflito com os valores espirituais, sofrem frequentemente a ‘derrota’ que constitui também uma derrota para o homem, porque são estes os valores que decidem a sua perfeição. Para o homem se defender de semelhante derrota, é necessário que os valores mais débeis se tornem mais fortes, dado que são mais poderosos e mais importantes na hierarquia de valores. Relativamente aos valores inferiores, o ser humano, deve regular com moderação a força de atracção que recebe dos sentidos e que não está conforme com a verdade objectiva do bem. O esforço e o empenho do homem para se aperfeiçoar, moralmente garantem a plenitude da vida, mediante um domínio perfeito dos valores inferiores. Este esforço e empenho, Karol Wojtyla, denomina-o de ascética, devolvendo-lhe o significado que o utilitarismo lhe

³⁴² *MVH*, p. 294.

³⁴³ *MVH*, p. 82.

havia retirado. Mediante a ascética, o homem deve aceder a todos os valores e vivê-los na sua verdade. O interesse pelo bem autêntico, o amor que dele emana e a paixão pela realidade, representam os elementos sobre os quais se baseiam todas as acções ascéticas. Mediante tal esforço de ter todos os valores rectamente orientados, o homem, encontra-se numa justa relação com o bem supremo, unindo o homem mais fortemente a Deus, expressão profunda da moral.

Entre os estudiosos do nosso tempo e, que pertencem ao campo da moralidade, não há acordo relativamente à ética. A situação de desagregação em que a ética mergulhou é consequência das crescentes tendências empíricas e apriorísticas, assim como do distanciamento das fundamentais e ambiciosas tarefas que a ética se tinha proposto desenvolver e realizar. Recordando que a resposta à pergunta do bem e do mal é uma necessidade primária do homem, segundo a sua natureza racional, a ética, actualmente, parece afastar-se, colocar-se à margem, face à sua desagregação, constata Karol Wojtyła. Contudo, a psicologia e a sociologia da moralidade, nascidas de pressupostos positivistas como variantes da ciência da moralidade, passaram a ter um papel de relevância que poderá ser de enorme importância para a ética, uma vez que dão destaque à moralidade. Estas duas ciências recorrem aos factos que compõem o fenómeno da moralidade, factos que alcançam especificamente. Por exemplo, a psicologia da moralidade ocupa-se dos actos empíricos, cujo ponto de partida é a experiência da vida psíquica do ser humano; enquanto que a sociologia da moralidade se ocupa do conjunto dos actos que lhe são próprios. No primeiro caso, a moralidade possui a sua especificidade que nasce no homem, da sua vida espiritual de pessoa humana e, representa um momento que não pode ser totalmente reduzido ao objecto de estudo. No segundo caso, a moralidade relaciona-se com os actos que compõem o conjunto da vida social e com o carácter sociológico, mas também não se pode reduzir totalmente a eles. Sempre que se tentar reduzir dá-se uma perda da especificidade que é própria da moralidade, uma vez que ela é intrínseca a cada uma destas variantes. Karol Wojtyła, no contexto da desagregação histórica, afirma que existe a necessidade de tornar a ética homogénea, e terminar com a divisão do seu conjunto, isto é, da doutrina sobre a moralidade e a lógica das normas. A ética recorreu à psicologia e à sociologia, deixando-se, por vezes, ser uma delas, perdendo o contacto essencial com a moralidade, enquanto tal.

“A ética é, por conseguinte, para nós, uma ciência «da moralidade», ainda que para evitar equívocos e ambiguidades é melhor afirmar que é uma ciência filosófica da moralidade”³⁴⁴, cujo método próprio é o redutivo e não o dedutivo.

O sentido fundamental da experiência tem raízes profundas não só na psicologia, mas também na antropologia. A moralidade é algo praticado e vivido pelo homem. Ao praticar a moralidade, o ser humano pratica um acto composto por variadas acções que são particularmente interiores, mas que ao mesmo tempo têm expressão exterior. Dado o carácter interior, intra-pessoal e individual, estes actos fazem parte da experiência interior, como diria a psicologia da introspecção. O homem ao praticar a moralidade vive o bem e o mal moral, sempre predisposto a participar nas experiências com os outros. Neste sentido, podemos falar de inter-subjectividade dos actos morais, porque o homem participa na vivência da moralidade dos outros homens, tornando-a uma experiência interna, mas também externa. Cada ser humano, como pessoa e como membro da sociedade, possui sempre determinada experiência que consiste na prática pessoal da moralidade, isto é, na prática pessoal do bem e do mal moral. Na medida em que o homem vive e sofre a experiência de si mesmo através da moralidade, constitui-se como fundamento para a compreensão do carácter humano.

Do ponto de vista de Karol Wojtyła, a psicologia da moralidade foi notavelmente enriquecida por alguns dos fenomenólogos do século passado, particularmente, Scheler. “É inegável que os actos humanos são acompanhados – precisamente pelo seu valor moral, pelo bem ou pelo mal neles contido – por uma experiência emocional bastante profunda; no primeiro caso de alegria e satisfação espiritual, no segundo, de abatimento e inclusive desespero. Contudo, é uma grosseira simplificação reduzir estas experiências e sentimentos à categoria do prazer ou da dor sensível. Esta redução obedeceria a um empobrecimento da imagem do homem e da sua moralidade”³⁴⁵. A ética, para Karol Wojtyła, deve afastar a concepção do sentido moral «puramente sensível», depois dos estudos efectuados no campo da antropologia e da psicologia que permitiram conhecer a complexidade e a composição de muitos estratos da estrutura da vida emocional da pessoa. Efectivamente, sublinha, não se pode admitir que a moralidade seja o objecto da experiência «puramente sensível», no entanto, dado que a moralidade é objecto da experiência, contem de algum modo o conhecimento humano, a participação dos sentidos. Desta forma, a ciência contemporânea, permitiu

³⁴⁴ *MVH*, p. 331.

³⁴⁵ *MVH*, p. 350.

um grande avanço, ao dar-se conta da participação do elemento emocional na experiência da moralidade que, se nos manifesta através de sentimentos, fazendo-nos conscientes do bem e do mal e da estreita união do bem e do mal, com a essência da própria pessoa humana. O sentimento parece possuir um significado orientador para a compreensão das acções específicas da moralidade. Assim sendo, os valores morais ficam destacados na esfera emocional.

Na prática, observa Karol Wojtyła que é necessário haver muita atenção para não deixar a ética cair na especulação de normas abstractas que se convertem num apriorismo e afastam do empirismo humanista que é o fundamento indispensável do saber. Para que o moralista não siga este caminho, deve ocupar-se das normas, de modo normativo. A ética, como filosofia das normas, determina o que em cada acção humana é bom. Assim sendo, os actos humanos correspondentes à norma são bons, ao contrário dos que não lhe correspondem que são maus. Mas esta filosofia das normas não acaba o seu estudo nas formulações, ela segundo Karol Wojtyła, deve estudar a sua motivação. Para tal, reformula a primeira questão dos filósofos gregos: ‘porque é que o que se define como bom, é bom e o que se define como mau, é mau?’. Este convicto autor, pondera que só pela via da motivação, se evita o risco de reconhecer como bom o que é mau e como mau o que na realidade é bom. A ética deveria dar a razão última, um ‘princípio superior’, pois só assim se motivaria a aceitação das normas e se explicaria o porque é que se define algo como moralmente bom e é verdadeiramente bom e o que é verdadeiramente mau, é mesmo mau. Aqui estamos perante a dimensão prática da ética que se torna de grande importância para o actuar da pessoa humana. Da mesma forma, evidencia Karol Wojtyła, a teologia moral, para ser uma verdadeira ética teológica, deve pretender que da Revelação se obtenha a motivação das normas para que as tornem conhecidas e, não se limitem a expô-las encerradas nas fontes da teologia. Assim como a ética, em cada caso tenta demonstrar porque é que o direito natural afirma que algo que é verdadeiramente mau, é mau, assim a “ética teológica deveria fazer o mesmo, servindo-se da revelação como expressão da razão de Deus. Não pode, portanto, deter-se sem mais na afirmação de que na revelação divina está contido, por exemplo, o mandamento de não roubar, ou o bem de não cometer adultério”³⁴⁶. Karol Wojtyła diz-nos que esta tarefa só se realizará quando a teologia moral procurar verdadeiramente obter da Revelação o que o próprio Deus transmitiu ao homem. A motivação mais

³⁴⁶ *MVH*, p. 296.

completa das normas está contida na Revelação, em forma de proibições, mandamentos, recomendações e conselhos, é necessário que não passem a ser um código específico do direito natural. “Neste caso a tarefa da teologia moral, como ética teológica em sentido estrito, será obter da revelação a mais completa motivação daquelas normas. Só então realizará a sua tarefa como teologia, porque demonstrará qual é a razão última da validade de tais normas à luz da razão de Deus”³⁴⁷, enquanto que a ética filosófica procurará apenas demonstrar qual é a razão última de tais normas de direito natural à luz da razão humana.

O caminho a trilhar pela teologia moral pode ser diferente do exposto. Para além de procurar a motivação das normas nas fontes da Revelação, pode-se afirmar simplesmente que estas normas estão contidas nessas mesmas fontes. Então, a teologia moral passa a ser doutrina da moral católica, que se encerra nas fontes da Sagrada Escritura e na Tradição e, não é ética teológica. O teólogo tem como objectivo afirmar esta doutrina na sua forma mais autêntica, pelo que centra a sua investigação numa profunda exegese das fontes. A teologia moral é, assim, uma teologia positiva, diz Karol Wojtyła. Para além de dar uma motivação das normas morais nas fontes da Revelação, particularmente, pretende indicar essas normas o mais fielmente possível. O moralista pensa sobretudo na afirmação do facto doutrinal, sem procurar demonstrar à luz da revelação, porque é que nela é apresentado como moralmente bom ou moralmente mau. Este princípio está contido na doutrina da moral católica desde a patrística. No entanto, esta teologia assim entendida necessita sempre de uma interpretação filosófica que se irá expressar em linguagem filosófica. Karol Wojtyła observa que se afirma com alguma frequência que a filosofia, assim como a teologia escolástica, utilizam terminologia superada e que deveriam ser actualizadas com o objectivo de serem compreendidas e assimiladas pelo homem contemporâneo. Em conclusão, para Karol Wojtyła a ética teológica tem um significado mais abrangente do que a doutrina moral católica. Dado que vivemos numa época de pluralismo, de diferentes sistemas de pensamento e concepção de mundo, Karol Wojtyła considera de extrema importância o conhecimento e a comparação para que se possa construir uma unidade de pensamento e de procura da verdade. Assim, aconteceu, com as antigas sumas teológicas que foram substituídas pelos volumes enciclopédicos que fazem a exegese do Antigo e Novo Testamento, mas que também introduzem vários sistemas éticos e etnológicos de variados povos.

³⁴⁷ MVH, *ibidem*.

Segundo este autor, isto “contribuirá, certamente, para reencontrar a posição ocupada da ética católica, baseada nas fontes reveladas, e sempre viva no ensinamento da Igreja”³⁴⁸. Para tal, também, é necessário um trabalho especulativo no âmbito da teologia moral, não só para modernizar a linguagem, apoiando-se na filosofia contemporânea, como para fazer um estudo comparativo dos sistemas filosóficos, indispensável para a teologia moral que pretende ter um carácter de verdadeira ética teológica, tendo em conta a formação da mente do homem contemporâneo. Recordando que a ética procura as motivações definidas para as normas morais individuais, a ética teológica procura estas motivações, não só na razão humana, mas também à luz da revelação, isto é, indirectamente da “razão” de Deus. Tendo presente este método especulativo, as motivações deverão entrar no campo da dogmática. Assim sendo, “ a teologia dogmática tem um papel em certo sentido, similar ao da filosofia do ser: proporciona o conceito de realidade, obtido não só da perspicácia da razão humana mas, sobretudo, dos dados da revelação divina. Portanto, quando a ética teológica, em correspondência com a sua estrutura interna, se ocupa da procura de motivações racionais e reveladas das normas que compõem o conjunto da doutrina moral católica, deverá por força, como temos dito, entrar na órbita da teologia dogmática”³⁴⁹, aproveitando a natural unidade.

O homem recorre com frequência à natureza como a algo que exige e o obriga, afirma Karol Wojtyła. Diz-se que a natureza obriga e contribui para criar no homem um certo sentido de dever, contudo uma explicação destas tendências deve ser procurada a partir de uma certa fuga ao compromisso. De acordo com a mentalidade positivista, a fuga perante a lei natural equivale à fuga da personalidade, à fuga do ‘Legislador’. O homem individualmente ou em sociedade encontra este pensamento e esta vontade na sua natureza. Estas leis obrigam em consciência, porque têm como fim o bem da pessoa e da sociedade. O homem legislador encontra em si mesmo inclinação para a vida social, disposição inata na natureza que assegura a lei por ele promulgada à aceitação e à obediência das consciências. Para São Tomás a lei é sempre obra da razão e procura o bem comum, uma vez que o legislador está ao cuidado da colectividade.

O primeiro acto legislativo deu-se na criação, expresso pelo cuidado do ser, da natureza de cada coisa que proporcionou a harmonia da totalidade.

Uma das características mais profundamente enraizada na natureza do homem é a necessidade de coexistir com as criaturas semelhantes a ele e iguais entre si. O homem

³⁴⁸ *MVH*, p. 300.

³⁴⁹ *MVH*, p. 302.

encontra em si uma certa necessidade de se associar aos outros que dependem naturalmente da sua tendência social e não da sua livre vontade em querer ou não querer, como acontece com o instinto de conservação ou o instinto sexual. Toda a vida da humanidade, nasce desta necessidade natural que não é eleição da vontade de cada um. Se o homem estivesse orientado por natureza, exclusivamente pelo bem individual, não seria capaz de querer profundamente o bem do outro e muito menos o da sociedade. Ora, isto seria totalmente contrário ao que exigem as virtudes sociais do amor e da justiça por sua própria natureza. A pessoa livre faz bom uso da sua liberdade quando desenvolve autênticas virtudes sociais que determinam a realização do bem comum. Desta forma, a pessoa é um ser livre no âmbito da vida social. “Por conseguinte, na sua controvérsia com o empirismo e com o positivismo, detrás dos quais se esconde, obviamente, o utilitarismo ético, a ética cristã não só defende as virtudes sociais, que são herança tão preciosa da Revelação, mas defende também as bases destas virtudes no homem, a sua razão de ser na pessoa”³⁵⁰.

A corrente cristã ensina que a moral do Antigo Testamento se baseia sobretudo na justiça, enquanto que Jesus Cristo a baseia na lei do amor. Assim sendo, o amor é um valor mais perfeito que a justiça, porque nele estão presentes todas as manifestações do coração, da bondade, da entrega, do sacrifício, enquanto que a justiça é puro raciocínio, firmeza e severidade. Contudo, diz Karol Wojtyła, não podemos deixar de salientar que tanto a justiça como o amor vivem em recíproca conexão e interdependência mútua, porque têm como objecto o bem e a pessoa. O amor, desta forma, aparece como o bem supremo para a pessoa que ama e para aquela que é amada. Quando a pessoa que ama deseja bens sem limites para si mesma, o amor não é mais do que a concupiscência, o que acontece, frequentemente, na sociedade utilitarista que nos rodeia. Mas no amor em que desejamos o máximo bem para a pessoa amada, mais do que para nós mesmos, permite-nos maior aproximação dessa pessoa, entrar no seu interior e identificarmo-nos com o seu ser.

O homem pode amar-se a si mesmo e ao outro com uma medida maior que a sua, mas o princípio de proporção aplicado à moral, permite a Karol Wojtyła afirmar que cada um só pode dar o que tem, caso contrário, na realidade tem mais do que parece, pelo que não pode chamar amor a semelhante ilusão psicológica. No entanto, ao homem é permitido querer mais para si, não só na esfera de bens espirituais, mas

³⁵⁰ *MVH*, p. 96.

também materiais, com a condição de que tendo mais, igualmente, pode dar mais aos outros. O amor induz à generosidade e liberta o homem da ameaça do seu empobrecimento, uma vez que é fonte renovadora da riqueza interior do homem. Para Karol Wojtyła, o cristianismo continua a exaltar a força do amor, como fez Jesus Cristo, no sentido de despertá-lo na vida dos homens e fazê-lo resplandecer nas sociedades actuais.

2 - Subjectividade e irreductibilidade no homem

A subjectividade do homem é um dos muitos centros de interesse nos dias que correm, sendo a antropologia filosófica e a ética o lugar privilegiado para a objectivação deste problema. Karol Wojtyła apresentou no seu tratado *Pessoa e acção* a relação que existe entre a subjectividade do homem-pessoa e a estrutura da comunidade humana. A problemática da subjectividade da pessoa e da própria relação à comunidade humana apresentam-se como problemas fundamentais do pensamento actual. Estes problemas estão na raiz da práxis humana, na base da cultura, da moralidade e da política.

Encontramo-nos no campo da filosofia, afirma Karol Wojtyła, desempenhando a sua função essencial através da expressão das intelecções fundamentais e das motivações últimas. A compreensão e as motivações últimas andam lado a lado com o existir do homem na história. O momento em que nos encontramos, para este pensador, é de grande controvérsia sobre o homem, sobre o sentido do seu ser, da sua natureza e do seu significado. Estes momentos históricos cruciais, têm-se revelado profícuos a grandes confrontações que, muitas das vezes, se tornam em elemento impulsionador da história, servindo para repensar profundamente a totalidade da verdade sobre o homem, sobre o privilegiado lugar que ocupa. Assim sendo, do ponto de vista da filosofia e da teologia cristã este é um dos momentos que, para o autor, favorecem uma aproximação plural da temática da pessoa humana.

A filosofia manteve durante muito tempo uma divisão e uma oposição entre a aproximação ao homem de forma objectiva, isto é, do homem enquanto ser e, uma aproximação subjectiva. Actualmente, diz Karol Wojtyła, essa linha de demarcação entre a aproximação subjectiva e a objectiva tem vindo a desaparecer, introduzindo-nos na existência concreta do homem, na realidade do sujeito consciente. Na análise

fenomenológica o homem é considerado como sujeito da dimensão da consciência, a qual, determina a sua subjectividade, especificamente, humana.

Esta questão deve ser explicada a partir da *irreducibilidade no homem*, isto é, do que constitui a originalidade plena do homem no mundo. Todavia, “*a convicção da originalidade primária do ser humano e, por conseguinte, da sua fundamental irreducibilidade ao «mundo» da natureza, é tão antiga como a necessidade da redução expressa pela definição de Aristóteles. Esta convicção é o fundamento da concepção do homem como «pessoa», que na história da filosofia tem também a sua longa história; e que hoje está na base da afirmação da pessoa como sujeito, cada vez mais extensa e, de muitos intentos encaminhados para interpretar a subjectividade pessoal do homem*”³⁵¹. A tradição filosófica e científica de que o homem é um animal racional, reduz o homem a um dos objectos do mundo. A subjectividade evoca o facto de que o homem, na sua própria essência, ser um ser irreduzível. Contudo, a subjectividade do homem-pessoa, também, é algo objectivo. Foi Boécio, como já referimos anteriormente que, utilizou a expressão mais clarificada de pessoa. Durante muitos séculos, a compreensão de que o homem actuava e, que por esse facto algo acontecia nele, susteve a antropologia e a ética. Há medida que foi crescendo a necessidade de compreender o homem como pessoa única e irrepitível, cresceu também a necessidade de compreender a sua subjectividade pessoal, pelo que a categoria da experiência adquiriu o seu pleno significado. Ao realizar-se a objectivação metafísica do homem como sujeito que actua, também se mostra a pessoa como sujeito que tem experiência dos seus actos, dos seus sentimentos, em suma, da sua subjectividade, refere Karol Wojtyła. Assim sendo, a categoria da experiência tem na antropologia e na ética o centro das distintas interpretações do homem que actua.

Para Karol Wojtyła, ao vincularmo-nos à interpretação do homem como sujeito pessoal, não nos estamos a vincular ao subjectivismo, porque estamos a garantir a subjectividade autêntica do homem, a sua subjectividade pessoal, a partir de uma interpretação real do seu ser. Nesta análise do ser humano, baseada na experiência, Karol Wojtyła, introduz a consciência, apresentando o homem como um «eu» concreto, capaz de ter experiência de si mesmo, através da consciência. Esta compreensão é personalista e, não se encontra em contraposição com a compreensão do homem no mundo. A experiência do homem não se esgota na redução cosmológica, o homem

³⁵¹ WOJTYŁA, Karol, *EL hombre y su destino. Ensayos de antropología*, Ediciones Palabra, Madrid, 1998, pp. 28-29. A partir de agora *HD* seguido da página.

manifesta-se como um *suppositum* particular, ao mesmo tempo que se apresenta como um «eu» concreto, absolutamente único e irrepetível, o que faz com que cada homem seja uma pessoa-sujeito. Esta experiência tem um duplo significado, isto é, o sujeito que experimenta é o homem e aquilo que o sujeito do conhecimento experimenta também é o homem. Neste sentido, o homem apresenta-se como sujeito e objecto, simultaneamente.

Os estudos sobre o homem, para Karol Wojtyła, alargam-se a algumas ciências específicas que se dedicam ao homem sobre diversos aspectos parciais, recolhendo informação cada vez mais consistente para a compreensão do homem e da subjectividade, que lhe é própria. Então, Karol Wojtyła tem em consideração que “se se tem em conta o aumento do saber empírico sobre o homem, se deve afirmar a necessidade de renovar (em certo sentido de «reinterpretar») a imagem filosófica fundamental do homem-pessoa. Esta realidade toma forma ao mesmo tempo através de toda a riqueza das análises fenomenológicas, as quais, em nome da objectividade da experiência, exigem ser transferidas para além do plano da consciência e ser integradas na plena realidade da pessoa. Deve-se admitir que estas análises são particularmente preciosas e particularmente fecundas para todo o processo de compreensão e clarificação da subjectividade da pessoa”³⁵². Estes estudos permitem-nos aceitar e compreender de um novo modo o antigo conceito de *suppositum*. O autor considera que o homem é dado na experiência como *suppositum* pelo que em toda a sua experiência, o mostra como aquele que existe, mora no mundo e actua como sujeito da própria existência e da própria acção. O conceito de *suppositum* permite afirmar a subjectividade do homem em sentido metafísico. Através dos fenómenos que acontecem ao mesmo tempo na experiência para formar a totalidade do homem como sujeito do existir e do actuar, vemos, diz Karol Wojtyła, que o homem é o sujeito, porque se não fosse, todo o existir e actuar que lhe são dados na experiência como o seu existir e o seu actuar, não poderiam ser seus. A subjectividade metafísica, ou seja, o *suppositum* apresenta-se como expressão fundamental da experiência do homem e, é garantia da identidade desse mesmo homem no existir e no actuar.

