



**SEMINÁRIO MAIOR ARQUIDIOCESANO DE BRASÍLIA
NOSSA SENHORA DE FÁTIMA (SMAB)
CURSO DE FILOSOFIA**

RAFAEL PINHEIRO RODRIGUES

**A FUNDAMENTAÇÃO DA DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA,
SEGUNDO KAROL WOJTYŁA**

**BRASÍLIA (DF)
2018**

RAFAEL PINHEIRO RODRIGUES

**A FUNDAMENTAÇÃO DA DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA,
SEGUNDO KAROL WOJTYŁA**

Monografia apresentada ao curso de Filosofia do Seminário Maior Arquidiocesano de Brasília Nossa Senhora de Fátima, como requisito parcial para a conclusão do ciclo filosófico.

Professor Orientador: Pe. Paulo de Matos Félix.

BRASÍLIA (DF)

2018

RAFAEL PINHEIRO RODRIGUES

**A FUNDAMENTAÇÃO DA DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA, SEGUNDO
KAROL WOJTYŁA**

Monografia apresentada ao curso de Filosofia do Seminário Maior Arquidiocesano de Brasília Nossa Senhora de Fátima, como requisito parcial para a conclusão do ciclo filosófico.

Professor Orientador: Pe. Paulo de Matos Félix.

Aprovado em: __/__/____

Mestre Pe. Paulo de Matos Félix
(Orientador – SMAB)

Prof^a. Mestra Carmem Cecília C. Galvão de Menezes
(SMAB)

Ad Iesum per Mariam.

“Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te”.
(Santo Agostinho)

RESUMO

A dignidade humana, segundo a antropologia personalista de Karol Wojtyła, encontra sua fundamentação na integralidade da pessoa em ação, cujo dinamismo natural revela a orientação transcendente do homem a Deus. A partir da sua experiência de vida, o homem é capaz de conhecer a verdade das coisas. No contexto da interpersonalidade, ou seja, no deparar-se do homem com seu próprio eu e com seus semelhantes, a ação revela a natureza relacional da pessoa humana, pela qual o homem atua tanto como sujeito consciente e eficaz quanto como ser de comunhão, que preza pelo outro enquanto pessoa. Dessa maneira, o agir junto com os outros, isto é, a participação humana, gera uma comunidade de atuação que visa ao bem comum, em prol da realização da pessoa. Nessa comunidade, a pessoa deve evitar sistemas e atitudes reducionistas, bem como a desumanizante alienação, para afirmar-se como tal e realizar-se. A norma personalista do amor é a resposta à instrumentalização utilitarista do homem e a forma de promoção da pessoa humana: entendido como doação total de si, o amor permite a plena abertura transcendente ao outro, segundo o direito natural do homem de se realizar. Enfim, esse direito remonta ao Legislador e Criador divino. Portanto, a observância do amor proporciona a participação do homem em Deus, uma vez que o homem pode, à altura do valor de sua natureza e espiritualidade, estar em comunhão com a pessoa divina.

Palavras-chave: Wojtyła. Pessoa. Dignidade. Amor. Deus.

ABSTRACT

The human dignity, according to the personalist anthropology of Karol Wojtyła, finds its grounding on the person's integrality in action, whose natural dynamism reveals the human's transcendent orientation to God. From one's life experience, human can know the truth of things. In the context of interpersonalit, that is, in which the human faces his own self and his similars, the action reveals the human person relational nature, by which human acts both as conscious and effective subject and as being of communion, that cherish the other as a person. In this manner, acting together with others, that is, human participation, generates a community of acting that looks for the common good, in favor of the fulfillment of the person. In this community, the person must avoid reductionist systems and attitudes, as well as the dehumanizing alienation, to assert oneself as it is and get fulfilled. The personalist norm of love is the answer to utilitarian instrumentalization of human and is the form of human person's promotion: known as a total donation of oneself, love permits the ample transcendent opening to other, according to the natural human right to get fulfilled. Finally, this right goes back to the divine Legislator and Creator. Therefore, the observance of love allows the participation of human in God, as human can, up to the value of his nature and spirituality, be in communion with the divine person.