Para melhor conhecer o homem é necessário integrar cognoscitivamente a redução cosmológica e aquilo que é irreduzível, muito embora se deva dar mais espaço ao último para que prevaleça no pensamento do homem, tanto na teoria como na prática.

³⁵² HD, p. 48.

Karol Wojtyła, considera que a expressão irreduzível, “significa tudo o que no homem é invisível, que é totalmente interior e por tudo o que o homem é como testemunha evidente de si mesmo, da própria humanidade e da própria pessoa”³⁵³.

A experiência do existir e do actuar é própria de todos os homens, incluindo do seu próprio «eu», permitindo-nos compreender e aclarar plenamente a sua subjectividade. Este «eu» e os «outros» são objectos da experiência, uma vez que em todo o processo de compreensão do homem tem que se introduzir tanto o «eu» como os «outros», podendo partir tanto de um como do outro, pois o mais importante é ter consciência da plena compressão da subjectividade do homem. É através da experiência do homem, do seu «eu», que são dados de forma imediata e evidente os elementos constitutivos da subjectividade humana. Sempre que se constrói a imagem da pessoa-sujeito sobre a base da experiência do homem, descobrem-se muitas experiências do «eu», mas sempre incluindo os «outros».

A globalidade do dinamismo humano é complexa e diversificada, pois está formada de tudo o que o homem faz. O acto é a forma peculiar do operar humano, do homem se manifestar como pessoa. A subjectividade do homem corresponde à complexidade da sua complexa natureza. A forma de operar humano é o actuar consciente do homem, no qual se expressa e se concretiza a sua própria liberdade. Tendo em conta o *suppositum humanum*, a subjectividade em sentido metafísico, pode conceber e explicar a subjectividade no sentido pessoal. Assim sendo, a subjectividade pessoal deve ter como fundamento o dinamismo humano, particularmente a acção da própria pessoa, isto é, o acto. Da definição de acto como a forma de dinamismo própria do homem, diz-nos Karol Wojtyła, que nos permite conhecer o homem sobretudo como sujeito pessoal consciente da sua acção. A partir do acto, a subjectividade pessoal do homem revela-se como um «eu» concreto e constitui-se através dos actos, enquanto pessoa. “O «eu» humano constitui-se através de todo ele, precisamente graças ao facto de que já foi e é fundamentalmente constituído como *suppositum*. O *suppositum* humano deve manifestar-se como «eu» humano, a subjectividade metafísica como subjectividade pessoal.

Este «deve» é o argumento mais forte em favor da concepção metafísica da natureza humana. O homem é «por natureza» pessoa. E também por natureza lhe corresponde a subjectividade própria da pessoa”³⁵⁴.

³⁵³ HD, p. 34.

³⁵⁴ HD, p. 53.

Na experiência, os actos e os sentimentos manifestam o seu próprio «eu», revelando a sua estrutura pessoal de autodeterminação, na qual, o homem encontra o próprio «eu» como sendo aquele que possui e tem domínio de si. A estrutura dinâmica da auto-determinação apresenta ao homem o que lhe é doado e confiado como tarefa, concedendo deste modo que se revele a si mesmo nos seus actos e nas suas decisões interiores da consciência. Neste sentido, adquire a estrutura dinâmica do próprio «eu», totalmente interior e imanente que lhe é dada como auto-posseção e auto-domínio. Através da auto-posseção e do auto domínio o homem experimenta o facto de ser pessoa e de ser sujeito. “A estrutura da auto-posseção e auto-domínio como essenciais para o «eu pessoal», como constituinte da subjectividade pessoal do homem é experimentada por cada um de nós na experiência do valor moral, do bem ou do mal. (...) Em todo o caso, a experiência ensina que o «moral» está fortemente radicado no *humanum*, e mais exactamente é o que se deve definir como «o pessoal». A moralidade define de maneira radical a dimensão personalista do homem; nela é subjectivada e precisamente nessa dimensão pode ser compreendida. Ao mesmo tempo, «o moral» é expressão fundamental da transcendência própria do «eu» pessoal”³⁵⁵.

Se o «eu» existente e operante, enquanto consciência, reflecte o ser e o fazer deste mesmo «eu», então a experiência do homem manifesta claramente que a consciência é sempre subjectivada neste «eu», isto é, é sempre *suppositum humanum*. O «eu» só se constitui através da sua mediação em *suppositum humanum*, tendo como base de todo o existir e fazer o que é próprio deste *suppositum*. A consciência é de importância básica para a compreensão da subjectividade humana, porque, diz Karol Wojtyła, não é possível captar e objectivar a relação existente entre a subjectividade do homem em sentido metafísico e o «eu humano» sem ter em conta a consciência e a sua função. Esta tem uma importância fundamental para a constituição da subjectividade através da função de interiorização própria, que Karol Wojtyła na obra *Pessoa e acção* define como uma função reflexiva. A consciência reflecte o que é objectivado cognoscitivamente pelo homem, interioriza tudo o que o homem conhece a partir da experiência e dá a dimensão subjectiva que é própria do homem, porque este é o sujeito. Ser sujeito e experimentar-se como sujeito são duas dimensões distintas. É, no experimentar-se a si mesmo como sujeito que se entra na realidade do «eu» humano, tendo a consciência um papel fundamental e constitutivo. A subjectividade pessoal do

³⁵⁵ HD, pp. 35-36.

homem manifesta-se a si mesmo como consciência, muito embora não signifique que o «eu» humano seja reduzido a ela.

A acção consciente do homem, o acto, é atribuída a um «eu» consciente, estando contida nesta causalidade da pessoa o momento da vontade e da liberdade que tem como consequência a responsabilidade do carácter moral. A consciência como fonte do dever moral apresenta-se como condição constitutiva da liberdade, própria do acto, no qual se manifesta como auto-determinação da pessoa. Para ser livre não é necessário só querer, também tem que se escolher e decidir, coordenação transcendente, com lugar na consciência, perante o bem e a verdade na acção. É, neste momento, que entramos na dimensão essencial da subjectividade pessoal do homem. Mas o mais importante para o acto é a acção consciente do homem ao próprio sujeito que se abre à experiência interior. Contudo, é necessário integrar a experiência exterior, assim como a interior para adquirir o sentido pleno da realidade, uma vez que tem importância decisiva para a visão da subjectividade pessoal do homem. “Quando se tem um sentido pleno da dimensão interior do homem, que se nos manifesta com inegável evidência na experiência do acto, aparece não só como causalidade, mas ao mesmo tempo como auto-determinação”³⁵⁶. Para Karol Wojtyła esta é a dimensão mais profunda e fundamental do «eu» humano, através da qual, o homem no acto se manifesta como sujeito pessoal e se dá conta de que se possui e domina a si mesmo. No entanto, esta causalidade, que é a auto-determinação, manifesta-nos na totalidade a pessoa como estrutura subjectiva de auto-domínio e de auto-posseção.

O actuar humano compreende vários fins, objectos e valores, aos quais se dirige na sua acção consciente relacionando-se com eles, mas decidindo sobre si mesmo e o seu próprio valor. Isto faz com que a estrutura do acto humano seja auto-teleológica e não somente uma dimensão da vida biológica, do instinto, da atracção e da repulsão. A auto-determinação contida na causalidade autenticamente humana, nos actos, conduz-nos à verdade e ao bem, num sentido absoluto e desinteressado. Assim sendo, nos actos humanos também se revela a transcendência que faz emergir a própria subjectividade do homem. “ Se a subjectividade se manifesta através da auto-determinação é porque na auto-determinação se manifesta a dimensão transcendente da acção essencialmente humana, que (...) nela, encontra a própria razão de ser e o próprio sentido”³⁵⁷. Deste

³⁵⁶ *HD*, p. 60.

³⁵⁷ *HD*, p. 61.

modo, a causalidade da pessoa emerge da obscuridade, convertendo-a num fenómeno visível da experiência humana.

Nos actos, através do momento de auto-determinação, o «eu» humano não só se revela a si mesmo como auto-posseção e auto-domínio, mas também como aspiração ao aperfeiçoamento de si mesmo, do próprio «eu», que se manifesta como imperfeito e incompleto. Para Karol Wojtyła, o auto-aperfeiçoamento demonstra irrefutavelmente que a subjectividade pessoal do homem não constitui uma estrutura fechada, muito pelo “contrário, tudo isto «entra em si» em favor do qual trabalham a consciência e a auto-consciência, aparece finalmente como a fonte da abertura mais completa deste sujeito à realidade. Opera-se no homem, no «eu» humano enquanto sujeito pessoal, num estreito vínculo entre o aperfeiçoamento de si e a transcendência”³⁵⁸.

O homem consciente da sua transcendência, deve superar-se a si mesmo para alcançar a eleição do verdadeiro bem, mostrando que é esta a dimensão fundamental da transcendência que constitui a peculiaridade da pessoa humana. A transcendência da verdade e do bem é decisiva para a formação do «eu» humano, na realização do próprio sujeito humano. A análise profunda da consciência e da moralidade, para Karol Wojtyła, mostra que a aspiração ao aperfeiçoamento, está contida entre o bem e o mal, entre o aperfeiçoamento e o não aperfeiçoamento, sendo necessário vencer continuamente as forças exteriores e interiores que operam contra o auto-aperfeiçoamento. Este auto-aperfeiçoamento, produzido pelo bem moral, é o momento da paz e da felicidade, tão essencial para a experiência pessoal.

Mas este aperfeiçoamento de si mesmo pode acontecer no existir e no actuar do homem-pessoa, juntamente com os outros membros da comunidade, como reflecte Karol Wojtyła em *Pessoa e acção*.

³⁵⁸ HD, p. 66.

CAPÍTULO VIII

JOÃO PAULO II – TEOLOGIA DO CORPO

1 – Contextualização

O Papa Pio IX para se manter em contacto com as pessoas, inaugurou o costume das «audiência gerais», momento que lhe permitia reunir-se e falar com os peregrinos. Desta forma, Pio IX renovava a antiga tradição dos bispos como mestres. Nos primeiros séculos da Igreja os bispos eram, essencialmente pregadores, mestres, teólogos e guias espirituais.

João Paulo II, em 1979, começou a concretizar as suas audiências gerais com carácter semanal, difundidas pela Rádio Vaticano e publicadas nas várias edições do *Osservatore Romano*. “A ideia duma série de «audiências temáticas» era outra inovação que fez curvar muitas sobancelhas na cúria romana. Onde é que se tinha visto algo assim? Mais explosivo todavia foi o tema. A partir de 5 de Setembro de 1979, João Paulo II dedicou quatro anos de audiências gerais a desenvolver a ideia já exposta em *Amor e Responsabilidade*: que o amor sexual humano é um ícone da vida interior de Deus, da Santíssima Trindade”³⁵⁹. Ao desenvolver a sua ideia de entrega sexual humana como ícone da vida interior de Deus, João Paulo II descobria as implicações no conceito da dignidade e da liberdade humana.

João Paulo II considerou que era o momento para continuar o trabalho iniciado com os colegas de Lublin e de Cracóvia sobre a sexualidade humana contida em *Amor e Responsabilidade* e na prática pastoral arquidiocesana relativamente à vida familiar.

Apesar de estar consciente do esforço de Paulo VI ao abordar o tema da revolução sexual e da sua relação com a vida moral apresentada na encíclica *Humanae vitae*, em 1968, João Paulo II considerou que “se tinha saldado como um fracasso pastoral e catequético, à margem de que a considerava correcta relativamente à questão concreta dos meios adequados para regular a fertilidade”³⁶⁰.

Esta encíclica tão esperada por elevado número de cristãos, contudo foi rejeitada porque se sentiram humilhados e ignorados na sua experiência sexual, como muitos

³⁵⁹ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 333.

³⁶⁰ Cf. WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 334.

referiram. Daqui nasceu a ideia de que a Igreja não tinha argumentação lógica sobre a sexualidade humana.

Com João Paulo II renasceu esta discussão sob um novo prisma. “O resultado forma os cento e trinta discursos que, pronunciados ao longo de quatro anos de audiências gerais, formariam a *Teologia do Corpo*”³⁶¹.

Estes discursos sobre a *Teologia do corpo* forma realizados em quatro blocos de audiências. O primeiro bloco deu-lhe o título de *Unidade Original do Homem e da Mulher*. Começou a exposição na audiência geral do dia 5 de Setembro de 1979 e concluiu no dia 2 de Abril de 1980. Este tema foi inspirado e desenvolvido a partir do diálogo estabelecido entre Jesus e os fariseus sobre a permissividade do divórcio³⁶². “*Unidade Original* explorou alguns dos aspectos de maior aprofundamento pessoal dentro da condição humana, através da história de Adão e Eva nos três primeiros capítulos do Génesis”³⁶³.

O segundo bloco de catequese, *Bem-aventurados os puros de coração* teve início a 16 de Abril de 1980 e foi concluído depois de quarenta e uma catequese, em 6 de Maio de 1981. João Paulo II ao percorre este caminho para aprofundar a pureza do coração apresentou este tema a partir do *Sermão da Montanha* e de Mateus 5, 28: “Eu, porém, digo-vos que todo aquele que olhar para uma mulher, desejando-a, já cometeu adultério com ela no seu coração”. Este texto tem no seu horizonte o utilitarismo sexual que transforma a outra pessoa num objecto.

No dia 11 de Novembro de 1981 teve início o terceiro bloco de cinquenta catequese, com o título: *Teologia do Matrimónio e do Celibato* e terminou a 4 de Julho de 1984. A base bíblica deste bloco é a discussão entre Jesus e os saduceus acerca da ressurreição³⁶⁴.

O último bloco é uma catequese de dezasseis discursos que começou no dia 11 de Julho de 1984 e terminou no dia 28 de Novembro desse mesmo ano. O quarto bloco é um conjunto de *Reflexões sobre a Humanae vitae*.

“Os cento e trinta textos que compõem a *Teologia do Corpo* de João Paulo II não eram fáceis de escutar nem de leitura fácil. São meditações teológicas e filosóficas muito compactas, nas quais o Papa tentou compilar o máximo material possível num quarto de hora de exposição catequética. (...) Neles, João Paulo II, a quem tantas vezes

³⁶¹ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 335.

³⁶² Cf. Mateus 12,4.

³⁶³ WEIGEL, George, *ibidem*.

³⁶⁴ Mc. 12,23.

têm qualificado com desdém de «rigidamente conservador», propôs uma das reconfigurações da teologia católica mais audaz à já vários séculos”³⁶⁵.

2- Unidade original do homem e da mulher

Depois da encíclica *Humanae vitae*, Karol Wojtyla acreditava que era necessário explicar a ética sexual da Igreja de forma convincente. Contudo, nesta altura da sua vida ainda não podia imaginar qual era a missão que Deus tinha para lhe oferecer. O esboço da *Teologia do Corpo* foi concebida quando João Paulo II era Cardeal Wojtyla em Cracóvia, mas foi no conclave que elegeu o Papa João Paulo I que delineou estas catequeses. O livro que, entretanto, começou a escrever em Agosto de 1978, converteu-se no conteúdo das audiências gerais, proferidas como Papa João Paulo II.

Desde sempre este pensador mostrou desejo de aprofundar a pessoa humana, constituída pelo corpo, no âmbito da família humana e do matrimónio. Nesse sentido, apresentou na *Teologia do Corpo* o significado do corpo humano, marcado pela masculinidade e feminilidade, como sendo a coluna vertebral da análise da corporeidade do homem e da mulher. Este foi um elemento inovador e surpreendente dos ensinamentos de João Paulo II, afirma Blanca Castilla Cortázar.

João Paulo II iniciou a sua argumentação baseando-se nas narrações da criação apresentadas no primeiro livro da Bíblia, o Génesis. Através de reflexões profundas sobre as verdades duradouras da condição humana, o Papa vincula o primeiro relato da criação do homem, criado à “imagem e semelhança de Deus” com a sua capacidade humana de procriar, nascida da formulação “crescei e multiplicai-vos”. No segundo relato sobre a criação, João Paulo II, salienta a consciência que o homem tem de si mesmo – auto-consciência – e as suas opções morais. Estes dois relatos da criação testemunham a dignidade do ser humano, intimamente unida à sexualidade, procriação e à escolha moral.

Neste bloco de doutrinas, João Paulo II reflectiu sobre a solidão original de Adão no Jardim do Éden, revelando dois significados pertinentes sobre a condição humana. “Em primeiro lugar está só porque não é animal nem Deus: é a solidão da natureza humana, que partilha com Eva e todo o ser humano ao longo da história. Pensando nesta forma de estar só, acabamos por nos conhecermos como *pessoas*.”

³⁶⁵WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 336.

Somos diferentes porque somos sujeitos que pensam, escolhem e actuam”³⁶⁶. Unida a esta auto-consciência aparece a vontade própria, a capacidade de decidirmos como vamos actuar, escolher entre o bem e o mal, a vida e a morte. O segundo significado revelado, no segundo relato da criação, está unido ao facto de não existir nenhuma criatura humana igual a Adão. “Assim, para João Paulo II, a «criação completa e definitiva do “homem”» só se produz quando Deus cria a Eva, e Adão a reconhece como criatura humana da sua própria condição, ainda que seja distinta dele. A alegria da descoberta dá a entender que esse aspecto da «solidão original» fica superado pelo extraordinário processo em que se verifica a minha união real com outro e, ao mesmo tempo, descubro que a minha identidade não só fica intacta, mas realçada”³⁶⁷.

João Paulo II, desta forma defende que este é o papel da criação, isto é, comunicar-nos algo importante sobre a identidade de Deus criador. Deus ao criar o homem e a mulher “à sua semelhança”, conferiu-lhes a capacidade de entender e ter vontade própria, mas deu-lhes especialmente a possibilidade de comunhão entre pessoas. “Este desejo intenso da entrega radical do eu e a recepção do outro, que afirma simbolicamente Adão reconhecendo a Eva como «carne da minha carne», está na base da nossa humanidade. Leva consigo «desde o começo» a bênção da fertilidade, outra via pela qual as pessoas são imagem de Deus, porque a criação reproduz o mistério da criação”³⁶⁸.

O Papa salienta que desde o início da criação humana como pessoa, homem e mulher, somos uma realidade sacramental, uma imagem viva da vida de Deus. Assim sendo, o corpo torna visível o invisível, o espiritual e o divino que há na pessoa humana.

Se a sexualidade faz parte de nós desde o “princípio”, pergunta o Papa, qual foi a razão que levou Adão e Eva a terem vergonha da sua nudez? “João Paulo II dá a entender que a entender que a «nudez original», juntamente com a «solidão original» e a «união original», é a terceira parte do enigma de quem somos «desde o princípio». Essencialmente a vergonha é medo do outro, e aparece quando esse outro se converte para nós num objecto. Adão e Eva não se envergonhavam da sua nudez quando viviam uma entrega mútua, uma relação genuinamente nupcial expressa pela sua encarnação como homem e mulher”³⁶⁹.

³⁶⁶ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 337.

³⁶⁷ WEIGEL, George, *ibidem*.

³⁶⁸ WEIGEL, George, *ibidem*.

³⁶⁹ WEIGEL, George, *ibidem*.

Quando Adão e Eva violaram a lei da entrega, ao caírem no pecado original transformaram-se em objecto um do outro, revelando que a realização do ser humano depende da entrega de si e não da afirmação do próprio eu.

O talento fenomenológico de João Paulo II está presente na análise minuciosa dos textos bíblicos, na sua fluidez de acontecimentos e na sua própria compreensão, como em todos os seus documentos ilumina o seu discurso à luz da Sagrada Escritura permitindo “penetrar nas experiências originárias do homem: experiência do corpo indissolivelmente unido à sexualidade, experiência da solidão, da nudez, da inocência, da comunhão de pessoas, da plenitude e alegria daquela situação beatificante. Um estado real de «pré-história» teológica à qual só se pode aceder com a palavra revelada, meditada desde o estado do homem «histórico», estado de pecaminosidade hereditária, mas que contém também a perspectiva da Redenção”³⁷⁰. Esta perspectiva da Redenção foi apresentada por João Paulo II no número oito da encíclica *Redemptor hominis* e definida como a “criação renovada”, permitindo recuperar o sentido da dimensão originária do ser humano.

Para João Paulo II a *Teologia do Corpo*, está unida à criação do homem à imagem de Deus, sendo este o momento que constitui realmente o princípio desta teologia. Acrescenta o Papa que a *Teologia do Corpo* não deve surpreender nem maravilhar por compreender o corpo, porque “o Verbo de Deus se fez carne, o corpo entrou, diria, pela porta principal da teologia, isto é, na ciência que tem como objecto a divindade”³⁷¹.

Dado o corpo humano estar marcado pela masculinidade e pela feminilidade, João Paulo II afirmou na audiência de 14 de Novembro de 1979, que também está nele impresso o sinal da sexualidade. Daqui se pode enunciar a teologia do sexo como ele mesmo refere: “A teologia do corpo, que desde o princípio está unida à criação do homem à imagem de Deus, converte-se, em certo modo, também em teologia do sexo, ou melhor, em teologia da masculinidade e da feminilidade, que aqui, no livro do *Génesis*, tem o seu ponto de partida”³⁷².

A hermenêutica bíblica interpreta a criação do homem e da mulher narrada no livro do *Génesis* em dois relatos. Em Gn. 1, 27 descreve-se a criação do homem e da mulher num só acto, enquanto que em Gn. 2, 7-25 a criação acontece em separado,

³⁷⁰ VM, p. 10.

³⁷¹ VM, *ibidem*.

³⁷² VM, p. 75.

primeiro do homem e depois da mulher. João Paulo II segue a linha exegética de Jesus que ao responder aos fariseus os remete para a criação do homem referido em Gn. 1,27, seguido da narração de Gn. 2,24.

Jesus conversava com os fariseus quando estes o interpelaram sobre a indissolubilidade do matrimônio. Evitando as controvérsias jurídicas Jesus respondeu: “Não haveis lido que no princípio *o Criador os fez homem e mulher?* (...) *Por isso deixará o homem o pai e a mãe e se unirá à sua mulher, e serão os dois uma só carne?* Portanto, o que Deus uniu não o separe o homem”³⁷³.

A narração da criação do homem, como homem e mulher, referida por Mateus acontece ao mesmo tempo que o mundo visível é criado, apesar de ser este quem irá dominar a terra³⁷⁴ por vontade de Deus. Na sucessão natural da criação “o Criador parece deter-se antes de chamá-lo à existência, como se voltasse a entrar em si mesmo para tomar uma decisão: «Façamos o homem à nossa imagem e à nossa semelhança...» (Gn. 1, 26)”³⁷⁵. Daqui, podemos inferir que a base da relação do homem com Deus inclui a afirmação da impossibilidade absoluta de reduzir o homem ao mundo, diz João Paulo II.

A criação do homem na primeira narração, para além de ser de índole teológica está impregnada de uma dimensão metafísica. O homem apresenta-se definido nas dimensões de ser e de existir e “o mistério da sua criação (« à imagem de Deus os criou») corresponde à perspectiva da procriação («crescei e multiplicai-vos, enchei e dominai a terra»), desse devir no mundo e no tempo, desse *fieri* que está necessariamente unido à situação metafísica da criação: do ser contingente (*contingens*)”³⁷⁶. João Paulo II considera este primeiro capítulo como a base sólida para a metafísica, a antropologia e a ética, mas particularmente para a *Teologia do Corpo*.

O segundo relato da criação em Gn. 2,7 destaca a solidão do primeiro ser humano, homem ou mulher, que tomou consciência da sua própria superioridade em relação aos outros seres vivos. O homem criado encontrava-se frente a Deus desde o primeiro momento da sua existência, mas «não encontrou auxiliar semelhante a ele»³⁷⁷. O corpo ao participar do mundo criado e visível permite-lhe ter consciência de que está só. Ao vincular a solidão originária do homem com o conhecimento do corpo, revela a

³⁷³ VM, p. 26.

³⁷⁴ Cf. Gen. 1, 28.

³⁷⁵ VM, p. 31.

³⁷⁶ VM, p. 33.

³⁷⁷ Gn. 2,20.

distinção em relação aos outros seres e tem consciência de que é pessoa. Desta forma, tornou-se o primeiro acto registado de auto-conhecimento humano, pois o homem através da auto-compreensão reconheceu-se como pessoa.

A auto-consciência e o auto-conhecimento fazem o homem sair de si mesmo e revelar-se ao outro como pessoa.

Outro destaque feito por João Paulo II está inserido na análise do sono de Adão, do qual surgiu a pluralidade humana. “Ainda que muitas vezes se tenha interpretado Adão como que dividido em dois, do qual, homem e mulher formam cada um metade da humanidade, a interpretação que o Pontífice fez é contrária. Deus não fez de um, dois, mas de dois, um. O mistério da criação humana consiste em que Deus fez a unidade de dois seres, em que cada um dos quais era pessoa em si mesma, isto é, «igualmente relacionada com a situação de solidão originária». A «comunhão de pessoas» que tanta importância tem para João Paulo II, enquanto configuração da «imagem de Deus», «podia formar-se só à base duma ‘dupla solidão’ do homem e da mulher»³⁷⁸.

Este segundo relato da criação do homem vincula a inocência e a felicidade original, expressa numa profundidade de natureza subjectiva e psicológica. João Paulo II salienta que esta é a narração onde se podem encontrar todos os elementos da análise do homem realizada pela antropologia filosófica moderna e contemporânea. A subjectividade presente na criação do homem corresponde à realidade objectiva dele próprio, facto que é importante para a *Teologia do Corpo*.

A principal característica do segundo relato da criação é a criação do primeiro «adam» separado da primeira mulher. O homem ao ter consciência da sua própria solidão, por obra de Deus submerge num sono profundo, como que em preparação para o novo acto criador e com o desejo de encontrar um ser semelhante a si, um segundo «eu». Depois do homem ter caído num sono profundo, definido por João Paulo II como um retorno ao não ser, ele despertou e surgiu a dupla unidade – homem e mulher. Deus ao formar a mulher «com a costela de Adão» pretendeu estabelecer a homogeneidade de todo o ser de ambos, referente ao corpo e à sua estrutura somática. Apesar da diferenciação sexual, a homogeneidade somática é evidente, pois o homem ao despertar do «sono genético» afirma com alegria que aquele novo ser «é osso dos meus ossos e carne da minha carne»³⁷⁹. Esta expressão encerra a referência ao corpo que é autenticamente humano e determina-o como pessoa, isto é, como ser que inclui em toda

³⁷⁸ Cf. *VM*, pp. 12-13.

³⁷⁹ Cf. Gn. 2,23.

a sua corporeidade a «semelhança» a Deus. Esta realidade antropológica da unidade através do corpo contém a dimensão ética e a dimensão sacramental. Como esta unidade se realiza através do corpo indica a comunhão «encarnada» das pessoas, isto é a *communio personarum*. A masculinidade e a feminilidade expressam a constituição somática, mas é de realçar a nova consciência do sentido do próprio corpo – corporeidade e sexualidade humana – que permite o enriquecimento mútuo.

“O segundo relato da criação do homem conserva, até certo ponto, uma forma de diálogo entre o homem e Deus-Criador, e isto se manifesta, sobretudo, *nessa etapa em que o homem ('adam) é criado definitivamente como homem e mulher (is-issah)*. A criação realiza-se quase ao mesmo tempo em duas dimensões: a acção de Deus-Yahveh que se desenvolve em correlação com o processo da consciência humana”³⁸⁰.

Estes dois relatos apresentam três ideias transversais para Blanca Castilla Cortázar: ideia de princípio, a imagem de Deus e o significado esponsalício do corpo.

A ideia do «princípio» sempre presente denota a preocupação “de recuperar, graças à redenção, a ideia originária que teve o Criador sobre o homem e a mulher, e que o ser humano pôde experimentar, ainda que tenha sido por breve tempo. Esta visão permite sobrevalorizar todas as imagens e interpretações sobre o corpo e a sexualidade que se deram no marco da situação do homem caído, de onde o peso das consequências do pecado deformaram a realidade no seu genuíno sentido (...) que pode devolver (...) a alegria e a plenitude beatificante do começo (...). Neste sentido fala-se do «*ethos*» do corpo”³⁸¹.

Quando Jesus se refere ao «princípio» pretende superar o limite existente no livro do Génesis entre o estado de inocência original e o estado pecaminoso que começou a existir depois da queda original. Simbolicamente estas duas situações estão limitadas pela árvore da ciência do bem e do mal, expressão da aliança com Deus, quebrada no coração do homem. As palavras de Jesus, relativamente ao «princípio» remetem-nos para uma continuidade essencial entre os dois estados ou dimensões do ser humano. Em Mateus 19, “Cristo (...) não indica só o estado de inocência original como horizonte perdido da existência humana na história, mas também, toda a eloquência do mistério da redenção às palavras que Ele pronuncia com os seus próprios lábios. (...) De Génesis 2 e 3 somos testemunhas de que o homem, homem ou mulher, depois de ter quebrado a aliança original com o seu Criador, recebe a primeira promessa da redenção

³⁸⁰ VM, pp. 64-65.

³⁸¹ VM, p. 14.

nas palavras do chamado Protoevangelho em Gn. 3, 15(2) e começa a viver *na perspectiva teológica da redenção*³⁸². O homem histórico participa na história da queda humana como sujeito hereditário, pessoal e irrepetível. Mas também participa na história da salvação como seu sujeito e co-criador, aberto ao mistério da redenção que se realizou em Cristo e através de Cristo. A redenção do corpo é garantia da continuidade e da unidade entre o estado da queda do homem e a inocência original.

A segunda ideia tem a ver com a criação do homem e da mulher à imagem de Deus. Este ser criado à imagem de Deus é um ser humano, uma pessoa inteligente e livre, capaz de fazer comunhão. Esta comunhão de pessoas é uma imagem trinitária, de uma comunhão divina de Pessoas. “Pois bem, a ideia da imagem de Deus que desenvolve João Paulo II é completamente moderna, pois não duvida em afirmar que a imagem de Deus está não só na alma mas também no corpo e, portanto, no sexo com a sua masculinidade e feminilidade. Assim, (...) afirma: «o homem, ao qual Deus criou ‘homem e mulher’, leva impresso no corpo, ‘desde o princípio’, a imagem divina; homem e mulher constituem como que dois diversos modos do humano ‘ser corpo’ na unidade dessa imagem»³⁸³.

A terceira ideia está relacionada com o significado do corpo que torna a pessoa visível, marcado pela masculinidade e feminilidade e que João Paulo II qualifica como sponsalício. “Ao verem-se reciprocamente *através do mistério da própria criação*, homem e mulher *se vêm a si mesmos ainda mais plenamente e mais distintamente* que através do sentido da própria vista, isto é, através dos olhos do corpo. Efectivamente, vêem-se e conhecem-se a si mesmos com toda a paz do olhar interior, que cria precisamente a plenitude da intimidade das pessoas. Ao verem-se e conhecerem-se a si mesmos em toda a paz e tranquilidade do olhar interior, comunicam-se na plenitude da humanidade que se manifesta como recíproca complementaridade. Ao mesmo tempo que se comunicam dá-se a comunhão das pessoas e convertem-se em dom recíproco”³⁸⁴.

Como o sexo é constitutivo da pessoa, João Paulo II considera que no homem e nas relações interpessoais, expressa a superação sempre nova da solidão do homem originária. Depois da superação da solidão originária surgiu o homem como dom recíproco, expressão da masculinidade para a feminilidade e vice-versa, que manifesta a reciprocidade e a comunhão das pessoas. É, pois através do corpo que o homem

³⁸² VM, pp. 43-44.

³⁸³ VM, pp. 15-16.

³⁸⁴ VM, p. 96.

manifesta externamente a abertura ao outro. “ «O corpo humano, orientado interiormente para o ‘dom sincero’ da pessoa, revela não só a sua masculinidade ou feminilidade no plano físico, mas também revela este *valor* e esta *beleza de exceder a dimensão simplesmente física da ‘sexualidade’*. Deste modo completa-se, em certo sentido, a consciência do significado esponsalício do corpo, vinculado à masculinidade e feminilidade do homem. Por um lado, este significado indica uma capacidade particular de expressar o amor, no qual o homem se converte em dom; por outro, corresponde-lhe a capacidade e a profunda disponibilidade para a ‘afirmação da pessoa’»³⁸⁵, com referiu na Audiência Geral de 16 de Janeiro de 1980. Para o Papa o homem e a mulher ao unirem-se entre si no acto conjugal convertem-se «numa só carne», retornando à união da humanidade, isto é, à «carne da minha carne e ossos dos meus ossos», fazendo novamente a descoberta do mistério da criação e reconhecendo-se reciprocamente como duas pessoas. A unidade original baseia-se na masculinidade e na feminilidade, em dois modos de «ser corpo», criado «à imagem de Deus»

“Estavam ambos nus, tanto o homem como a mulher, mas não tinham vergonha”³⁸⁶. Este versículo une as reflexões sobre a *Teologia do corpo* com a dimensão da subjectividade pessoal do homem, desenvolvendo a consciência do significado do corpo. Neste estado de inocência originária o homem e a mulher, na sua experiência recíproca do corpo olhavam para ele não como um objecto, mas como expressão da pessoa. Eles não sentiam vergonha, porque não eram objectos um do outro e, assim, manifestavam a riqueza interior da pessoa, expressa na liberdade do dom.

Quando Deus diz que “não é bom que o homem esteja só”³⁸⁷ fez-lhe uma «ajuda adequada» – a mulher. A mulher aparece como ajuda, mas ela é mais do que auxiliar, ela é o complemento do homem. “Feminilidade e masculinidade são entre si complementares *não só do ponto de vista físico e psicológico, mas ontológico*. Só graças à dualidade do ‘masculino’ e do ‘feminino’, o ‘humano’ se realiza plenamente”³⁸⁸.

Ao homem e à mulher passou-lhes a dar uma dupla missão: a família e a transformação da face da terra. Este ser humano, unidade dos dois, racional e livre, na sua reciprocidade esponsal e fecunda, foi chamado a dominar e a submeter a terra com responsabilidade.

³⁸⁵ VM, p. 18.

³⁸⁶ Gn. 2,25.

³⁸⁷ Cf. Gn. 2, 18.

³⁸⁸ VM, p. 22.

Para João Paulo II a união conjugal do homem e da mulher ao longo desta análise dos primeiros capítulos do Génesis define-se como «conhecimento». Este «conhecimento», é a união de duas pessoas que se amam e que se unem estreitamente entre si, convertendo-se «numa só carne» e, de acordo com o relato bíblico concebem um novo ser semelhante ao «homem». No «conhecimento» de Gn. 4,1 o mistério da feminilidade e da masculinidade manifesta-se mediante a maternidade e a paternidade que concebe uma nova vida humana, revelando-se o significado gerador e paterno do corpo. O Papa considera que a revelação do corpo no capítulo terceiro, demonstra o ciclo do «conhecimento-geração». *“Este é precisamente o umbral da história do homem. (...) O homem, como homem e mulher, está neste umbral com a consciência do significado gerador do próprio corpo: a masculinidade encerra em si o significado da paternidade, e a feminilidade, o da maternidade”*³⁸⁹.

A felicidade originária surgiu do Amor que deu início ao amor, afirma João Paulo II. Assim a criação apresenta-se como um dom feito para o homem que lhe permite participar na vida íntima de Deus. O “mistério da criação, isto é, (...) esse misterioso dom feito ao mais íntimo do homem – ao «coração» humano – que permite a ambos, homem e mulher, existir desde o «princípio» na recíproca relação do dom desinteressado de si. Nisto está encerrada a revelação e por sua vez a descoberta do significado «esposal» do corpo na sua masculinidade e feminilidade”³⁹⁰. Este dom consiste numa recíproca aceitação e doação ao outro, permitindo a comunhão de pessoas. A aceitação e o acolhimento do outro expressam e sustentam o significado de dom e, por isso, aprofunda a dignidade recíproca. O homem encontra-se a si mesmo através do «dom sincero de si» que se converte para ele na fonte de maior enriquecimento. Esta relação interpessoal é recíproca e nela se revelam e crescem os efeitos mútuos do dom sincero e do encontro de si.

Ao desenvolver o papel complementar do homem e da mulher, João Paulo II é inovador no campo da antropologia teológica e filosófica. Paralelamente, apresenta a antropologia da sexualidade humana, deformada pela origem do pecado, ao longo da história.

João Paulo II convida-nos a reflectir no facto de os homens de hoje continuarem a colocar as mesmas perguntas que os fariseus fizeram a Jesus. Tendo em conta que

³⁸⁹VM, p. 155.

³⁹⁰VM, pp. 115-116.

hoje o desenvolvimento e a informação são maiores, as perguntas formuladas sobre o matrimónio e a família nascem nas mais diversas circunstâncias e das mais diferentes áreas da cultura e da civilização contemporânea. Relativamente à possível resposta de Jesus, João Paulo II pensa “que entre as respostas que Cristo daria *aos homens do nosso tempo* e às suas perguntas, frequentemente tão impacientes, *todavia seria fundamental* a que deu aos fariseus. Ao contestar as suas perguntas, Cristo *remetia-se antes de mais nada ao «princípio»*, embora mais decisivo e essencial, uma vez que a cultura do homem de hoje pareça alheia desse «princípio» e assume formas e dimensões que divergem da imagem bíblica do «princípio» em pontos cada vez mais distantes”³⁹¹.

A resposta contém uma estrutura da identidade humana nas dimensões do mistério da criação e do mistério da redenção, pois só assim se pode construir uma antropologia teológica e no seu contexto uma *Teologia do Corpo*, na qual está presente a visão cristã do matrimónio e da família, com referência à visão integral do homem, proposta no número sete da *Humanae vitae*.

João Paulo II alerta-nos para o facto de vivermos numa época em que o desenvolvimento das várias ciências podem dividir o *compositum humanum*, por variadas concepções parciais, não alcançando o *integrum* do homem, tornando-se um objecto de técnicas e não num sujeito responsável pelas suas acções. Contudo estas ciências são importantes para nos ensinarem conteúdos sobre a educação do homem na sua masculinidade e feminilidade e sobretudo sobre o matrimónio e a procriação, fundamental e essencial para a pessoa humana nas suas relações recíprocas, afirma João Paulo II. Contudo, o conhecimento da dignidade da pessoa, do corpo humano e do sexo tem como principal fonte a Sagrada Escritura que contém a revelação do corpo, desde o «princípio».

As perguntas dos homens contemporâneos são as perguntas dos cristãos sobre a vida humana, pois muitos procuram no matrimónio a realização da sua vocação que também é caminho de santidade. “Os que procuram a realização da própria vocação humana e cristã no matrimónio, antes de tudo estão chamados a fazer desta «teologia do corpo», cujo «princípio» encontram nos primeiros capítulos do *Génesis*, o conteúdo da sua vida e do seu comportamento”³⁹².

³⁹¹ Cf. *VM*, p. 158.

³⁹² *VM*, p. 161.

3 – A redenção do coração

João Paulo II começou o segundo ciclo de audiências com a cena bíblica do Sermão da Montanha, em que Jesus expôs as consequências morais de viver uma vida de beatitude que inclui a «pureza do coração».

O pecado entrou no mundo como corrupção da verdadeira auto-entrega, do amor entre o homem e a mulher, explica João Paulo II. A auto-entrega ao ser vivida como restrição mais do que como plenitude converte o amor em concupiscência, quebra a imagem do bem criado que era o amor sexual no «princípio» e faz o homem perder a certeza originária de que o mundo é bom e que podemos viver em comunhão. A fonte de identidade da comunhão torna-se um lugar de confronto e o coração humano passa a ser um campo de batalha entre o amor e o desejo, entre o auto-domínio e a auto-afirmação, entre a liberdade como entrega e a liberdade como conquista. Tudo isto consequência da tentação de redefinir a humanidade inscrita no ser humano como homem ou mulher.

A partir do falso humanismo clarificam-se as palavras de Cristo sobre o «adulterio do coração», salientando João Paulo II que o desejo é o oposto da verdadeira atracção que deseja o bem do outro através da entrega. Se um ser humano for visto com os olhos do desejo passa a ser um objecto e deixa de ser uma pessoa, reduzindo o sexo a um meio utilitário de satisfazer uma necessidade. O «adulterio do coração», também pode acontecer dentro do matrimónio, porque o olhar de desejo do homem pode converter a esposa em objecto e destruir a comunhão das pessoas. Esta possibilidade desencadeou muito polémica, mas os que consideraram, o amor sexual dentro do matrimónio como imagem da vida interior de Deus, expressão da comunhão de pessoas, para eles tinha coerência e fazia sentido.

Para João Paulo II a ética sexual cristã redime a sexualidade do desejo de concupiscência. A nova ética apresentada a partir do Sermão da Montanha e dos ensinamentos de Jesus sobre a beatitude dos «puros do coração» é a ética da redenção do corpo, da descoberta da verdadeira entrega como verdade da condição humana desde o «princípio». Esta ética propõe que se canalizem os desejos vindos do coração, de modo a serem satisfeitos adequadamente, isto é, na comunhão de pessoas que são imagem de Deus. A «pureza do coração» é uma aptidão, uma virtude capaz de canalizar o desejo para o auto-domínio dentro da dimensão da santidade e da honra. Para João

Paulo II o amor sexual vivido com «pureza de coração» converte-se em meio de santificação, porque a comunhão interpessoal acontece com santidade. Aqui está a motivação para os cristãos viverem a sexualidade, pois o corpo humano foi o meio pelo qual Deus se fez homem e Cristo completou a redenção do mundo. Para o Papa existe nobreza e dignidade no amor sexual, porque o homem ou a mulher são a expressão visível da moral da pessoa humana. A sexualidade humana para João Paulo II é um dos meios que revela determinadas verdades nascidas a partir da condição humana.

O Sermão da Montanha constitui o texto de referência para a catequese sobre a pureza do coração, em relação com a corporalidade humana, proposta por João Paulo II. Este ciclo de quarenta catequeses teve início em 16 de Abril de 1980 e terminou a 6 de Maio de 1991, como já referimos.

Neste segundo ciclo a metodologia utilizada por João Paulo II continua a ser fenomenológica. Ao longo destas reflexões, o Papa pretende evidenciar as implicações morais que são fruto da unidade do ser humano, evidenciando a antropologia analisada. João Paulo II intenta considerar qual deve ser a atitude existencial e espiritual que corresponde a um ser que é corporal e espiritual. Para isso, utiliza o texto exortativo de Jesus no Sermão da Montanha.

Para esboçar uma ética da corporalidade que reflecte a unidade do ser humano, João Paulo II, “parte duma compreensão da ética, do actuar moral, não como mera sujeição ou submissão à norma ou à Lei, mas como radicação no bem, como realização da própria pessoa no acto de abrir-se ao bem, de apropriá-lo e plasmá-lo na acção, daí que inicie as suas reflexões, de forma clara e decisiva com acento no Sermão da Montanha, no coração”³⁹³.

Esta moral viva, no sentido existencial, não se reveste de mandamentos, de preconceitos e proibições. A moral na qual se realiza o sentido do próprio ser do homem forma-se na percepção interior dos valores, expressão da consciência e resposta do «eu» pessoal. Assim, o valor moral está unido ao processo dinâmico da intimidade do homem e para alcançá-lo é preciso penetrar no seu interior. A moralidade reflecte a realidade das coisas, pois corresponde ao modo de actuar, tornando possível ao ser humano viver em harmonia com o universo que o rodeia, em comunhão com os outros, na sua plenitude. A moralidade está no coração e no acto exterior, como expressão e acto da atitude do coração. Deste coração parte toda a ética que implica a corporalidade

³⁹³ JUAN PABLO II, *La Redención del Corazón. Catequesis sobre la pureza cristiana*, 2ª ed., Ediciones Palabra, Madrid, 1996, p. 9. A partir de agora RC seguido da página.

humana. João Paulo II, recorda que o homem é um ser corporal, um ser que o corpo lhe pertence constitutivamente, um ser que se expressa no corpo, porque o corpo o constitui. Para o homem o corpo é expressão da pessoa que constitui norma e critério para a acção.