Keywords: Wojtyła. Person. Dignity. Love. God.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 A INTEGRALIDADE DA PESSOA HUMANA	11
2.1 Horizonte filosófico de Karol Wojtyła	11
2.1.1 A filosofia do ser na antropologia wojtyliana	12
2.1.2 A fenomenologia wojtyliana e a filosofia da consciência	14
2.2 A experiência do homem	17
2.2.1 Consciência do ser pessoal	18
2.3 A causalidade da ação humana	19
2.3.1 Fundamento ôntico do dinamismo da pessoa	20
2.3.2 A transcendência do sujeito	22
2.4 A unidade ontológica humana	24
2.4.1 Relação entre corpo e alma	24
3 A PARTICIPAÇÃO HUMANA	26
3.1 Natureza relacional da pessoa	26
3.2 A realização da pessoa enquanto ser social	27
3.2.1 Cooperação e participação	28
3.2.2 A participação na comunidade	29
3.2.3 O bem comum e o amor	30
3.3 A crise da participação humana	34
3.3.1 Os sistemas do individualismo e do totalitarismo	35
3.3.2 Atitudes inautênticas: conformismo e evasão	36
3.3.3 O amor e a problemática da alienação	38
4 A DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA	40
4.1 Fundamentos da dignidade humana e a norma personalista	41
4.1.1 Aspectos comparativos e propriedades essenciais da dignidade humana	41
4.2 A axiologia humana no contexto da interpersonalidade	43
4.2.1 A abertura da pessoa ao Criador: participação em Deus	44
4.3 Os “antivalores” provenientes da redução do homem à imanência	46
4.3.1 A problemática imanentista em Descartes, Scheler e Kant	47
4.3.2 A instrumentalização da pessoa humana	48
4.4 O direito da pessoa à realização	49

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	52
REFERÊNCIAS.....	55

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho monográfico visa expor o tema da fundamentação da dignidade da pessoa humana a nível da antropologia personalista de Karol Wojtyła, tendo *Persona y Acción* (2011) e *Amor e responsabilidade* (2016) como obras básicas de referencial teórico. O problema filosófico trabalhado é a questão da real dimensão da dignidade humana, desde a integralidade da pessoa e sua realização na ação, orientada para a transcendência, levando-se em consideração fatores atrelados ao reducionismo imanentista do homem.

O tema central da monografia leva em conta tanto a imanência quanto a transcendência da pessoa humana, sem ignorar a existência de ambas as realidades, que se relacionam intrinsecamente no ser humano. Todavia, o foco é contribuir para a avaliação do fundamento transcendente do valor e da dignidade da pessoa humana. Em outras palavras, a pesquisa se explica pela busca da fundamentação axiológica da dignidade da pessoa humana. Portanto, a finalidade é afirmar o real valor da pessoa humana, o que faz do homem, de fato, uma pessoa.

Para tal desenvolvimento, aborda-se a constituição da natureza humana, que tanto afirma o homem em si mesmo quanto o projeta para fora de si em direção ao outro. O homem, pela sua espiritualidade, possui a dignidade de pessoa, isto é, de ser dotado de intelecto, de liberdade e de consciência, e, por isso, naturalmente capaz de transcender a realidade imanente da ordem natural. Isso quer dizer que, de fato, o homem não pode se dissociar de sua imanência, mas é impelido a superá-la e, inclusive, elevá-la a um grau superior de existência, graças à intrínseca relação entre corpo e alma e à transcendência.

Por outro lado, não é suficiente estudar a constituição ontológica e pessoal humana. Importa também observar a reclusão do homem em sua imanência. Afinal, isso contradiz a transcendentalidade e a consciência, propriedades essenciais que fazem do ser humano não somente um indivíduo-sujeito, mas um ser espiritual de comunhão.

O objetivo geral da monografia é fundamentar o real valor da pessoa humana, isto é, embasar a dignidade humana em sua autodeterminação e em sua relação interpessoal com os seres humanos e com Deus. Em pontos específicos, este estudo visa apresentar a integralidade da pessoa humana e sua constituição

intrinsecamente ôntica e pessoal; destacar a experiência do homem como ponto de partida da revelação da pessoa humana; expor a importância capital da intersubjetividade humana para a realização pessoal; denunciar as condições do homem reduzido à imanência; e, finalmente, fundamentar o valor transcendente da pessoa humana.