João Paulo II considera que a seguinte passagem tem um significado chave para a *Teologia do Corpo* a partir da afirmação de Jesus: “Haveis ouvido o que foi dito: Não adulterarás. Mas eu vos digo que todo o que olhar uma mulher desejando-a, já adulterou com ela *no seu coração*”³⁹⁴. Este texto faz referência directa ao «desejo» que nasce no coração humano e daqui João Paulo II retirou duas atitudes éticas relativas à corporalidade. A primeira radica num *ethos* caracterizado pela abertura ao outro, pelo amor entendido como dom de si mesmo. A segunda está marcada por uma atitude egocêntrica do próprio «eu», de auto-satisfação e de domínio. João Paulo II salienta que ambas as atitudes são de considerar na corporalidade, salvaguardando que a abertura ao outro coloca em relevo a estrutura corporal, respeitando o sentido da corporalidade, tornando coerente o significado sponsal e comunicativo.

O *ethos* é definido como “a totalidade da pessoas a partir da assunção consciente do significado do corpo, da plenitude de sentido e de realização pessoal aos quais esse significado se abre”³⁹⁵.

João Paulo II recorre continuamente à evocação do «princípio», da situação originária em que a corporalidade era vivida na simplicidade, na ausência de vergonha perante a própria nudez que tornava a pessoa transparente. O livro do Génesis, no capítulo três, versículo sete trata do momento em que a vergonha é recíproca, sintoma da queda, da concupiscência que habitava no coração. “Mas o Senhor Deus chamou o homem e disse-lhe: «Onde estás?» Ele respondeu: «Ouvi a tua voz no jardim e, cheio de medo, escondi-me porque estou nu.»”³⁹⁶. A necessidade de esconder-se manifesta a vergonha recíproca que advém da experiência imediata da árvore da ciência do bem e do mal, cujo fruto foi o sentido do medo perante Deus que eles não conheciam.

Outro elemento, insistentemente utilizado por João Paulo II está relacionado com a mensagem evangélica que se dirige ao homem «histórico», ao homem do «princípio», no qual incide a história e com a história o pecado. Trata-se de um homem que se continua a manifestar através do corpo, da comunicação e da entrega, mas que o

³⁹⁴ Mt. 5, 27-28

³⁹⁵ RC, p. 10.

³⁹⁶ Gn. 3, 9-10.

coração se deixa cair na concupiscência e na falsificação do significado da corporalidade. O pecado dá origem ao desequilíbrio interior, à experiência do desassossego e à tentação, aspirando a auto-satisfação e o domínio. É aqui que surge a necessidade ética da negação da destruição da corporalidade, isto é, da redenção do corpo. “Trata-se da vergonha sentida pela própria humanidade, causada pela íntima desordem, por aquilo que o homem, no mistério da criação, era «imagem de Deus», que se esfumou tanto no seu «eu pessoal, como na relação interpessoal, realizada pela primordial comunhão das pessoas, juntamente pelo homem e mulher. *Esta vergonha, cuja causa se encontra na própria humanidade, é imanente e, ao mesmo tempo, relacional: manifesta-se na dimensão da interioridade humana e, por sua vez, refere-se ao «outro»*”³⁹⁷. Esta vergonha recíproca obriga-os a tapar a sua nudez, a ocultar o seu corpo, a esconder do olhar o sinal visível da masculinidade e feminilidade.

O corpo na sua masculinidade e feminilidade, desde o «princípio» está chamado a converter-se na manifestação do espírito. Na união conjugal, Cristo defende os direitos invioláveis da unidade, «uma só carne», na qual o corpo assume o sinal sacramental, ao mesmo tempo que se resguarda da concupiscência e confirma o significado ético da dimensão ontológica do corpo. Esta necessidade ética, segundo João Paulo II, pretende a promoção da «pureza do coração», de modo a puder restituir ao homem, a sua verdade. Esta verdade é a abertura ao amor que conduz ao respeito pelo outro, à entrega que conduz à recuperação do autêntico significado e valor do corpo, isto é, à sua redenção.

Na segunda parte deste conjunto de catequeses, João Paulo II analisa o conceito de adultério a partir de um itinerário histórico que tem o seu ponto de partida no Antigo Testamento e culmina com a chegada de Cristo. Neste processo, a acção do Espírito, permite um aprofundamento e um aperfeiçoamento moral. O povo de Israel concebia o adultério como uma violação dos direitos do marido relativamente à esposa, posteriormente, condenou-o como ruptura da aliança conjugal, como violação do amor que se expressa na entrega plena, unidos pela fidelidade conjugal. Ao longo do Antigo Testamento o adultério como ruptura da aliança é um tema tratado pelos profetas de forma exaustiva, diz José Luís Illanes. O aperfeiçoamento ético-moral faz-se a partir do olhar e do coração, expresso no texto do Evangelho de Mt. 5, 27-28. “Cristo parece sublinhar todas as disputas acerca do significado ético do adultério no plano legislativo

³⁹⁷ RC, pp. 49-50.

e casuístico, de onde a essencial relação interpessoal marido-mulher estava notavelmente distorcida pela relação objectiva de propriedade”³⁹⁸.

João Paulo II ao desenvolver estas reflexões salienta que a pureza é expressão do valor do amor, que implica o reconhecimento do significado esponsal do corpo como abertura à doação que o amor realiza. A partir do capítulo cinco de S. Paulo aos Gálatas, João Paulo II descreve “duas possíveis atitudes do espírito: a própria do homem que se deixa levar à concupiscência e a que corresponde a quem, vencendo a concupiscência, orienta a sua vida segundo o amor, a alegria, a paz, a paciência, a bondade, a fidelidade, a quem, em suma, dominando a paixão desordenada, faz morrer as obras do egoísmo e alcança essa liberdade que permite viver em todo o momento, segundo o mandamento do amor”³⁹⁹.

A pureza é expressão do espírito, é a valorização do corpo, lugar da expressão da pessoa e reflexo do reconhecimento da abertura do homem à comunicação interpessoal e à comunicação com Deus.

João Paulo II ao delinear uma antropologia que subjaz à sua *Teologia do Corpo*, a partir do coração humano e da referência ao «princípio», construiu simultaneamente uma nova pedagogia.

Depois da catequese de 1 de Abril de 1981 João Paulo II, formulou a pedagogia que pressupõe uma consciência de que o corpo é dado como tarefa ao espírito humano. Mediante a maturidade espiritual o corpo converte-se no sinal da pessoa. A pedagogia pretende educar o homem indicando-lhe os caminhos que o conduzem à sua realização. Os ensinamentos de Jesus aos fariseus sobre a indissolubilidade do matrimónio e no Sermão da Montanha sobre a concupiscência, “demonstram – pelo menos indirectamente – que o corpo, na sua masculinidade e feminilidade, foram atribuídos ao homem pelo Criador como tarefa, e na masculinidade e feminilidade atribuí como tarefa a sua própria humanidade, a dignidade da pessoa, o sinal transparente da «comunhão» interpessoal, na qual o homem se auto-realiza mediante o autêntico dom de si mesmo”⁴⁰⁰. Esta *Teologia do Corpo* fundamenta o método apropriado da pedagogia do corpo para a auto-educação do homem. Contudo, João Paulo II não faz uma análise profunda dos conteúdos e critérios desta pedagogia, segundo José Luís Illanes, remetendo para os ensinamentos actuais da Igreja, especificamente a Constituição

³⁹⁸ RC, p. 105.

³⁹⁹ RC, p. 19.

⁴⁰⁰ RC, p. 234.

Pastoral *Gaudium et spes* e a Encíclica *Humanae vitae*, sobre o amor, particularmente o amor conjugal.

Esta breve referência, justifica-se por ser um tema transversal às suas reflexões, relativamente ao que pretendemos abordar. Contudo, podemos afirmar a sua preocupação em mostrar que o corpo é uma realidade material e espiritual, expressão da própria pessoa, pelo que não pode ser manipulada nem usada, pois tem em si o mecanismo da doação, da transcendência do próprio «eu» e da entrega ao outro, no interior do seu coração.

4 – A teologia do matrimónio e do celibato

João Paulo II, neste terceiro ciclo de catequeses, argumenta explicando a vida do Reino de Deus aos saduceus que negavam a ressurreição dos mortos. “No Reino dos Céus a vida é perfeita auto-entrega e perfeita receptividade. Poderia dizer-se que é a vida «dentro» da vida interior de Deus, uma Trindade de Pessoas que dão e recebem perfeitamente para toda a eternidade. No Reino dos Céus, a «entrega» é dom perfeito do próprio a Deus, e perfeita recepção do dom que faz Deus de si mesmo pelos homens e as mulheres nos seus corpos ressuscitados”⁴⁰¹.

Para João Paulo II a ressurreição significa a divinização dos corpos, na medida em que nos parecemos com Cristo ressuscitado que permanece Deus e homem, ao contrário dos que acreditam na perda dos nossos corpos, pois isso seria desumanização. A partir da concepção de Aristóteles, João Paulo II considera que “a ressurreição dá testemunho, pelo menos indirectamente, de que o corpo, no conjunto do composto humano, não está só temporalmente unido com a alma (...) mas juntamente com a alma constitui a unidade e integridade do ser humano. (...) Efectivamente, a verdade sobre a ressurreição afirma com clareza que a perfeição escatológica e a felicidade do homem não podem ser entendidas como um estado só da alma, separada (...) do corpo, mas que é preciso entendê-la como *o estado do homem definitiva e perfeitamente «integrado»*, através duma união da alma com o corpo, que qualifica e assegura definitivamente esta integridade perfeita”⁴⁰².

⁴⁰¹ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 340.

⁴⁰² JUAN PABLO II, *El Celibato Apostólico. Catequesis sobre la resurrección de la carne y la virgindada cristiana*, 2ª ed., Ediciones Palabra, Madrid, 1996, p. 33. A partir de agora CA seguido de página.

De acordo com o pensamento de João Paulo II o matrimónio é uma escola na qual os casais se preparam para a vida no Reino dos céus. Esta aprendizagem consiste na entrega completa de uma pessoa a outra pessoa. O matrimónio vivido «para o Reino dos céus» é a imagem do amor conjugal de Deus ao seu povo. Assim, o matrimónio é o sacramento mais antigo, uma vez que se tornou realidade desde o «princípio» da criação como acto de amor e entrega. No matrimónio como vocação a linguagem do corpo é a forma de acontecer o diálogo conjugal, por isso, para os cristãos exorta, João Paulo II, o amor conjugal também é imagem da redenção. Esta é a realidade humana que melhor reflecte a relação entre o Cristo redentor e a humanidade redimida.

“A *teologia do matrimónio e o celibato* finalizam com a maior celebração do amor marital que fez João Paulo II. Conclui o Papa que o amor sexual é um acto religioso. «A vida conjugal converte-se em (...) litúrgica» quando «a linguagem do corpo» se converte no meio para conhecer, mediante uma experiência do sagrado, o que dispôs Deus «desde o começo» para o mundo e para a humanidade. A entrega sexual de um ao outro, oferecida em liberdade e livremente recebida dentro do pacto do matrimónio, passa a ser uma maneira de santificar o mundo”⁴⁰³.

Este conjunto de catequese surgiu seis meses depois do atentado de 13 de Maio de 1981 e coincidiu com a publicação da Exortação Apostólica *Familiaris consortio*.

“Matrimónio e virgindade são dois meios de amar a Deus e ao próximo. Os dois levam à santidade; contudo, cada pessoa se santifica respondendo com generosidade às graças recebidas de Deus, que pede mais a quem mais outorga, e de todos espera que façam render o máximo dos seus talentos”⁴⁰⁴.

Ao longo da história a Igreja sempre definiu a superioridade do carisma da virgindade para o Reino de Deus, relativamente ao matrimónio. João Paulo II considera que a virgindade e o celibato pelo Reino de Deus pressupõem e confirmam a dignidade do matrimónio, pois são dois modos de expressar e viver o Mistério da Aliança de Deus com o seu povo, como refere no número 16 da *Familiaris consortio*. João Paulo II salienta que quando “não há apreço pelo matrimónio, não o há também pela virgindade consagrada; quando a sexualidade humana não é considerada um grande valor dado pelo Criador, perde o seu significado a renúncia pelo Reino dos Céus.

⁴⁰³ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 341.

⁴⁰⁴ CA, p. 9.

Diz muito justamente S. João Crisóstomo: «Quem condena o matrimónio, priva a virgindade da sua glória; pelo contrário, quem o louva, torna a virgindade mais admirável e esplendente»⁴⁰⁵.

João Paulo II a partir dos ensinamentos do capítulo sete de S. Paulo evidencia que o matrimónio deve ser vivido do ponto de vista de uma vocação definitiva. Nos dias de hoje, acrescenta o Papa que diríamos que tanto numa vocação como noutra actua o dom recebido de Deus, isto é, a graça que faz com que o corpo se converta em templo do Espírito Santo, desde que o homem se mantenha fiel ao próprio dom.

A teologia do matrimónio apresentada por S. Paulo como conselho evangélico e não como mandamento, mostra “a *necessidade de referir-se também à «condescendência» como a regra suplementar, sobretudo com referência aos esposos e à sua recíproca convivência. São Paulo diz claramente que tanto a convivência conjugal, como a convivência voluntária como a abstenção periódica dos esposos, deve ser fruto desse «dom de Deus» que é «próprio» dos esposos que cooperam conscientemente com ele. Os mesmos esposos podem manter e reforçar esse recíproco vínculo pessoal e ao mesmo tempo essa dignidade que o facto de ser «templo do Espírito Santo, que está em vós»⁴⁰⁶, confere ao seu corpo»⁴⁰⁷.*

Para João Paulo II a regra Paulina da «condescendência» indica a necessidade de ter em consideração o carácter subjectivo espiritual e psico-somático, tão diferenciado no homem e na mulher. Apesar da sensibilidade específica do homem e da mulher, ambos devem permanecer sob a influência do dom que cada um recebeu de Deus, dom que é próprio de cada um. A estrutura dos ensinamentos evangélicos sobre a continência pelo Reino de Deus e o cumprimento escatológico da doutrina evangélica sobre o matrimónio são duas dimensões da vocação humana que se complementam. Estas duas dimensões ajudam a compreender as interrogações sobre o significado de «ser corpo», da sua masculinidade e feminilidade e do «ser no corpo» um homem e uma mulher.

A redenção do corpo para S. Paulo é objecto de esperança enraizada no coração do homem, desde a primeira queda. Perante esta esperança, anunciada no proto-Evangelho a redenção do corpo apresenta-se na sua dimensão antropológica que é a

⁴⁰⁵Cf. JOÃO PAULO II, *Familiares Consortio*, nº 16.

⁴⁰⁶ Cf. 1 Cor. 6,19.

⁴⁰⁷ CA, p. 145.

redenção do homem. A esta redenção do corpo corresponde a redenção do mundo, pelo que apresenta uma dimensão cósmica refere, João Paulo II.

“Cristo fala ao homem, e fala do homem: do homem que é «corpo», e que foi criado homem e mulher à imagem e semelhança de Deus; fala do homem, cujo coração está submetido à concupiscência; e finalmente fala do homem perante o qual se abre a perspectiva escatológica da ressurreição do corpo.

O «corpo» significa (segundo o livro do Génesis) o aspecto visível do homem e a sua pertença ao mundo visível. Para São Paulo não só significa esta pertença, mas, às vezes, também a alienação do homem da influência do Espírito de Deus. Um e outro significado estão relacionados com a «redenção do corpo»⁴⁰⁸.

João Paulo II conclui este ciclo de catequeses exortando ao homem e mulher, unidos pelo matrimónio, a descobrir no mistério da redenção do corpo a inspiração e a força para iniciar todos os dias a aventura da indissolubilidade da união da aliança que estabeleceram entre eles. Os esposos que escolheram voluntariamente a continência pelo Reino dos Céus devem dar diariamente testemunho vivo dessa fidelidade. A redenção do corpo, segundo João Paulo II, ajuda a descobrir todo o bem, reforça a vinculação que existe entre a dignidade do ser humano e o significado nupcial do seu corpo, compreende e realiza na prática a liberdade plena do dom que se expressa através do matrimónio indissolúvel.

Tanto no matrimónio como na vida celibatária Cristo revela plenamente o homem, dando-lhe a conhecer a sua verdadeira vocação que está inscrita no homem e na mulher mediante o mistério da redenção do corpo.

5 – Reflexões sobre a *Humanae vitae*

João Paulo II inicia a sua quarta série de discursos sobre a *Teologia do Corpo* questionando-se sobre como usar o bem do amor sexual para fomentar a sexualidade humana. Para iniciar as suas reflexões salienta a importância de introduzir a sexualidade no âmbito das virtudes cardinais: prudência, fortaleza, justiça e temperança. De acordo com este pensador, o exposto significa levar uma vida de amor sexual o mais humana e digna possível.

⁴⁰⁸ CA, p. 149.

“A *Humanae vitae* abordou essas perguntas tão difíceis colocando o desafio moral da castidade conjugal dentro do contexto bastante negativo, da «resistência». A *Teologia do corpo* de João Paulo II coloca a questão noutros termos, perguntando quantas maneiras de levar uma vida de amor sexual se ajustam à iconografia do matrimónio. O desafio consiste em viver a nossa encarnação como homem ou mulher (viver o amor sexual), de tal maneira que o amor sexual dentro do matrimónio se converta numa imagem o mais iluminada possível da auto-entrega”⁴⁰⁹.

Neste quarto ciclo, o Papa afirma que todos os esposos estão chamados à paternidade responsável, a um verdadeiro desafio humano de construir uma família de acordo com a virtude da prudência e, não com o intuito de evitar outro nascimento. O número de filhos que um casal pode criar de forma responsável é uma decisão que deve ser tomada pelo casal, «perante Deus» e de acordo com a sua consciência. As decisões sobre «regulamentação da fertilidade» (expressão que o Papa considera preferível a «controle da natalidade») não podem ser tomadas por ninguém no seu lugar. Podem existir «razões moralmente válidas» para limitar a fertilidade. Dada a diminuição da taxa de natalidade nalgumas sociedades, também é possível que existam razões moralmente válidas para formar uma família mais numerosa do que no princípio se possa julgar, adequadas ao casal”⁴¹⁰.

O planeamento familiar tem sido um dos temas de enorme polémica. Para os que vivem a vocação matrimonial a questão tem um carácter de responsabilidade moral. Por isso, questionam-se sobre como controlar a fertilidade e viver uma paternidade responsável, protegendo a dignidade dos esposos e ajustando a imagem do amor conjugal como entrega mútua. Para este Pastor da Igreja é desumanizante a utilização de produtos químicos e métodos mecânicos, no contexto do amor sexual, suscitando o domínio da humanidade sobre a natureza. Então, João Paulo II apela à abstinência periódica da actividade sexual, utilizando os ritmos biológicos do corpo como meio para regular a fertilidade, humanizar a responsabilidade procriadora e viver castamente o amor conjugal. “Possui, também, maior consonância com o carácter sacramental do matrimónio, porque dá expressão corporal ao facto de que os esposos casados são «ministros do desígnio» que Deus inscreveu na procriação. Vivendo a virtude da

⁴⁰⁹ WEIGEL, George, *ibidem*.

⁴¹⁰ WEIGEL, George, *ibidem*.

castidade conjugal, a relação do casal com os ritmos naturais da fertilidade fica enobrecida e, a partir de uma perspectiva cristã, converte-se em veículo de graça”⁴¹¹.

Nesta linha de pensamento, João Paulo II defende os ritmos naturais porque estão harmonizados com a dignidade da pessoa humana, que por sua própria natureza é inteligente e chamada à maturidade através do auto-domínio.

Consciente das dificuldades da maturidade do auto-domínio, salienta que viver a castidade marital implica viver o matrimónio como uma vocação que exige uma caminhada de crescimento até se converter numa comunhão de pessoas, lugar da relação sexual e da abstinência.

Ao despoletar o debate sobre a moralidade sexual dentro deste contexto humanista, João Paulo II alterou a questão existente sobre «o que era proibido fazer?» para «em que medida a vida de amor sexual está conforme com a minha dignidade de pessoa humana?».

João Paulo II afirma que há coisas que continuam sem se poder fazer, mas a questão agora coloca-se no âmbito do que degrada a humanidade e danifica a comunhão de pessoas.

A – MATRIMÓNIO

Na primeira parte deste ciclo de catequeses que pronunciou entre 28 de Julho de 1982 e 28 de Novembro de 1984, João Paulo II fez a sua análise e reflexão com o intuito de aprofundar o sacramento do matrimónio. Para concretizar esta dimensão da Aliança e da graça e, a dimensão de sinal sacramental, João Paulo II centrou a sua exegese a partir do modelo de amor conjugal apresentada no capítulo cinco da Carta aos Efésios. A primeira leitura desta Carta conduz-nos ao «princípio» e às relações entre Cristo e a Igreja. Recordando os escritos dos profetas do Antigo Testamento apresenta a analogia do amor nupcial entre Deus e o povo eleito. Neste conjunto de reflexões continua a construção da *Teologia do corpo*, “mas com um sinal peculiar: agora não se trata só do corpo humano na sua perene masculinidade e feminilidade, no seu perene destino à união no matrimónio, mas também do Corpo de Cristo que é a Igreja”⁴¹².

⁴¹¹ WEIGEL, George, *op. cit.*, p. 342.

⁴¹² JUAN PABLO II, *Matrimonio, Amor y Fecundidad. Catequesis sobre la redención del cuerpo y la sacramentalidad del matrimonio*, Ediciones Palabra, Madrid, 1998, p. 9. A partir de agora MAF seguido de página.

O autor da Carta aos Efésios apresenta o desígnio que desde a eternidade, está em Deus e que se realiza na vida da humanidade. Esta realização é o mistério de Cristo na Igreja. João Paulo II define a vida cristã como vocação que brota do plano divino, do mistério de Cristo na Igreja e exorta à unidade que se constrói sobre a multiplicidade e diversidade dos dons de Cristo. Para isso, “sede imitadores de Deus, como filhos bem amados, e procedei no amor, como também Cristo nos amou e se entregou por nós como oferta e sacrifício”⁴¹³.

O conteúdo essencial da Carta aos Efésios apresenta dois elos condutores: o do mistério de Cristo, como expressão do plano divino para a salvação do homem que se realiza na Igreja e a vocação cristã, como modelo de vida cristã, correspondente ao mistério de Cristo também para a salvação do homem.

Nesta Carta, entrelaçam-se a analogia entre a relação marido-mulher que formam «uma só carne», com a relação Cristo-Igreja que se refere à Cabeça-Corpo e Esposo-Esposa. Para que não se caia na tentação de mostrar a superioridade do homem a partir deste binómio, João Paulo II faz notar que se diz aos esposos para que se submetam «uns aos outros, no respeito que tendes a Cristo»⁴¹⁴, sinal da profunda consciência deste mistério que deve estar presente nas relações recíprocas entre os cônjuges.

O autor fala duma mútua sujeição dos cônjuges, contudo a sua intenção não é de domínio de um sobre o outro, mas no sentido da relação que brota da essência do matrimónio e da família. Trata-se de uma relação de doação mútua em que o marido e a mulher estão subordinados de acordo com a *pietas* cristã que é amor. Este amor é sublinhado de modo particular e exclui toda a submissão.

Apesar da sensibilidade contemporânea e da diferente situação social da mulher relativamente ao homem, João Paulo II evidencia a situação da mulher escrava e objecto do homem e, por isso, considera ser fundamental a orientação moral. “A submissão recíproca «no temor de Cristo – nasce do fundamento da *pietas* cristã que forma a profunda e sólida estrutura que integra a *comunidade dos cônjuges*, na qual se realiza a verdadeira «*comunhão*» de pessoas”⁴¹⁵.

Esta Carta para João Paulo II, indica aos cônjuges como devem ser as relações recíprocas e qual o comportamento adequado. O mistério de Cristo deve estar

⁴¹³ Cf. Ef. 5, 1-2.

⁴¹⁴ Ef 5,21

⁴¹⁵ Cf. *MAF*, p. 34.

espiritualmente presente nas relações recíprocas dos esposos, penetrando nos seus corações e deve levá-los a estar «sujeitos uns aos outros».

A analogia da relação recíproca entre os cônjuges está presente ao longo de todo o texto. O marido e a esposa vivem esta relação como sinal da revelação e da realização do mistério da salvação, da eleição de amor «escondido desde a eternidade» em Deus, do amor nupcial na relação de Cristo com a Igreja que expressa a analogia da relação entre o marido e a mulher dentro do matrimónio.

A relação nupcial que os une ajuda-nos, diz o Papa a compreender o amor que une Cristo com a Igreja, na qual se realiza o eterno desígnio divino da salvação do homem. “A analogia utilizada na Carta aos Efésios, ao estabelecer o mistério da relação entre Cristo e a Igreja, *descobre*, por sua vez, a *verdade essencial sobre o matrimónio*, isto é, que o matrimónio corresponde à vocação dos cristãos unicamente quando reflecte o amor que Cristo-Esposo doa à Igreja, sua Esposa, e com a qual a Igreja (...) trata de corresponder a Cristo. Este amor é o amor redentor, salvador, o amor com o qual o homem, desde a eternidade, foi amado por Deus em Cristo: «Nele nos elegeu antes da constituição do mundo para que fôssemos santos e imaculados antes d’Ele (Ef 1,4)»⁴¹⁶.

Esta analogia actua em duas direcções: permite compreender melhor a essência da relação de Cristo com a Igreja e permite entrar profundamente na essência do matrimónio, ao qual estão chamados os cristãos. Esta analogia manifesta que o matrimónio, na sua essência mais profunda emerge do mistério do amor eterno de Deus ao homem e à humanidade e do mistério salvífico que se realiza no amor nupcial de Cristo à Igreja. Esta relação supõe a analogia com o matrimónio, convertendo-o em sinal visível do eterno mistério divino, isto é, a imagem da Igreja unida com Cristo que tem na base o sacramento do matrimónio.

As bases desta “analogia estão *na linha que dentro do plano salvífico de Deus, une o matrimónio, como a mais antiga revelação* (e «manifestação») desse plano no mundo criado, *com a revelação e «manifestação» definitiva*, isto é, a revelação de que «Cristo amou a Igreja e se entregou por ela», (Ef 5,25), dando ao seu amor redentor um carácter e sentido nupcial”⁴¹⁷.

A continuidade da iniciativa salvífica de Deus constitui a base desta analogia. Deus na obra da criação ao fazer a antiga Aliança estabeleceu o matrimónio que mais

⁴¹⁶ MAF, p. 38.

⁴¹⁷ MAF, p. 56.

tarde concretizou na Aliança definitiva, na qual Cristo amou e se entregou à Igreja de modo nupcial, à imagem dos esposos.

O amor faz com que ambos estejam simultaneamente submetidos ao Senhor. A comunidade e a unidade que formam no matrimónio realizam-se através duma recíproca doação que também é mútua submissão. Cristo é fonte desta submissão recíproca e confere à união conjugal um carácter profundo e maduro que corresponde à sua vocação cristã, isto é, ao mistério de Cristo.

Trata-se de uma relação de dupla dimensão, recíproca e comunitária. As relações recíprocas do marido e da mulher devem brotar na sua comum relação com Cristo. O respeito pela santidade na linguagem do Antigo Testamento encontra-se na expressão «temor de Deus». Esta *pietas* nascida da profunda consciência do mistério de Cristo, deve constituir a base das relações recíprocas entre os esposos.

Desta forma, ao submeterem-se um ao outro mutuamente são sinal do amor que faz com que o marido e a mulher se submetam ao próprio Senhor como acontece analogamente com o amor de Cristo à Igreja. O estar submetido quer dizer dar-se na totalidade, pois é daqui que nasce o mútuo dom do matrimónio.

Na analogia Paulina também encontramos uma analogia suplementar, isto é, a analogia da Cabeça e do Corpo. A Igreja formada por Cristo está constituída como Corpo e Cristo a sua Cabeça. No versículo vinte e três o marido é apresentado como a «cabeça da mulher, como Cristo é a cabeça da Igreja e salvador do seu corpo». A Igreja como corpo recebe de Cristo, sua cabeça, o dom da salvação como fruto do amor de Cristo e da sua entrega pela Esposa, até ao fim. O dom de si ao Pai por meio da obediência até à morte significa a entrega de si mesmo pela Igreja. João Paulo II afirma que nesta expressão o amor redentor se transforma em amor nupcial. Cristo ao entregar-se a si mesmo pela Igreja constitui um acto redentor, unido para sempre como o esposo com a esposa, como o marido com a mulher, entregando-se para sempre.

Esta analogia suplementar apresenta-se com dois sujeitos distintos, mas dada a sua relação recíproca, em certo sentido, transformam-se num só. A cabeça constitui juntamente com o corpo um sujeito, uma pessoa humana, um ser, tanto no sentido físico como metafísico. Cristo também é um sujeito diferente da Igreja, contudo, e em virtude da sua relação unem-se. Esta analogia da união da Cabeça com o Corpo dá-se no matrimónio em que através da união «serão uma só carne»⁴¹⁸.

⁴¹⁸ Cf. Gn. 2,24.

“Nesta descrição, a Igreja-Corpo de Cristo aparece claramente como o sujeito segundo da união conjugal, ao qual o sujeito primeiro, Cristo, manifesta o amor com o qual amou, entregando-se «a si mesmo por ela». Esse amor é imagem e, sobretudo, modelo do amor que o marido deve manifestar à mulher no matrimónio, quando ambos estão submetidos um ao outro «no temor de Cristo»⁴¹⁹. O amor de Cristo pela Igreja tem como finalidade essencial a santificação.

Na Carta aos Efésios, a analogia proclama o vínculo nupcial que une Cristo e a Igreja, assim como a união do marido e da mulher no matrimónio, expresso nos versículos 25-27: “ Maridos, amai as vossas mulheres, como Cristo amou a Igreja e se entregou por ela, para santificar, purificando-a (...) a fim de apresentá-la (...) santa e imaculada”⁴²⁰.

Para isso o marido deve amar a sua esposa «como o seu próprio corpo» que significa a unidade pelo amor. Desta forma, o amor leva o marido a ser solícito para com a esposa comprometendo-se a desejar e tratar a sua «beleza», pois olha-a como co-criadora e esposa amorosa. João Paulo II refere que o autor ainda acrescenta que aquele «que ama a sua esposa, ama-se a si mesmo»⁴²¹. “Em certo sentido o amor faz do «eu» do outro o próprio «eu»: o «eu» da mulher, diria, converte-se por amor no «eu» do marido. O corpo é a expressão desse «eu» e o fundamento da sua identidade. A união do marido e da mulher expressa-se também através do corpo”⁴²². Na relação recíproca, a mulher ao ser sujeito do amor nupcial do homem converte-se «numa só carne».

O amor une os dois sujeitos mutuamente, pertencendo espiritualmente um ao outro, isto é, o «eu» faz-se «tu» e o «tu», «eu». Na união por amor, o corpo do «outro» converte-se no «próprio». João Paulo II diz que estas expressões indicam o carácter específico do amor conjugal em que os cônjuges se fazem «uma só carne», ajudando a compreender deste modo a dignidade do corpo e o imperativo moral de cuidar dele.

A Carta aos Efésios ao citar Génesis recorda a unidade dos esposos definida «desde o princípio» da criação para apresentar o mistério de Cristo relativo à Igreja, de onde se faz a dedução sobre a unidade dos esposos. João Paulo II considera este ponto o mais importante desta Carta, denominando-o como «*chave angular*».

Para João Paulo II “a relação entre marido e mulher ilumina o mistério, ajudando-nos a entender, tanto quanto é possível, a união entre Cristo e a Igreja, ao

⁴¹⁹ MAF, p. 46.

⁴²⁰ Cf. Ef .5, 25-27.

⁴²¹ Cf. Ef. 5, 28.

⁴²² MAF, p. 51.

mesmo tempo que este mistério, na medida em que o vemos brilhar com mais esplendor, descobre a verdade essencial do matrimónio”⁴²³.

O mistério é muitas vezes utilizado nas Cartas de São Paulo e constitui o elo condutor da Carta aos Efésios que o Papa resume como o plano salvador de Deus, relativamente à humanidade. O mistério ao realizar-se revela o mistério escondido em Deus. Nesta Carta o mistério de Deus escondido, realiza-se pelo facto de Cristo se entregar à Igreja num acto de amor redentor, amando-a de modo nupcial, reciprocamente, como no matrimónio. O mistério escondido passou ao estado de revelação e realização em Cristo, que revela o mistério eterno e realiza-o entre os homens. Por meio de Cristo revela-se o mistério do amor divino que já existia antes da criação e que se concretizou com a plenitude dos tempos. Esta doação apresenta um carácter de entrega nupcial de Cristo à Igreja, semelhante ao da relação nupcial entre o homem e a mulher.

A analogia do amor conjugal ajuda a conhecer a essência do próprio mistério, apesar de não ser uma compreensão completa dessa realidade transcendente. Esta analogia permite-nos compreender, de certo modo, o mistério escondido em Deus e realizado por Cristo, num total dom de si. Ao colocar em relevo a importância do dom de si mesmo por parte de Deus ao homem mostra que é um dom total, radical e irrevogável.

Na analogia da relação entre Cristo e a Igreja, com a relação nupcial entre os esposos, a Carta aos Efésios remete-nos para a tradição dos profetas do Antigo Testamento. O matrimónio na Antiga Aliança tem o carácter de dom que provem totalmente da iniciativa de Deus, sendo a mais forte declaração de amor por parte de Deus que propõe fidelidade para sempre.

O tema do amor nupcial que une o homem e a mulher aparece nos Escritos Proféticos e conflui no Novo Testamento, particularmente na Carta aos Efésios. O Cântico dos Cânticos está nesta linha de sacramento, através da «linguagem do corpo» que constitui o sinal visível da participação do homem e da mulher na aliança da graça e do amor que Deus oferece ao homem. Para João Paulo II este livro mostra a riqueza desta linguagem. Este Cântico Nupcial desenvolve-se entrelaçando as palavras do esposo com as da esposa que se completam mutuamente, permitindo a expressão do fascínio recíproco através da «linguagem do corpo». “As palavras de amor que

⁴²³ *MAF*, p. 11.

pronunciam centram-se, pois, no «corpo», não só porque constitui por si mesmo a fonte do recíproco fascínio, mas também e sobretudo porque nele se detém directa e imediatamente *a atracção para a outra pessoa*, para o outro «eu» – feminino ou masculino – que engendra o amor com o impulso interior do coração.

O amor além disso, *desencadeia uma experiência particular da beleza*, que se centra sobre o que é visível, mas que envolve simultaneamente toda a pessoa”⁴²⁴.

A Carta aos Efésios trata da sacramentalidade do matrimónio e ajuda a fundamentar a *teologia do corpo*, diz João Paulo II. “O sacramento é um sinal visível da graça. O corpo, no seu aspecto visível, significa a «visibilidade» do mundo e do homem pelo que entra na definição de sacramento, sendo ele mesmo «sinal visível, duma realidade invisível», isto é, da realidade espiritual, transcendente e divina. Com este sinal Deus dá-se ao homem na sua transcendente verdade e no seu amor. O sacramento é sinal da graça e é *um sinal eficaz*”⁴²⁵.

A sacramentalidade já estava presente na criação, particularmente na criação do homem e da mulher. O sacramento primordial é o sinal que transmite o mistério escondido do Deus invisível, mistério da verdade e do amor, mistério da vida divina no qual o homem participa através do seu corpo, mediante a sua masculinidade e feminilidade. A instituição originária do matrimónio é parte integrante do sacramento da criação, pelo que se apresenta como sacramento primordial, vinculado à gratificação sobrenatural do homem.

O homem e a mulher, desde o «princípio» participam do dom sobrenatural. Esta gratificação foi-lhe dada em ordem Aquele que desde a eternidade foi amado como Filho. A gratificação precedeu a encarnação, pelo que teve lugar antes do pecado original onde reinava a graça da inocência e da justiça.

A gratificação pode ser definida no seu conjunto como sacramento da redenção. Este dom redentor de si mesmo pela Igreja encerra-se no dom de si mesmo por parte de Cristo à Igreja e na imagem da relação nupcial que une o marido e mulher no matrimónio. Neste sentido, o sacramento da redenção reveste-se do sacramento primordial. O sacramento da redenção é imagem da realização definitiva do mistério escondido desde todos os séculos, fruto do amor de Cristo converte-se, baseando-se no

⁴²⁴ *MAF*, p. 152.

⁴²⁵ *MAF*, p. 22.

amor nupcial da Igreja, numa dimensão fundamental e vivificante dela mesma. A realização do mistério eterno converte-se em visível com a visibilidade deste sinal.

“A nova gratificação, que teve lugar quando «Cristo amou a Igreja e se entregou por ela, para santificá-la» (Ef 5,25-26), pode definir-se no seu conjunto como sacramento da redenção, o qual reveste, em certo sentido, a figura e a forma de sacramento primordial do matrimónio. Assim – explica o Pontífice –, o matrimónio como sacramento primordial constitui a figura segundo a qual se constrói a estrutura fundamental portadora da nova economia da salvação e da ordem sacramental, que é origem da gratificação nupcial que a Igreja recebe de Cristo, juntamente com todos os bens da redenção. Esta tem pois uma dimensão nupcial: Cristo redimiu-nos formando a Igreja como sua Esposa mediante a entrega total de si mesmo e do seu amor na cruz”⁴²⁶.

Assim, com a gratificação da Igreja e com os bens da redenção, o sacramento primordial do matrimónio que é continuamente renovado como mistério da união entre Cristo e a Igreja, passou a ser sacramento da nova economia sacramental. O matrimónio ajuda-nos a ver que a redenção se dá no homem, da mesma forma que a nova Aliança com Deus em Cristo é assinalada como uma forma de conduta moral. Para João Paulo II a Carta aos Efésios exorta os esposos a criar a sua relação recíproca, em analogia com a união nupcial entre Cristo e a Igreja.

João Paulo II também analisa o matrimónio na dimensão de sinal sacramental. Os noivos no momento de celebrar o sacramento do matrimónio constituem o sinal sacramental em si mesmos, como homem e mulher, como expressão do dom de duas pessoas que se constituem reciprocamente de modo irreversível para toda a vida. João Paulo II pretende que estas palavras adquiram a mesma linguagem do corpo expressa no «princípio», em que eram masculinidade e feminilidade, convertidos em dom recíproco, descobrindo o significado esponsalício do corpo.

“A inocência originária, unida à experiência do significado esponsalício do corpo, faz realmente com que o homem se sinta, no seu corpo de homem e mulher como sujeito de santidade. Sente-se e é desde o «princípio». A santidade conferida ao homem originariamente por parte do Criador pertence à realidade do sacramento da criação. Segundo estas palavras o matrimónio é sacramento enquanto parte integral e, diria, ponto central do sacramento da criação. Neste sentido é sacramento primordial”⁴²⁷.

⁴²⁶ *MAF*, p. 13.

⁴²⁷ *MAF*, p. 83.

O matrimónio como sacramento que nasce do mistério da redenção e que renasce do amor de Cristo e da Igreja é expressão eficaz da potência salvífica de Deus que se realiza no desígnio eterno. Esta expressão sacramental da potência salvífica apresenta-se no matrimónio como exortação para dominar a concupiscência oculta no coração de cada homem. Este domínio é fruto da capacidade da unidade e da indissolubilidade do matrimónio, assim como do profundo sentido da dignidade da mulher no coração do homem tanto na convivência conjugal como nas relações recíprocas.

Como sacramento da Igreja, o matrimónio é indissolúvel e é palavra do Espírito que exorta o homem e a mulher a moldar a sua convivência a partir da força do mistério da redenção do corpo. A redenção do corpo também significa esperança que na dimensão do matrimónio, pode ser definida como a esperança do dia a dia. Esta esperança domina a concupiscência da carne e converte-se numa *communio personarum* que é duradoura e indissolúvel.

A vida segundo o Espírito manifesta-se na união recíproca, por meio da qual os esposos se transformam «numa só carne», submetendo a sua feminilidade e masculinidade à bênção da procriação. A vida segundo o espírito também se manifesta na consciência da gratificação, pois realiza-se na dignidade profunda da santidade da vida, na qual participam os pais como forças vivas do mistério da criação. À luz desta esperança e vinculado ao mistério da redenção do corpo gera-se uma nova vida humana, nascida da união conjugal para participar nas primícias do Espírito.

“ À luz da Carta aos Efésios – precisamente *por meio da participação neste amor salvífico de Cristo – confirma-se e por sua vez renova-se o matrimónio como sacramento do «princípio» humano*, isto é, sacramento no qual o homem e a mulher, chamados a fazer-se «uma só carne», participam no amor criador do próprio Deus”⁴²⁸. Ao participarem deste amor fazem-no na particular união – *communio personarum* – abençoada desde o «princípio» com o dom da fecundidade. João Paulo II considera que o mistério se manifesta no sinal que serve para o proclamar e o realizar no homem. O matrimónio sacramental é um acto público, por meio do qual, um homem e uma mulher se convertem perante a sociedade e a Igreja no sujeito da vida matrimonial. O homem e a mulher como ministros do sacramento são sujeitos conscientes, capazes de auto-determinação. O matrimónio como sacramento da Igreja faz dos novos esposos os

⁴²⁸ MAF, p. 118.

ministros da palavra. As palavras dos novos esposos formam a estrutura integral do sinal sacramental, constituindo ao mesmo tempo o pleno e real sinal visível do sacramento do matrimónio. O sinal sacramental do matrimónio constitui-se pelo facto das palavras pronunciadas pelos esposos adquirirem a mesma «linguagem do corpo» que existia no «princípio» e que foi renovada por Cristo. Esta linguagem leva em si toda a riqueza e profundidade do mistério, primeiro da criação e depois da redenção. Desta forma, os esposos ao realizarem o sinal visível do sacramento nas palavras de consentimento conjugal, expressam nele a «linguagem do corpo» e a profundidade do mistério da criação e da redenção.

Tanto a feminilidade da esposa como a masculinidade do esposo falam sem palavras. A «linguagem do corpo» é interpretada como linguagem do coração. O esposo expressa a beleza da esposa com os olhos do corpo, enquanto que a esposa olha sobretudo com os olhos do coração, através do seu amor. Ambos expressam maravilhados o assombro de um pelo outro.

A «linguagem do corpo» entra na estrutura integral do sinal sacramental, em que os sujeitos são os novos esposos numa dimensão de comunhão interpessoal. A «linguagem do corpo» converte-se num dom recíproco, permitindo a descoberta do significado esponsalício de corpo de modo irreversível, isto é, para toda a vida. Os novos esposos convertem-se no germen da família como célula social fundamental.

As palavras do esposo e da esposa são uma linguagem de amor sobre a feminilidade e a masculinidade de um relativamente ao outro. Em ambos os casos, as palavras expressam a experiência dos valores que irradiam a relação com a pessoa amada.

As palavras do esposo mediante a esposa abraçam o «eu» como um todo, com uma ternura desinteressada. Daqui nasce a paz do encontro da humanidade como imagem de Deus e o encontro mediante um dom recíproco e desinteressado.

A esposa aparece aos olhos do marido como um «jardim fechado» e uma «fonte selada», como se fosse um «eu» escondido no seu «eu» feminino. Estas metáforas expressam toda a dignidade pessoal do sexo feminino que pertence à estrutura pessoal da auto-posseção, na autenticidade do dom pessoal que se alcança na perspectiva do amor esponsal.

A «linguagem do corpo», relida na verdade, está unida à descoberta e à inviolabilidade interior da pessoa que expressa a autêntica profundidade da

reciprocidade dos esposos, presente na nascente e crescente consciência de pertença mútua de estarem destinados um para o outro.

A proximidade recíproca da descoberta do dom ao outro expressa-se através do corpo e surge no crescimento da íntima «linguagem do corpo».

O amor que os une é de natureza espiritual e sensual. Sobre a base deste amor realiza-se a releitura da verdade do significado esponsal do corpo, porque o homem e a mulher devem constituir em comum o sinal recíproco de si, sinal para toda a vida.

O recíproco encontro dos esposos torna-os alegres, com uma paz interior que os introduz na procura da nova unidade entre si. A procura tem a sua dimensão interior no «coração que vigia». A procura interior masculina nascida do amor com base na «linguagem do corpo» é a procura do bem integral, da pureza livre de qualquer mancha que procura a perfeição, síntese da beleza humana.

No livro do Cântico dos Cânticos, o *eros* humano desvela o rosto do amor sempre à procura. “«A linguagem do corpo», encontrando a sua expressão no desejo, conduz à união amorosa dos esposos, na qual se pertence um ao outro. *Do profundo desta união* provêm as palavras: «forte como a morte e o amor» (Ct. 8,6). Estas palavras expressam a potência do amor, a força do *eros* na união amorosa, mas dizem também (pelo menos indirectamente) que na «linguagem do corpo» este amor encontra o seu fim na morte”⁴²⁹.

A verdade do amor expressa-se na consciência da reciprocidade, de se pertencerem, fruto da aspiração e da busca recíproca. O amor exige a ambos uma contínua superação de pertença de uma forma nova e madura.

Na dinâmica do amor revela-se a impossibilidade de se apropriar e de se impor de uma pessoa para com outra, pois a pessoa tem a capacidade de superar a apropriação e o domínio, a possessão e a satisfação que emerge da própria «linguagem do corpo».

A verdade do amor interior e a verdade do dom recíproco chamam continuamente os esposos para alcançar o que constitui o núcleo do dom da pessoa a pessoa. O amor faz do outro «eu» o próprio «eu». O «eu» da mulher converte-se, mediante o amor, no «eu» do marido.

O corpo é a expressão do «eu», é a base da sua identidade. A união do marido e da mulher também se expressa através do corpo na mútua relação e o amor que os une reciprocamente permite-lhes pertencerem espiritualmente um ao outro.

⁴²⁹ MAF, p. 176.

Para João Paulo II o matrimónio instituído no contexto do sacramento da criação, no estado da inocência originária, serve para prolongar a obra da criação na procriação de novas vidas humanas, a fim de se prolongar nas gerações vindouras o mesmo sacramento da criação.

B – AMOR E FECUNDIDADE

Na segunda parte deste ciclo João Paulo II concretiza na esfera da moral conjugal as reflexões feitas sobre o amor humano presentes na *Teologia do Corpo*. Para isso, centra a sua reflexão no documento da Igreja que se refere ao significado unitivo e procriativo do acto conjugal: Encíclica *Humanae vitae*. Ao fazer a análise deste documento fundamenta-o com uma visão de base antropológica, procurando que tenha projecção na espiritualidade dos esposos cristãos.

João Paulo II a partir destas reflexões faz a aplicação das análises realizadas nas situações concretas da moral conjugal e familiar. A base desta reflexão é a Encíclica *Humanae vitae*, publicada em Julho de 1968, por Paulo VI. As suas considerações centram-se na passagem que destaca os dois significados do acto conjugal e da sua conexão. O significado central relaciona o matrimónio expresso na sua dimensão de sinal sacramental, anteriormente analisado.

O principal momento da vida comum dos cônjuges dá-se na união do acto conjugal, em que ambos se tornam «numa só carne» até ao fim da vida. “Precisamente *nesse momento tão rico de significado* é também particularmente importante que se releia a «linguagem do corpo» na verdade. Essa leitura converte-se em condição indispensável para actuar *na verdade*, ou seja, para comportar-se *em conformidade com o valor e a norma moral*”⁴³⁰. O sinal sacramental como referimos baseia-se na «linguagem do corpo» relido na verdade.

Ao apresentar o fundamento desta norma, Paulo VI procurou clarificar que o acto conjugal une profundamente os esposos e torna-os aptos para a geração de novas vidas. Estes dois actos realizam-se nas decisões conscientes, na estrutura íntima da pessoa humana.

Segundo João Paulo II, o seu antecessor recordou e reafirmou a norma moral ensinada pela Igreja que brota da leitura da «linguagem do corpo» na verdade que

⁴³⁰ MAF, p. 205.

apresenta em primeiro lugar a dimensão ontológica da estrutura íntima e a dimensão subjectiva e psicológica do significado. “O *significado* surge na consciência com a *releitura da verdade* (ontológica) *do objecto*. Mediante a releitura, a verdade (ontológica) entra, por assim dizer, na dimensão cognoscitiva: subjectiva e psicológica”⁴³¹.

A *Humanae vitae*, diz o Papa, parece dirigir a nossa atenção para esta última dimensão. Isto confirma-se indirectamente com a frase: “ Nós pensamos que os homens, em particular os do nosso tempo, encontram-se em grau de compreender o carácter profundamente razoável e humano deste princípio fundamental”⁴³².

Para além da dimensão ontológica refere-se à dimensão subjectiva e psicológica, à recta compreensão da íntima estrutura em ordem a uma conduta moralmente recta. Nisto consiste a norma moral e a correspondente regulação dos actos humanos na esfera da sexualidade. Neste sentido, a norma moral identifica-se como a releitura da «linguagem do corpo».

As Encíclica *Humanae vitae* contem a norma moral e a sua motivação. Dado que na norma se manifesta o valor moral, os actos conforme a norma são moralmente rectos. Na Encíclica sublinha-se a norma que pertence à «lei natural» que está em conformidade com a razão. As bases desta conformidade encontram-se na antropologia bíblica.

Pelo exposto, verificamos que a norma moral pertence à moral natural, mas também à ordem moral revelada por Deus desde o «princípio».

Há razões suficientes, diz João Paulo II, para os crentes e os teólogos relerem e compreenderem cada vez melhor a doutrina moral da Encíclica, no contexto antropológico e ético. Esta constitui uma das suas acções.

A Encíclica, diz João Paulo II, na linha dos ensinamentos conciliares constitui o desenvolvimento e a complementação dos problemas analisados, de modo especial com referência ao problema da harmonia do amor humano relativamente à vida.

“ Contudo, a «*Humanae vitae*» fala não tanto da «não contradição» na ordem normativa, quanto da «inseparável conexão» entre a transmissão da vida e o autêntico amor conjugal desde o ponto de vista dos «dois significados do acto conjugal: o significado unitivo e o significado procriativo»”.

⁴³¹ MAF, p. 207.

⁴³² PAULO VI, *Humanae Vital. Carta Encíclica de S. S. Paulo VI sobre a regulação da natalidade*, n° 12, 3ª ed., Edições Paulistas, Lisboa, 1968, p. 12. A partir de agora HV seguido da página.

A *Gaudium et spes* foi um documento que procurou dar respostas ponderadas e profundas às interrogações dos homens contemporâneos. Contudo, refere João Paulo II consideradas as condições da vida actual e dado o significado das relações conjugais tem como objectivo a harmonia entre os esposos e a sua mutua fidelidade.

No número 20 da *Humanae vitae*, relativamente à regulação da natalidade, a doutrina da Igreja apresenta-se para muitos como difícil e até impossível de colocar em prática. Conscientes da sua exigência, do seu empenho e do esforço familiar, individual e social só é possível com a ajuda de Deus que sustém e fortalece a vontade do homem e da mulher.

Nos textos Paulinos, encontramos a «norma de compreensão», indispensável para analisar os problemas desta Encíclica. Esta norma de compreensão aparece no Concílio como a harmonia do amor humano com respeito pela vida⁴³³ e a na Encíclica recorda as normas morais e o problema da possibilidade da observância da lei divina. Tanto no Concílio como na Encíclica estiveram sempre presentes as dificuldades na vida em concreto, uma vez que as preocupações pastorais na procura do verdadeiro bem do homem e da promoção dos valores impressos por Deus no homem, estiveram na origem de tais documentos como exemplifica o início do número 51.

João Paulo II, considera que estas reflexões sobre a *Humanae vitae* nos preparam para tratar o tema da paternidade e maternidade responsável à luz da Constituição *Gaudium et spes* e da Encíclica. Assim, a Constituição recorda as primícias fundamentais e a Encíclica dá conteúdo às mesmas.

A *Gaudium et spes* ao procurar conciliar o amor conjugal com a transmissão responsável da vida, baseou-se em critérios objectivos que respeitam, num contexto de verdadeiro amor, o integro sentido da mútua entrega e da procriação humana.

Os esposos dando continuidade à cooperação com o Criador na geração dos filhos desempenham a sua missão de acordo com a responsabilidade humana e cristã, conscientes das circunstâncias e tendo em conta o bem da comunidade familiar. Ao regerem-se pela consciência que se ajusta à luz do Evangelho, mostram o pleno sentido do amor conjugal, protegendo-o e impulsionando-o para a perfeição humana.

A Encíclica «*Humanae vitae*», baseando-se nas mesmas premissas, acrescenta algo mais, oferecendo indicações concretas. Isto vê-se, sobretudo, *no modo de definir a «paternidade responsável»*⁴³⁴. Paulo VI trata de precisar este conceito, valorizando os

⁴³³ Cf. GS, n° 51, p. 64.

⁴³⁴ Cf. HV, n° 10, p. 10.

diversos aspectos e excluindo, de antemão, a sua redução a um dos aspectos «parciais», como fazem os que falam, exclusivamente, do controle da natalidade. Com efeito, desde o princípio, Paulo VI vê-se guiado na sua argumentação, por uma concepção integral do homem ⁴³⁵ e do amor conjugal⁴³⁶.

Ao falar da responsabilidade na função da maternidade e da paternidade, apresenta distintos aspectos como conhecimento e respeito das suas funções, descoberta da inteligência de poder dar a vida e leis biológicas que formam a pessoa humana.

A dimensão psicológica das tendências do instinto e das paixões levam em si o domínio necessário para exercer a razão e a vontade numa maternidade e numa paternidade responsável.

A paternidade e a maternidade responsável colocam em prática as deliberações bem ponderadas e generosas de ter uma família numerosa de acordo com os aspectos intra-pessoais, económicos e sociais. Contudo, considera ser decisão dos esposos perante Deus, decidir evitar um novo nascimento durante algum tempo ou indefinidamente. Assim sendo, esta Encíclica apresenta a disposição da concepção da paternidade e da maternidade responsável e o crescimento da família, de acordo com critérios de prudência. A decisão destas questões tem que ter sempre a consciência, central na ordem objectiva, estabelecida por Deus.

Desta forma, “os esposos cumprem os seus deveres para com Deus, para consigo mesmos, para com a família e a sociedade, de acordo com uma justa hierarquia de valores”⁴³⁷.

João Paulo II afirma que partindo “deste princípio, a Encíclica fundamenta a sua argumentação sobre «a estrutura íntima do acto conjugal» e sobre «a inseparável conexão entre os significados do acto conjugal» (...). O relativo princípio da moral conjugal é fruto da fidelidade no plano divino, manifestando na «estrutura íntima do acto conjugal» e «no inseparável nexa entre os dois significados do acto conjugal»⁴³⁸.

De acordo com a fidelidade do plano divino, João Paulo II afirma que a *Humanae vitae* distingue rigorosamente entre o que constitui o moralmente ilícito da regulação dos nascimentos e a regulação da fertilidade e o moralmente recto. Então, é moralmente ilícita a interrupção directa de um ser em gestação – o aborto, a esterilização directa e toda a acção que proponha tornar impossível a procriação –

⁴³⁵ Cf. *HV*, nº 7, p. 7.

⁴³⁶ Cf. *HV*, nº 8-9, pp. 8-10.

⁴³⁷ Cf. *HV*, nº 10, p. 10.

⁴³⁸ Cf. *MAF*, p. 220.

métodos contraceptivos. Moralmente lícito é o recurso aos períodos infecundos. Ainda salienta que se houver necessidade de prolongar o tempo entre as gravidezes, por motivos físicos, psicológicos ou sociais, que a Igreja ensina que é lícito ter em conta os ritmos naturais e regular a natalidade sem ofender os princípios morais.

A *Humanae vitae*, segundo João Paulo II sublinha a diferença de natureza ética, pois a regulação natural da fertilidade é moralmente recta e a contracepção não é moralmente recta. Ainda afirma que ao procurarem a segurança de que o processo não acontecerá, admite que os que utilizam as práticas anticonceptivas tenham razões plausíveis, contudo nada altera a qualificação moral que se funda na própria estrutura do acto conjugal.

Toda a argumentação da Encíclica adverte para o carácter normativo e pastoral. A dimensão normativa aclara os princípios morais do actuar e a dimensão pastoral ilustra a possibilidade de agir de acordo com esses princípios. Recorda João Paulo II que é necessário ver esse conteúdo no conjunto normativo-pastoral, à luz da *Teologia do corpo* que deve ser uma pedagogia do corpo para os cristãos.

A essência da doutrina da Igreja acerca da transmissão da vida na comunidade conjugal está “em manter a *relação adequada* entre o que se define «domínio ... das forças da natureza» e o «domínio de si», indispensável à pessoa humana. O homem contemporâneo manifesta a tendência para transferir os métodos próprios do primeiro âmbito para os do segundo”⁴³⁹.

Dos progressos feitos pelo homem, os que dominam as forças da natureza ameaçam a pessoa humana, daí a necessidade da especificidade do «domínio de si» que corresponde à constituição fundamental da pessoa que é o método natural. Logo os métodos artificiais rompem a dimensão constitutiva da pessoa e privam o homem da subjectividade que lhe é própria.

O agir humano é caracterizado pelo domínio de si mesmo, como já referimos. No processo conjugal da transmissão da vida o domínio de si mesmo supera a tendência para interpretar, no sentido, em que o homem domina as forças da natureza. João Paulo II realça que o domínio técnico, que tem tido enormes progressos não se pode transferir para a intimidade conjugal. Ao fazê-lo, o corpo humano tornar-se-ia um objecto da reacção de carácter sexual. Ora este corpo é pertença da pessoa, é expressão da mesma, revelando-a na verdade.

⁴³⁹ Cf. *MAF*, p. 225.

Como vimos em capítulos anteriores, o corpo humano para além das reacções de carácter sexual é meio de expressão do homem integral, da própria pessoa que se revela através da «linguagem do corpo» que é interpessoal.

A unidade da dimensão teológica, isto é, sacramental e da dimensão personalista corresponde à «revelação do corpo».

“Como ministros do sacramento que se realiza por meio do consentimento aperfeiçoa-se pela união conjugal. O homem e a mulher estão chamados a *expressar* nesta misteriosa «linguagem» dos seus *corpos toda a verdade que lhes é própria*. Por meio dos gestos, de todo o dinamismo, reciprocamente condicionado, da tensão e do gozo – cuja fonte directa é o corpo na sua masculinidade e feminilidade, o corpo na sua acção e interacção – através de tudo isto «fala» *o homem, a pessoa*”⁴⁴⁰.

O homem e a mulher através da «linguagem do corpo» desenvolvem o diálogo iniciado na criação. A «linguagem do corpo» mais do que reacção sexual é autêntica linguagem das pessoas, submetida às normas morais objectivas em que o homem e a mulher se expressam reciprocamente a si mesmos na medida de toda a verdade da sua pessoa.

O homem é pessoa, precisamente porque é dono de si e se domina a si mesmo. Como é dono de si próprio pode doar-se ao outro, através de uma dimensão de liberdade do dom que é essencial e decisiva para a «linguagem do corpo», na qual o homem e a mulher se expressam reciprocamente na união conjugal – *communio personarum*.

Assim, «a linguagem do corpo», acto conjugal significa o amor, mas também a fecundidade potencial. No acto conjugal, João Paulo II, refere que não é lícito separar artificialmente o significado unitivo do significado procriador, porque ambos pertencem à verdade íntima do acto conjugal. Ao privar-se artificialmente deixa de ser um acto de amor, para ser uma união corpórea que não corresponde à verdade interior nem à dignidade da *communio personarum*.

A comunhão exige que a «linguagem do corpo» se expresse reciprocamente na verdade integral que quando falta não permite falar do domínio de si, nem do domínio recíproco, nem da reciprocidade de si por parte da pessoa, constituindo violação da comunhão conjugal e o mal essencial do acto anticonceptivo.

A Encíclica «*Humanae vitae*» demonstrando o mal moral da anticoncepção, *ao mesmo tempo, aprova plenamente a regulação natural da natalidade* e, neste sentido,

⁴⁴⁰ MAF, p. 227.

aprova a *paternidade e maternidade responsáveis*. (...) Uma prática honesta da regulação da natalidade exige sobretudo aos esposos adquirir e possuir sólidas convicções sobre *os verdadeiros valores, da vida e da família*, e também uma tendência para procurar um perfeito domínio de si mesmo”⁴⁴¹.

O domínio do instinto, mediante a razão e a livre vontade, impõe às manifestações afectivas da vida conjugal conformidade com a recta ordem da continência periódica. Esta capacidade, própria da pureza dos esposos, não prejudica o amor conjugal, pelo contrário, confere-lhe amor humano sublime, permitindo-lhe desenvolver integralmente a personalidade dos esposos.

A regulação moralmente recta da natalidade que se realiza mediante a continência periódica é claramente a prática da castidade conjugal, determinando uma atitude ética. Esta mesma regulação moralmente recta denomina-se de regulação natural da natalidade, de acordo com a «lei natural».

A qualificação de natural que se atribui à regulação moralmente recta da fertilidade explica-se com o facto de que comportar-se corresponde à verdade da pessoa e da sua dignidade. Esta dignidade por natureza afecta ao homem enquanto ser racional e livre. O homem como ser racional e livre deve reler com perspicácia o ritmo biológico que pertence à ordem natural e deve adequar-se para exercer a paternidade e maternidade responsável de acordo com o desígnio do Criador que está inscrito na ordem natural da fecundidade humana. O conceito de regulação moralmente recta da fertilidade é a releitura da «linguagem do corpo» na verdade.

“Os próprios «*ritmos naturais imanentes nas funções geradoras*» *pertencem à verdade objectiva da linguagem* que as pessoas interessadas deveriam reler no seu conteúdo objectivo pleno. Há que ter presente que o «corpo fala» não só com toda a expressão externa da masculinidade e feminilidade, mas também com as estruturas internas do organismo, da reactividade somática e psicossomática. Todo ele deve ter o lugar que lhe corresponde na linguagem com que dialogam os cônjuges enquanto pessoas chamadas à comunhão na «união do corpo»”⁴⁴².

João Paulo II afirma ser necessário cada vez maior esforço para mais conhecimento dos ritmos naturais que se manifestam em relação com a procriação humana, maior esforço para a criação de consultórios familiares e maior número de

⁴⁴¹ *MAF*, p. 231.

⁴⁴² *MAF*, pp. 235-236.

cônjuges interessados em procurar garantir a verdade integral da «linguagem do corpo» com a qual os esposos expressam com maturidade as exigências da paternidade e maternidade responsável.

Este esforço é apresentado ao longo da Encíclica, em que a regulação da fertilidade moralmente recta está vinculada ao bem verdadeiro da pessoa humana e à dignidade da pessoa. Assim, a paternidade e a maternidade responsável apresenta um valor ético.

Do ponto de vista da doutrina expressa na *Humanae vitae* é importante aprofundar a dimensão ética, pois o método natural assume o significado de método moralmente recto.

Para João Paulo II a Encíclica mostra o mal moral do acto anticonceptivo, delineando a prática honesta da regulação da fertilidade na paternidade e na maternidade responsável, através de uma espiritualidade de vocação cristã da vida conjugal, propondo a compreensão integral.

O amor torna possível o diálogo conjugal que se realiza segundo a verdade plena da vida dos esposos, ou seja, pela capacidade de carácter moral orientada activamente para a plenitude do bem que consiste na salvaguarda da unidade indivisível dos dois significados do acto conjugal. O amor como força superior que o homem e a mulher recebem de Deus, juntamente com a consagração do sacramento do matrimónio, constituem a ordem moral da vida dos esposos.

“A função do amor, que é «derramado nos corações» (Rm. 5,5) dos esposos como a fundamental força espiritual do seu pacto conjugal, consiste em proteger tanto o valor da verdadeira comunhão dos cônjuges, como o da paternidade-maternidade verdadeiramente responsável. A força do amor manifesta-se no amor que une correctamente os dois significados do acto conjugal, excluindo qualquer contradição que poderia dar-se neste campo”⁴⁴³.

É necessário uma análise profunda no campo teológico e antropológico para demonstrar que, neste caso, não se pode falar de contradição, mas de dificuldade. Esta deriva do facto da força do amor estar enxertada no homem atraído pela concupiscência.

A paternidade e a maternidade responsável fazem parte da espiritualidade dos esposos, são a força que lhe permite viver e a enxertia do amor que o Espírito Santo

⁴⁴³ MAF, p. 245.

realiza no seu coração. Este amor tem em si a virtude da castidade que se manifesta no domínio de si mesmo, como capacidade que o homem e a mulher têm de controlar e orientar os impulsos de carácter sexual.

Se o elemento chave da espiritualidade é o amor, ele está por sua natureza unido com a castidade que se manifesta como domínio de si na continência periódica. A continência faz parte da virtude da temperança que consiste na capacidade de dominar, controlar e orientar os impulsos de carácter sexual e as suas consequências na subjectividade psicossomática do homem. A prática da honesta regulação da fertilidade, intimamente unida à paternidade e à maternidade responsável, forma parte da espiritualidade cristã conjugal e familiar, segundo o Espírito Santo.

As análises precedentes da concupiscência da carne estão ligadas ao desejo de carácter sexual que se manifesta com um impulso somático e com uma excitação psicoemotiva do impulso sexual.

O sujeito pessoal, para se apoderar do impulso e da excitação, deve esforçar-se com uma progressiva educação no auto controle da vontade, dos sentimentos, das emoções, que tem que desenvolver a partir de gestos fruto da decisão interior. Isto supõe valores expressos na norma e na maturação de sólidas convicções que são acompanhadas pela disposição da vontade e que dão origem à virtude. Esta é precisamente a virtude da continência, do domínio de si que se manifesta como condição fundamental tanto para a linguagem recíproca do corpo como para os esposos na submissão recíproca. A virtude da continência é completa em conexão com a prudência, a justiça, a fortaleza e a caridade.

Nas relações interpessoais entre a masculinidade e a feminilidade, diz João Paulo II que a relação recíproca se pode qualificar como «excitação» de tipo sexual ou como «emoção» referente à pessoa na sua totalidade. A capacidade humana de orientar esta excitação é a castidade que mantém o equilíbrio interior entre os significados procriativo e unitivo do acto conjugal. Para muitos trata-se de uma barreira, mas para o Papa serve como defesa do amor conjugal que está chamado a crescer continuamente na linha do verdadeiro amor.

“À luz destas considerações, é fácil entender que a continência não se limita a opor resistência à concupiscência da carne, mas que mediante esta resistência, *se abre igualmente aos valores mais profundos e mais maduros*, que são inerentes ao

significado nupcial do corpo na sua feminilidade e masculinidade, assim como à autêntica liberdade do dom na relação recíproca das pessoas”⁴⁴⁴.

Assim, afirma João Paulo II, se manifesta o carácter essencial da castidade conjugal do amor que é derramado nos corações dos esposos na consagração do sacramento do matrimónio. Desta forma, abre-se o espaço interior para que ambos se tornem mais sensíveis aos valores mais profundos e maduros, que estão em conexão com o significado nupcial do corpo e com a verdadeira liberdade do dom.

Esta castidade conjugal é a base para viver a paternidade e a maternidade responsável de acordo com os ritmos naturais da fertilidade feminina, isto é, com uma atitude responsável face à continência periódica, no sentido de salvaguardar a dimensão ética do comportamento humano.

No centro da espiritualidade conjugal está a castidade como virtude moral vinculada com os dons do Espírito Santo, em particular, o «dom pietatis» que é o dom do respeito pelo que é obra de Deus. Este dom unido ao amor e à castidade ajuda na convivência conjugal a identificar o acto, no qual, o significado nupcial do corpo se une com o significado procriador. Este mesmo dom ajuda a compreender as manifestações de afecto, o seu significado, a sua dignidade e responsabilidade. A antítese da responsabilidade conjugal está constituída pela falta subjectiva desta compreensão ligada à mentalidade anticonceptiva que constitui, segundo o Papa, um enorme prejuízo para a cultura interior do homem.

Para João Paulo II, de acordo com o critério de verdade, o acto conjugal da capacidade procriadora, então deixa de ser um acto de amor.

A virtude da castidade conjugal e do respeito mútuo pelo que foi criado pelo que vem de Deus, modelam a espiritualidade dos esposos com a finalidade de proteger a dignidade desse acto, expresso na «linguagem do corpo». O respeito pela obra de Deus contribui para fazer com que o acto conjugal se expresse em conteúdos personalistas e éticos, mas também religiosos. Isto cria e amplia o espaço interior da mútua liberdade do dom, lugar onde se manifesta plenamente o significado nupcial da masculinidade e feminilidade.

“A paternidade e a maternidade responsável significam a valorização espiritual (...) do acto conjugal na consciência e na vontade de ambos os cônjuges, que nesta «manifestação de afecto», depois de ter considerado as circunstâncias internas e

⁴⁴⁴ *MAF*, p. 248.

externas, sobretudo as biológicas, expressam a sua madura disponibilidade para a paternidade e maternidade”⁴⁴⁵.

A identificação espiritual do que é masculino ou feminino, do que é corpóreo e pessoal surge da consciência da união através do corpo, com a tutela da liberdade interior do dom. Nas manifestações afectivas dos cônjuges ajudam-se mutuamente a permanecer na união promovendo a paz interior.

A castidade conjugal enriquece-se e “manifesta-se como capacidade de resistir à concupiscência da carne e gradualmente revela-se na capacidade singular de perceber, amar e realizar o significado da linguagem do corpo que enriquece o diálogo nupcial dos cônjuges, purificando-os, aprofundando-os e simplificando-os”⁴⁴⁶.

Para João Paulo II e de acordo com o exposto, a continência, na dinâmica desta virtude antropológica, ética e teológica deixa de estar em aparente contradição com o que se objecta relativamente à Encíclica e à doutrina da Igreja sobre a moral conjugal.

A ordem da convivência conjugal significa a harmonia subjectiva entre a paternidade e a maternidade responsável e a comunhão pessoal. Esta harmonia criada pela castidade conjugal permite que amadureçam os frutos interiores da continência. No acto conjugal adquirem importância e dignidade devido ao seu significado procriador e ao significado das manifestações afectivas que expressam a comunhão pessoal dos esposos, proporcionalmente com a riqueza subjectiva da feminilidade e da masculinidade.

A encíclica considera o acto conjugal uma manifestação de afecto especial, porque tem um significado potencialmente criador que expressa a união pessoal dos cônjuges. A finalidade da castidade conjugal, mais precisamente, a da continência, *não* está *só* em proteger a importância e a dignidade do acto conjugal em relação com o seu significado potencialmente procriador, *mas também* em tutelar a importância e a dignidade próprias do acto conjugal enquanto que é expressivo da união interpessoal, descobrindo na consciência e na experiência dos esposos todas as outras possíveis «manifestações de afecto», que expressem a sua profunda comunhão”⁴⁴⁷.

João Paulo II salienta que muitos pensam que a continência provoca tensões interiores das quais o homem se deve libertar. Mas na perspectiva do Papa a continência, integralmente entendida, é o único caminho para libertar o homem de tais

⁴⁴⁵ *MAF*, p. 268.

⁴⁴⁶ Cf. *MAF*, p. 249.

⁴⁴⁷ *MAF*, p. 251.

tensões, pois para além do esforço espiritual que expressa a «linguagem do corpo», enriquece as manifestações afectivas. Esta liberdade supõe a capacidade de dirigir as reacções sensuais e emotivas que possibilitam a doação de si ao outro «eu» na subjectividade corpórea e emotiva.

A continência entendida como capacidade de dirigir a excitação para o desenvolvimento correcto e a emoção de a orientar para aprofundar e intensificar o carácter puro e desinteressado, tem uma função essencial para manter o equilíbrio interior entre os dois significados unitivo e procriativo do acto conjugal em ordem à paternidade e à maternidade responsável.

A virtude da continência desvela o significado nupcial do corpo que está ordenado para a *communio personarum*. A encíclica *Humanae vitae* apresenta esta realidade a partir dos aspectos personalista e teológico.

A problemática levantada por esta Encíclica não se reduz à dimensão biológica da fertilidade humana, mas também à subjectividade do próprio «eu» pessoal que é o homem e a mulher.

“O respeito pelos dois significados do acto conjugal só podem desenvolver-se plenamente à base de uma profunda referência à *dignidade pessoal* do que na pessoa humana, é intrínseco à *masculinidade e feminilidade*, e inseparavelmente com referência à *dignidade pessoal da nova vida*, que pode surgir *da união* conjugal do homem e da mulher. O dom do respeito do que é criado por Deus expressa-se precisamente nessa referência”⁴⁴⁸.

⁴⁴⁸ *MAF*, p. 265.

CONCLUSÃO

Um dos fenómenos mais importantes do século XX está unido ao sacramento do matrimónio. Este lugar privilegiado do amor tem sofrido com esta crise, sendo as causas principais a falta de preparação para a intimidade familiar, para o diálogo e para a ternura.

A explosão da revolução sexual não está a contribuir para a felicidade da pessoa, mas para a sua alienação. A situação actual da crescente erotização da sociedade é consequência de contextos históricos e sociais provocados por tabus ancestrais.

Ao longo dos anos considerou-se que a sexualidade era desligada do corpo e associada ao pecado. Depois da revolução deu-se uma viragem no campo sexual e do amor que afectou as estruturas sociais da família.

Esta liberalização sexual criou uma sexualidade inconsciente e fantasiosa que exclui a razão. Assim podemos afirmar que a revolução sexual ao separar o amor da sexualidade privilegiou o instante, criou o desencanto e a degradação do ser humano. Reduzindo a pessoa a um mero objecto de erotismo, em que não há doação total a outro «eu» a sexualidade deixa de ser gratificante, privando a pessoa da sua dimensão pessoal e transcendente. Torna-se pois urgente desmistificar, des-sacralizar o seu endeusamento, a fim do homem recuperar a sua liberdade.

Perante este cenário a Igreja parou para reflectir durante o concílio Vaticano II.

Face ao genocídio da II Guerra Mundial, o Concílio foi peremptório ao alertar para as «situações infames» que violavam a dignidade da pessoa humana.

Se as aspirações universais do ser humano se vinculam à liberdade, vivida na plena dignidade, tudo parecia estar em equilíbrio, pois a morte estava cara a cara com o rosto do homem desde o início da vida até ao seu ocaso.

Paulo VI consciente da necessidade de valorizar e promover a vida humana convoca uma Comissão Interdisciplinar, da qual faz parte o arcebispo Karol Wojtyła. Desta reflexão nasce a Encíclica *Humanae vitae* que criou muitas expectativas, mas cujo momento social não permitiu que fossem salientados os seus ensinamentos sobre o amor, o casamento e a família. A falta de confiança e a não aceitação da ética sexual proposta pela Igreja criaram até conflitos de ordem moral. A ética sexual tinha sofrido uma formidável transformação ao procurar delimitar os problemas, utilizando os

pressupostos da antropologia cultural, sociológica e psicológica, criando um novo método e uma nova linguagem.

Para suplantar a crise da moral sexual propôs-se um delineamento com funções dinâmicas e pedagógicas, que se encontram no cerne da Encíclica.

A moral, à medida que a sociedade se convertia numa sociedade pluralista, procurou ter uma atitude de permanente abertura e de diálogo que envolvesse a teologia sistemática, a sociologia, a psicologia e a antropologia.

A nossa época, iluminada por brilhantes progressos científicos, continua a apresentar novas ameaças contra a vida, denunciadas no Concílio Vaticano II e enumeradas na *Evangelium vitae* de João Paulo II, fruto da violência, do ódio, do egoísmo e da ganância do homem.

Daqui nasceu a urgência de uma reflexão ética sobre o homem, que sempre teve critérios de conduta e de actuação. Este homem que estava seduzido e deslumbrado pela técnica tornou-se vulnerável, sem capacidade crítica, alienado e sem sentido de liberdade.

Era pois um desafio para a ética iluminar, denunciar e reflectir sobre a dignidade e o valor intrínseco da pessoa.

A complexidade de problemas da sociedade pluralista, continuam a ter os mesmos pressupostos mas, dadas as inúmeras dificuldades de valorização e aceitação da conduta moral, não poderiam se apresentadas as mesmas soluções.

Como o respeito pela vida se apresenta como um dos princípios fundamentais na maioria das ideologias e culturas, tornou-se um pressuposto universal, uma consciência ética universal, como um valor que promove a harmonia entre os homens.

A ética esteve durante muito tempo centrada nas condições básicas de subsistência mas, nos últimos anos, projectou o seu interesse para a qualidade de vida. Esta mudança de direcção é consequência do progresso que criou uma cultura de bem-estar, na qual não há lugar para o sofrimento, a indiferença e a falta de produtividade. Aquilo que a sociedade chama de qualidade de vida está intimamente ligado à eficácia económica, ao consumismo, à beleza física e ao usufruir da vida física, sem ter em conta que a pessoa não se esgota nestas dimensões. Na pessoa encontramos dimensões da sua própria existência como a racionalidade, a espiritualidade e a religião. Desta mentalidade nasceu a mentalidade anti-vida, o controle da procriação em função do bem-estar pessoal, ao mesmo tempo que se fazem esforços para perpetuar a própria vida

com excelentes condições de saúde. O homem esqueceu-se da sua dimensão humana, moral e transcendente provocando um eclipse do sentido de si próprio e de Deus.

João Paulo II reafirmou o valor da vida humana, a sua dignidade e o seu carácter inviolável, ao abordar o tema a partir da análise antropológica e sociológica na Encíclica *Evangelium vitae*, autêntico hino à civilização da vida e do amor.

Apesar de não ser um documento sobre a sexualidade, pretendeu alertar para a necessidade urgente de fomentar uma sociedade que não banalize a sexualidade, nem despreze a vida nascente.

João Paulo II fundamentou a sua argumentação na razão e na fé. Tendo presente que o «evangelho da vida» *está* inscrito no coração de cada homem independentemente da religião, afirma que não se pode separar a vida humana da liberdade, com o risco de estar a violá-la. A liberdade só é verdadeira liberdade se o ser humano acolhe e ama a vida. Este é o fundamento principal da Encíclica.

Para além dos atentados à vida feitos pela própria ciência médica e pelas leis que pretendem legitimar a questão de acordo com a sua conveniência, João Paulo II anuncia o valor da vida a partir de Deus Criador e Senhor da Vida e Verdadeira Vida.

Das várias causas que deformam o conceito de subjectividade, João Paulo II, salienta a plena autonomia, o individualismo e a prevalência de interesses, muito embora outras causas existam, como salientámos ao analisar o *Evangelho da Vida*, oportunamente. Contudo, o tema que mais desenvolve é o aborto como problema que atravessa culturas e épocas históricas.

Associada a esta sociedade abortiva encontra-se a mentalidade anticonceptiva, que faz da mulher prisioneira de uma responsabilidade que é dos dois cônjuges. A anti concepção não está de acordo com a verdade do acto sexual que é expressão do amor conjugal, contrariando a virtude da castidade matrimonial.

No horizonte ensombrado desta sociedade que ainda não encontrou o sentido e o valor do sofrimento humano, João Paulo II considera a eutanásia como outro dos atentados à vida, como um acção que elimina o sofrimento e a vida de quem já foi muito útil e a quem a família deve restituir a efectiva dignidade humana através da assistência e acolhimento.

Depois dos anos sessenta seguiu-se uma década de libertação sexual generalizada apoiada na apologia do prazer sexual e da sexualidade livre da reprodução como única possibilidade de superar o desencanto. Dá-se a exaltação do narcisismo, a

unidimensionalidade axiológica do homem e o matrimónio, lugar da união sexual para João Paulo II, perde sentido e torna-se trivial.

Apesar de tantos aspectos negativos, o homem pós-moderno começa a questionar-se sobre a felicidade, o prazer, os valores, os comportamentos e a cultura. Desta forma, João Paulo II concebe uma cultura com um comportamento sexual humano mais digno e apela à civilização do amor.

A sexualidade humana permite ao homem a auto-realização e a multiplicação proposta por Deus desde o «princípio». É através da sexualidade que o homem realiza as inter-relações pessoais de aceitação e de doação. Mas, o homem pós-moderno conformado com a conquista do prazer pontual, renuncia à plenitude sexual, pois não acredita poder chegar à felicidade.

A pessoa ao longo da vida tem responsabilidade relativamente à conduta sexual, porque ela vai-se moldando, orientando e auto-aperfeiçoando com liberdade em ordem à felicidade. Para que tal aconteça tem que ter presente as seguintes dimensões: afectiva, cognitiva procriativa, educativa e religiosa, a fim de satisfazer o desejo de ser feliz, através da sexualidade.

A liberalização sexual instrumentalizou a sexualidade humana permitindo que os comportamentos desviantes sejam considerados válidos socialmente. Ao proceder-se desta maneira corremos o risco de condenar o normal e aceitar e declarar o patológico como valor cultural, alerta João Paulo II.

Para o Papa a harmonia da sexualidade atinge a sua plenitude no auto-conhecimento que conduz à doação total de si ao outro. Esta doação de si e a possibilidade de acolher o outro só se podem concretizar numa relação comprometida, construída e aprofundada diariamente, num clima de confiança, de fidelidade e de amor incondicional que procura o bem do outro, e no qual Deus está presente – o matrimónio.

Ao rebentar a revolução sexual, a Igreja não estava preparada para responder ao desafio da liberdade proposta por todos os meios sociais. A partir deste momento, instalou-se uma das maiores crises da vida católica que culminou com o debate aceso sobre contracepção.

Neste contexto o padre Karol Wojtyla começou a acreditar que a ética sexual da Igreja devia ser interpretada correctamente, pois continha verdades essenciais que aprofundavam a felicidade humana desde que fossem vividas com sinceridade. Na sua experiência de confessor descobriu que a sua função era justificar, interpretar e explicar a ética da castidade marital e do amor sexual que a Igreja tinha colhido da Sagrada

Escritura. Então, Karol Wojtyła concluiu que os homens e as mulheres da cultura moderna só aceitariam estas normas se as entendessem como verdades morais fundamentais e guias para o bem-estar humano. Para tal, abordou a moralidade sexual inserida no contexto de amor e de responsabilidade. Contudo, questionou-se sobre se o amor se podia tornar num amor humano pleno. Foi neste momento que nasceu *Amor e Responsabilidade*.

Considerando duas liberdades em busca de um bem comum, acredita que este encontro constitui a substância do amor que é expressão da norma personalista em todas as relações. Então, o sexo pode ser desumanizante, se na sua raiz estiver exclusivamente o prazer, ou pode ser plenamente humano, se for a expressão da liberdade de duas pessoas que procuram o bem comum e pessoal.

Karol Wojtyła ao apresentar este argumento humanista da sexualidade e ao considerar a expressão sexual como dádiva mútua de si transcende o argumento sobre os fins do matrimónio, tão contestado nos anos cinquenta/sessenta.

Assim, apresenta a sua ética sexual que ensina que o amor, tanto na dimensão unitiva como procriativa da sexualidade humana, alcança o pleno valor moral e é norma do matrimónio.

Face às exigências da revolução sexual, ensina que a sexualidade é um bem que conduz ao matrimónio, lugar onde se aprende com paciência, dedicação e auto-entrega a amar o outro como pessoa. A entrega ao outro de forma livre constitui o cerne da ética sexual e implica o amor casto.

O planeamento familiar foi outra das suas preocupações. Salientou que os métodos naturais são os únicos que vão ao encontro da dignidade da pessoa humana. Este método situou-se no contexto do amor responsável, de auto-entrega mútua em que o amor sexual é expressão da vocação do matrimónio.

Para o filósofo Karol Wojtyła a antropologia filosófica e a ética têm que compreender o homem no meio envolvente. Como um dos aspectos característicos do homem contemporâneo é o utilitarismo, analisa os princípios intrínsecos da acção da pessoa quando esta faz do outro um objecto, particularmente nas relações interpessoais.

O princípio do utilitarismo, que faz do homem um sujeito que pretende experimentar tudo para alcançar o máximo de sensação e prazer, atinge o campo sexual ameaçando as relações humanas.

Na sexualidade, a única antítese da utilização da pessoa é o amor. Este amor é o único que permite a “utilização” da pessoa enquanto meio, porque como escolha

consciente, feita em comum e em liberdade, quer o mesmo bem como fim. Entre essas pessoas, cria-se um laço interior que as une e as leva a actuar como um núcleo de todo o amor.

A realidade presente no homem e na mulher está formulada no mandamento do amor ao próximo e obriga ao amor e ao respeito pela outra pessoa. O mandamento do amor e o amor fundem-se sobre o princípio da norma personalista que revela que a pessoa não pode ser usada como um objecto de prazer.

O amor conjugal é um amor recíproco, único. O amor não está nem na mulher nem no homem, é um amor que existe entre eles e não de um para o outro. No amor recíproco a pessoa entrega o seu amor pessoal, dotado dum valor moral, o que faz com que a reciprocidade adquira um carácter de estabilidade capaz de criar confiança. Todo este desenvolvimento é fruto do amadurecimento interpessoal do amor que criou comunidade e, desta forma, realiza plenamente a sua natureza.

O amor esponsal como factor mais intimamente ligado ao ser da pessoa difere radicalmente de todas as outras manifestações e formas de amor. Este ser livre, inalienável e insubstituível, tem o carácter peculiar de dar-se a outra pessoa, a quem ama. Esta lei da entrega é exclusiva do amor esponsal que dispõe do seu próprio «eu» para encontrar no «tu» um acréscimo de si mesmo.

A relação sexual só tem significado no laço que existe entre a pessoa e o sexo, a nível da consciência, exigência da norma personalista. Na mais íntima comunhão da existência assume-se a responsabilidade para com o próprio amor, mais precisamente a responsabilidade pela pessoa, porque quem ama reciprocamente tem a consciência plena do valor da pessoa, afirma Karol Wojtyła.

Segundo este autor, a verdadeira castidade enaltece e valoriza o matrimónio e a vida sexual, por isso, só se pode experimentar o pleno valor do corpo e do sexo se elevarmos estes valores ao nível do valor da pessoa.

A manifestação da intimidade realiza-se através do corpo, dos actos e do diálogo. Assim, a intimidade do «eu» vivênciase e realiza-se na descoberta do «tu». Nas relações interpessoais a linguagem permite ao ser humano conhecer e manifestar a sua interioridade, aquilo que guarda em si, mas só o fará se decidir que deve comunicar ao «outro» aquilo que lhe é imanente. A realidade dinâmica e relacional do «eu» e do «tu» conduz ao nascimento de um «nós» que pertence ao fenómeno da reciprocidade mútua. O verdadeiro «nós» só existe na entrega generosa do «eu» e do «tu». O direito à entrega está inscrito no ser da pessoa que tem a capacidade de se realizar.

Para João Paulo II a entrega e o dom permitem ao homem realizar-se em plenitude mediante entrega desinteressada de si mesmo. João Paulo II considerando a relação «eu-tu» como a dimensão das relações interpessoais e o «nós» pertencendo à dimensão das relações sociais, para ele só a partir do «eu» humano e da sua subjectividade pessoal é que se pode construir uma análise completa das relações «eu-tu» e, conseqüentemente, da relação «nós».

O homem é um ser com dimensão social que lhe permite criar relações entre as pessoas, em toda a ordem inter-humana. Nestas relações, a manifestação primordial está vinculada à ordem do amor do homem e da mulher.

No dia a dia damos-nos conta de caracteres próprios da feminilidade e masculinidade da mulher e do homem que possibilitam um enriquecimento mútuo que permite a complementaridade.

A sexualidade humana é uma realidade dinâmica que abarca toda a pessoa e se desenvolve por etapas cada vez mais centradas nos outros. A sexualidade ao permitir a maturidade e a integração pessoal da pessoa, realizando a abertura do ser humano ao mundo do «tu» através de relações interpessoais abre-se ao «nós».

João Paulo II sempre se entregou ao estudo da pessoa humana e à sua sexualidade, uma vez que constituem realidades indissociáveis. No seu estudo sempre considerou a pessoa humana constituída por um corpo, marcado pela masculinidade e pela feminilidade, unido à sexualidade que aprofundou a partir do primeiro e segundo capítulos do livro do Génesis.

O Papa faz a exegese dos dois capítulos do Génesis apresentando a concordância entre os dois textos relativamente à sexualidade ter sido instituída antes da queda. Contudo a solidão tem dois significados, o primeiro que deriva da humanidade do próprio homem e o segundo da relação entre homem e mulher.

Da análise fenomenológica de João Paulo II, o relato da Criação apresenta-nos o homem e a mulher criados por Deus, num estado de inocência originário, resplandecente de felicidade, o que nos dá a dimensão deste mistério. A criação completa e definitiva expressa-se no dar vida à *communio personarum* que formam o homem e a mulher depois da experiência da solidão originária. Deus ao afirmar que não era bom o homem estar só, significa que por si só não realiza a totalidade da essência da pessoa, por isso, lhe daria uma “auxiliar semelhante a ele”.

O carácter teológico do primeiro relato recorda-nos a relação entre Deus e o homem. A narração revela-nos que Deus ao criar o homem “à Sua imagem e

semelhança” o criou como um dom. Nestes dois relatos da Criação a sexualidade aparece instituída antes do pecado, por isso, como dom de Deus. A afirmação do homem ao reconhecer na mulher o ser semelhante revela o estado de felicidade originária e o começo da subjectividade da existência humana vinculada à masculinidade e feminilidade. Acentuando o facto da relação, na reciprocidade do encontro mostra que o homem estava feito para a comunhão e não para a solidão.

João Paulo II desenvolve a ideia de corpo e da sexualidade, dando uma imagem moderna do homem criado por Deus à Sua imagem como homem e mulher, propriedade inscrita no corpo, constituindo dois modos diversos de ser corpo na sua unicidade e irrepetibilidade própria da pessoa.

Uma das características profundamente enraizadas na natureza do homem é a necessidade de coexistir com as criaturas semelhantes. A corrente cristã ensina que a moral do Antigo Testamento se baseia sobretudo na relação com Deus, tendo sempre presente a justiça, enquanto que Jesus Cristo baseia a sua lei no amor. Para João Paulo II a justiça e o amor vivem em recíproca conexão, porque o seu objecto é o bem da pessoa. Assim, o amor induz à generosidade e liberta o homem da ameaça do seu empobrecimento.

Depois da revolução sexual muitos foram os que esperaram por uma reflexão da Igreja. Paulo VI abordou este tema na Encíclica *Humanae vitae*, mas não teve o impacto nem a formulação esperada por muitos. Com esta polémica acesa nasce a ideia de que a Igreja não tinha argumentação lógica sobre a sexualidade humana. Com o pontificado de João Paulo II estes ventos tomam outro rumo.

João Paulo II faz renascer a discussão sob o novo prisma da *Teologia do Corpo*. Ao longo de quatro anos realiza cento e trinta discursos sobre a *Unidade Original do Homem e da Mulher, Bem aventurados os puros de coração, Teologia do Matrimónio e do Celibato e Reflexões sobre a Humanae vitae*.

Depois da Encíclica de Paulo VI, Karol Wojtyła, Cardeal de Cracóvia, já acreditava na necessidade de explicar a ética sexual da Igreja de forma convincente.

Sempre mostrou interesse em aprofundar a realidade da pessoa humana constituída por um corpo, no âmbito da família e do matrimónio. Do esboço previamente elaborado apresenta como elemento inovador na *Teologia do Corpo* o significado do corpo humano, marcado pela masculinidade e feminilidade, centro da exegese da corporeidade do homem e da mulher.

João Paulo II baseou a sua argumentação nas narrações da Criação (Gn. 1 e 2), no diálogo estabelecido entre os fariseus e Jesus sobre a permissividade do divórcio (Mt. 12), no Sermão da Montanha (Mt. 5) e na discussão entre Jesus e os saduceus acerca da Ressurreição (Mc. 12).

No primeiro bloco de doutrinas salientou as verdades duradouras da condição humana vinculadas ao homem criado “à imagem e semelhança de Deus” com a capacidade de se multiplicar, ao mesmo tempo que apresenta a consciência que tem de si mesmo para fazer as suas opções morais, que denomina de auto-consciência. O auto-conhecimento e a auto-consciência fazem o homem sair de si mesmo e revelar-se ao outro como pessoa. Nestes dois primeiros capítulos do Génesis testemunham a dignidade do ser humano, intimamente unida à sexualidade, procriação e escolha moral. Para além, da capacidade de entender e ter vontade o homem apresenta-se como um ser com capacidade de viver em comunhão.

João Paulo II salienta que nos primeiros capítulos do Génesis se encontram todos os elementos da análise do homem realizada pela antropologia filosófica moderna e contemporânea.

Apesar da diferenciação sexual, a homogeneidade somática é evidente pois o homem ao despertar do sono profundo do retorno ao não ser, surge na dupla unidade – homem e mulher.

O corpo que torna a pessoa visível está marcado, desde o «princípio», pela masculinidade e feminilidade que João Paulo II qualifica como sponsalício.

A masculinidade e a feminilidade expressam a constituição somática e realçam a nova consciência do sentido da corporeidade e da sexualidade humana, que permite a *communio personarum*.

Esta realidade antropológica da unidade através do corpo contém a dimensão ética e sacramental.

João Paulo II denota preocupação ao longo da exegese da *Teologia do Corpo* de recuperar a ideia do «princípio» através da redenção e sobrevalorizar as imagens e interpretações sobre o corpo e a sexualidade que deformaram a realidade do homem caído.

A nova ética apresentada a partir do Sermão da Montanha e dos ensinamentos de Jesus sobre a beatitude dos «puros de coração» considera que a ética sexual redime a sexualidade do desejo de concupiscência.

O amor sexual vivido com «pureza de coração» converte-se em meio de santificação. O matrimónio, lugar de santificação dos esposos e vocação da linguagem do corpo realiza o amor conjugal como imagem da redenção. João Paulo II na sua catequese sobre matrimónio centra a sua exegese a partir do modelo de amor conjugal do capítulo cinco da Carta aos Efésios.

Recordando os escritos dos profetas do Antigo Testamento apresenta a analogia do amor nupcial entre a relação marido-mulher que formam «uma só carne» com a relação Cristo – Igreja que se refere à Cabeça-Corpo e Esposo-Esposa. Esta analogia manifesta que o matrimónio, na sua essência mais profunda emerge do mistério do amor eterno de Deus ao homem e à humanidade e, do mistério salvífico que se realiza no amor nupcial de Cristo à Igreja. João Paulo II denomina-o de «chave angular».

ABREVIATURAS

- AR – *Amor e responsabilidade*. Moral sexual e vida interpessoal.
- CA – *El celibato apostólico*. Catequesis sobre la resurrección de la carne y la virginidad cristiana.
- DA – *El don de amor*. Escritos sobre la familia.
- DM – *Dom e mistério*. Nas minhas bodas de ouro sacerdotais.
- GS – *Gaudium et spes*. Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo.
- HD – *El hombre y su destino*. Ensayos de antropología.
- HV – *Humanae vital*. Carta Encíclica de S. S. Paulo VI sobre a regulação da natalidade.
- MAF – *Matrimonio, amor y fecundidad*. Catequesis sobre la redención del cuerpo y la sacramentalidad del matrimonio.
- MVH – *Mi visión del hombre*. Hacia una nueva ética.
- RC – *La redención del corazón*. Catequesis sobre la pureza cristiana.
- VM – *Varón y mujer*. Teología del cuerpo.

BIBLIOGRAFIA

Para a consulta dos textos de João Paulo II, particularmente os publicados antes do pontificado, recorreremos à edição espanhola, mais acessível, dada a inexistência de tradução portuguesa. O mesmo sucedeu com os textos referentes à Teologia do Corpo.

- De Karol Wojtyła a João Paulo II:

JOÃO PAULO II, *Atravessar o limiar da esperança*”, Lisboa, Edições Temas da Actualidade, 1994.

JOÃO PAULO II, *Carta do Papa às famílias. Ano internacional da Família*, Braga, Editorial A. O., 1994.

JOÃO PAULO II, *Catequese para hoje. Exortação Apostólica «Catechesis Tradendae»*, 5ª ed., Braga, Editorial A. O., 1986.

JOÃO PAULO II, *A dignidade e a vocação da mulher. Carta Apostólica “Mulieris Dignitatem”*, 2ª ed., col. “Magistério”, Lisboa, Edições Paulistas, 1988.

JOÃO PAULO II, *Dom e mistério*, Nas minhas bodas de ouro sacerdotais, 2ª ed., Lisboa, Paulinas, 1996.

JOÃO PAULO II, *À entrada do novo milénio. Carta Apostólica “Novo Millennio Ineunte”*, 2ª ed., col. “Documentos Pontifícios”, Braga, Editorial A. O., 2001.

JOÃO PAULO II, *O esplendor da verdade. Carta Encíclica “Veritatis Splendor”*, Lisboa, Editora Rei dos Livros, 1993.

JOÃO PAULO II, *Evangelho da vida., Carta Encíclica “Evangelium Vitae”*

sobre o valor e o carácter inviolável da vida humana, col. “Documentos Pontifícios”, Braga, Editorial A. O., 1995.

JOÃO PAULO II, *A família cristã. Exortação Apostólica de João Paulo II “Familiaris Consortio”*, 6ª ed., col. “Documentos Pontifícios”, Braga, Editorial A. O., 1989.

JOÃO PAULO II, *Mãe do Redentor, Carta Encíclica “Redentoris Mater”*, 4ª ed., col. “Documentos Pontifícios”, Braga, Editorial A. O., 1987.

JOÃO PAULO II, *A missão de Cristo Redentor. Carta Apostólica “Redentoris Missio”*, Lisboa, Edições Paulistas, 1991.

JOÃO PAULO II, *O Papa na sua terra, Discursos de João Paulo II na Polónia*, col. “Documentos Pontifícios”, Braga, Editorial A. O., 1979.

JOÃO PAULO II, *Às portas do terceiro milénio, Carta Apostólica “Tertio Millennio Adveniente”*, 3ª ed., Lisboa, Editora Reis dos Livros, 1998.

JOÃO PAULO II, *O Redentor do homem. Carta Encíclica “Redentor Hominis”*, 5ª ed., col. “Documentos Pontifícios”, Braga, Editorial A. O., 1984.

JOÃO PAULO II, *A resposta está no vento. Mensagens do Papa para o século XXI*, col. “Vida e Cultura”, Lisboa, Edição Livros do Brasil, 1998.

JOÃO PAULO II, *Os Sacerdotes no mundo actual. Exortação Apostólica “Pastores dabo vobis”*, col. “Documentos Pontifícios”, Braga, Editorial A. O., 1992.

JOÃO PAULO II, *Sentido cristão do sofrimento humano, Carta Apostólica “Salvifici Doloris”*, 3ª ed., col. “Documentos Pontifícios”, Braga, Editorial A. O., 1984.

JOÃO PAULO II, *Um Papa peregrino. Mensagens para o Mundo*, col. “Vida e Cultura”, Lisboa, Edição Livros do Brasil, 1999.

JOÃO PAULO II, *Vocação e missão dos leigos na Igreja e no mundo. Exortação Apostólica Pós-sinodal “Christifideles Laici”*, 3ª, col. “Documentos Pontifícios”, Braga, Editorial A. O., 1989.

JUAN PABLO II, *El Celibato Apostólico. Catequesis sobre la resurrección de la carne y la virginidad cristiana*, 2ª ed., Madrid, Ediciones Palabra, 1996.

JUAN PABLO II, *La Redención del Corazón. Catequesis sobre la pureza cristiana*, 2ª ed., Madrid, Ediciones Palabra, 1996.

JUAN PABLO II, *Matrimónio, Amor y Fecundidad. Catequesis sobre la redención del cuerpo y la sacramentalidad del matrimonio*, Madrid, Ediciones Palabra, 1998.

JUAN PABLO II, *Varón y Mujer. Teología del cuerpo*, 4ª ed., Madrid, Ediciones Palabra, 2001.

WOJTYLA, Karol, *Amor e Responsabilidade. Moral sexual e vida interpessoal*, Lisboa, Editora Rei dos Livros, 1999.

WOJTYLA, Karol, *El don del amor. Escritos sobre a familia*, Madrid, Ediciones Palabra, 2000.

WOJTYLA, Karol, *El hombre y su destino. Ensayos de antropología*, Madrid, Ediciones Palabra, 1998.

WOJTYLA, Karol, *A Loja do Ourives. O drama do amor humano numa peça de João Paulo II*, Tradução de P. Moreira das Neves, Lisboa, Rei dos Livros, 1984.

WOJTYLA, Karol, *Mi visión del hombre. Hacia una nueva ética*, 3ª ed., Madrid, Ediciones Palabra, 1998.

WOJTYLA, Karol, *Persona y Acción*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

- Outros autores:

AA. VV., *La Educación Sexual*, 6ª ed., Madrid, Ediciones Palabra, 1998

ACCATTOLI, Luigi, *Karol Wojtyla o homem do final do milénio*, Tradução de Maria do Rosário Pernas, Lisboa, Paulinas, 2000.

ALVIRA, Rafael, *La Razón de Ser Hombre. Ensayo acerca de la justificación del ser humano*, Madrid, Ediciones RIALP, 1998.

AZNAR, Justo; MARTÍNEZ, Javier, *Reprodução Humana e sua Regulação. 100 perguntas e respostas*, Lisboa, DIEL, 1998.

AZPITARTE López, Eduardo, *Ética e Vida. Desafios actuales*, 4ª ed., col. Biblioteca de Teologia, Madrid, San Pablo, 1997.

AZPITARTE LÓPEZ, Eduardo, *Fundamentación de la Ética Cristiana*, 2ª ed., Madrid, San Pablo, 1994.

BARBOSA, João Morais, *Educação e Liberdade*, Lisboa, Fomento, 1987.

A Bíblia de Jerusalém, Dir. Tiago Giraud, S. Paulo, Edições Paulinas, 1989.

Bíblia Sagrada, Coordenação de Herculano Alves, 3ª ed., Fátima, Difusora Bíblica, 2002.

BOROBIO, Dionisio, *La Celebración en la Iglesia. Sacramentos – II*, 2ª ed., Salamanca, Ediciones Sigueme, 1990.

BRANCO, J. Oliveira, *A Pessoa Humana. Fundamentos da sua Dignidade à Luz da Razão e do Concílio*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 1967.

CABRAL, Roque, *Temas de Ética*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, 2000.

CAFFARRA, Carlo, *Sexualidad a la luz de la antropologia y de la Biblia*, 3ª ed., Madrid, Ediciones RIALP, 1992.

CARR, Anne, *A Mulher na Igreja*, Tradução de António J. Pinto Ribeiro, col. “Nova Consciência”, Lisboa, Círculo de Leitores, 1994.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA, *Crise de Sociedade, Crise de Civilização*, Nota Pastoral 2, Fátima, Secretariado Geral do Episcopado, 2001.

CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *La Educación Sexual*, 6ª ed., Madrid, Livros MC, 1988.

CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A FAMÍLIA, *Sexualidade Humana: Verdade e Significado. Orientações educativas em família*, Secretariado Geral do Episcopado, 1996.

CORETH, Emerich, *O que é o Homem?. Elementos para uma antropologia filosófica*, Tradução de António J. Pinto Ribeiro, col. “Documentos para o nosso tempo”, Lisboa, Editorial Verbo, 1988.

CORTÁZAR Castilla, Blanca, *Igualdad y Diferencia entre Varón y Mujer. Personalidad masculina, personalidad femenina*, Atlântida, 1991.

CRUZ Cruz, Juan, *El Extasis de la Intimidad. Ontologia del Amor Humano en Tomas de Aquino*, Navarra, Instituto de Ciencias para la Familia – Universidad de Navarra, Ediciones RIALP, 1999.

CUNHA, Jorge Teixeira, *Bioética Breve*, col. Fé e Mundo pós –Moderno, Apelação, Paulos, 2002.

D’AVILLEZ, Mary Anne, *Temperança e sexualidade*, Communio, nº 16, Lisboa, Difusora Bíblica, 1999.

DELUMEAU, Jean, *Aquilo em que acredito*, col. “Nova Consciência”, Lisboa, Círculo de Leitores, 1994.

FRANQUET Casas, María José, *Persona, Acción y Libertad. Las claves de la antropología en Karol Wojtyla*, Pamplona, EUNSA, 1996.

FROSSARD, André, «*Não Tenham Medo!*», col. “Estudos e Documentos”, Mem Martins, Publicações Europa América, 1982.

GAFO, Javier, *Problemas Éticos de la Manipulación Genética*, col. Biblioteca de Teología, Madrid, San Pablo, 1998.

GALVÃO, Joaquim José C. L., *Um Olhar sobre a Sexualidade Humana, para uma Paternidade Responsável*, Lisboa, Paulinas, 2000.

GARCIA Hoz, Victor, *Educação da Sexualidade*, Lisboa, DIEL, 1998.

HEINEMANN, F., *A Filosofia no Século XX*, 3ª ed., Tradução de Alexandre Morujão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1963.

HIRSCHBERGER, Johannes, *Historia de la Filosofía*, Vol. II, Barcelona, Editorial Herder, 1990.

HORTELANO, António, *Problemas Actuales de Moral. La violència, el amor y la sexualidad*, Vol. II, 3ª ed., col. “Lux Mundi”, Salamanca, Ediciones Sigueme, 1990.

JERÓNIMO, Helena Mateus, *Ética e Religião na Sociedade Tecnológica. Os Jesuítas Portugueses e a Revista Brotéria*, 1ª ed., col. “Ciência Aberta”, Lisboa, Editorial Notícias, 2002.

KÖNIG, René, *La Familia en nuestro tiempo. Una comparación intercultural*, Traducción de José Almaraz, Madrid, Siglo Veintiuno de España editores, 1994.

LÓPEZ, Eduardo Azpitarte, *Ética e Vida. Desafios actuales*, 4ª ed., col. Biblioteca de Teologia, Madrid, San Pablo, 1997.

LORENTO Polaino, Aquilino, *Sexo y Cultura. Análisis del Comportamiento Sexual*, 2ª ed., Madrid, Ediciones RIALP, 1998.

LUCAS, Ramon Lucas, *Comentário Interdisciplinar a la «Evangelium Vtae»*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.

MELENDO Granados, Tomás, *Ocho Lecciones sobre el Amor Humano*, 3ª ed., Madrid, Ediciones RIALP, 1995.

MIGUEL, Aura, «*Porque viajas tanto?*», S. João do Estoril, Lucerna, 2003.

ORTEGA Lopez, José Antonio, *Educación de la Sexualidad*, Pamplona, EUNSA, 1994.

PACHECO, José, *O Tempo e o Sexo*, Lisboa, Livros Horizonte, 1998.

PAULO VI, *Humanae Vitae. Carta Encíclica de S.S. Paulo VI sobre a Regulação da Natalidade*, 3ª ed., Porto, 1968.

PÉREZ, Florentino, *Contrutores do Mundo Contemporâneo*, Vol. IV, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1982.

ROCCHETTA, Carlo, *Hacia una Teologia de la corporeidad*, col. Biblioteca de Teologia, Madrid, San Pablo, 1993.

ROCCHETTA, Carlo, *Os Sacramentos da Fé. Ensaio de teologia bíblica sobre os sacramentos como “maravilhas da salvação” no tempo da Igreja*, tradução de Álvaro Cunha, São Paulo, Edições Paulinas, 1991.

RUSSEL, Bertrand, *História da Filosofia Ocidental*, 9ª ed., S.Paulo, Livros Horizonte, 1961.

SÁ, Eduardo, *Quero-te!. Psicologia da Sexualidade*, col. Saúde e Sociedade, Coimbra, Quarteto, 2003.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, *Orientações Educativas Sobre o Amor Humano. Linhas gerais para a Educação Sexual*, 3ª ed., Braga, Editorial A. O., 1984.

SEGALEN, Martine, *Sociologia da Família*, Tradução de Ana Santos Silva, Lisboa, Terramar, 1999.

SKINNER, B.F., *Para Além da Liberdade e da Dignidade*, Lisboa, Edições 70, 2000.

STORE Yepes, Ricardo; ECHEVARRÍA Aranguren, Javier, *Fundamentos de Antropologia. Un Ideal de la Excelencia Humana*, 3ª ed., Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra. S.A., 1998

TREVIJANO, Pedro, *Madurez y Sexualidad*, 2ª ed., col. “Lux Mundi”, Salamanca, Ediciones Sigueme, 1994.

VATICANO II, *A Igreja no Mundo Contemporâneo. Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, Braga, Secretariado Nacional Do Apostolado da Oração, 1966.

VATICANO II, *Constituição – Decretos – Declarações*, Braga, Secretariado Nacional do Apostolado da Oração, 1966.

VIDAL, Marciano, *A Ética Civil e a Moral Cristã*, Aparecida – SP, Editora Santuário, 1998.

VIDAL, Marciano, *Moral de actitudes*, Vol. II – Primera parte: Moral de la Persona y Bioética Teologica, Madrid, PS Editorial, 1991.

VIDAL, Marciano, *Moral de Actitudes*, Vol. II – Segunda parte: Moral del Amor y de la sexualidad, Madrid, PS Editorial, 1991.

VIDAL, Marciano, *Moral de Actitudes*, Moral fundamental, Vol. I, Madrid, PS Editorial, 1990.

WEIGEL, George, *Witness to Hope. The Biography of Pope John Paul II*, 1ª ed., New York, Cliff Street Books, 1999.