O primeiro capítulo apresenta, a partir do horizonte filosófico de Karol Wojtyła (filosofia do ser e fenomenologia), a dimensão da imanência, especialmente as faculdades humanas e a identidade do sujeito, e a da transcendência. O ponto de partida é a experiência do homem, porque a ação revela a pessoa.

Em seguida, o segundo capítulo trata da participação da pessoa humana no contexto do agir junto com os outros e da alteridade. A natureza humana é vista em seu caráter relacional, que aponta para a vida em comunidade, necessária à promoção da humanidade. Percebe-se, nesse ponto, a problemática da redução da pessoa humana à imanência nos tempos modernos, que acarreta a crise da participação, especialmente por causa da perda da noção de homem-pessoa.

Por fim, o capítulo terceiro dedica-se à afirmação personalista propriamente dita da dignidade humana, sobretudo no que diz respeito à axiologia humana e à abertura da pessoa humana à pessoa divina. Para tanto, contemplam-se diversos “antivalores” da redução do homem à imanência, encerrados na instrumentalização utilitarista da pessoa humana, e o direito fundamental à realização, cuja base é o vínculo interpessoal do homem com o Criador.

2 A INTEGRALIDADE DA PESSOA HUMANA

A explicitação da dimensão integral da pessoa humana parte da análise experimental de própria vivência, sobretudo, no que tange à relação entre corpo e alma (SILVA, 2005). Nesse sentido, a base da filosofia antropológica de Karol Wojtyła é a experiência do homem, uma vez que, para ele, essa intuição empírica precede toda opinião e ideologia, ao mesmo tempo que integra a sensibilidade e a atividade intelectual humana (MERECKI, 2014). A consciência da pessoa humana se dá fundamentalmente na experiência que ela tem dela mesma, pois é nesse contexto que ela se percebe interior e exteriormente e, assim, alcança a profunda compreensão de seu ser.

2.1 Horizonte filosófico de Karol Wojtyła

No âmbito da compreensão integral do ser pessoal, Wojtyła “quer estabelecer o laço entre a objetividade e a subjetividade do homem”, porque “o ser humano, de fato, em sua experiência bifronte colhe a realidade interna e externa de seu eu” (SILVA, 2005, p. 27). Para tanto, ele preza pela superação da divergência entre a filosofia do ser e a filosofia da consciência. Enquanto a filosofia do ser, cujo expoente é o tomismo, focaliza o foro externo da experiência, a filosofia da consciência (exemplificada pelo idealismo) volta-se exclusivamente para a experiência interna (SILVA, 2005). O crivo tomista carece de contemplação da dinâmica da subjetividade humana, já que seu interesse é estudar o ser no âmbito metafísico. No outro extremo, a filosofia da consciência coloca as ações humanas como medida da existência.

Como pode ser visto, ambas as filosofias supracitadas não integram os aspectos interior e exterior da experiência. Uma vez que “eles só podem ser compreendidos em sua mútua relação, visto a fundamental unidade da experiência” (SILVA, 2005, p. 27), Wojtyła supera a insuficiência dinâmica do tomismo sem rejeitar o horizonte do ser. Assim, o real não mais fica reduzido ao objetivo ou ao subjetivo, o que possibilita o diálogo entre os dois polos de pensamento.

2.1.1 A filosofia do ser na antropologia wojtyliana

Segundo o pensamento de Karol Wojtyła, a filosofia do ser de Tomás de Aquino interpreta que o caráter da ação é realista, objetivo e metafísico, porque “procede do entendimento do ser e da teoria de potência e ato” (SILVA, 2005, p. 29). Tomás diz que o ato pressupõe a pessoa humana, porque, sendo ele um ato voluntário e deliberado que atualiza uma potência inerente à essência humana – a vontade –, logo é preciso que o homem seja o sujeito do agir e a fonte da ação.

A ação é o dinamismo deliberado e livre do ser humano. Ela implica intenção e premeditação e é atribuída ao homem enquanto pessoa. A atuação, que é consciente, relaciona-se e é característica da vontade livre. Desta forma, o que é voluntário é sinal da consciência. (SILVA, 2005, p. 29-30)

O conteúdo metafísico tomista é preservado por Wojtyła, ou seja, ele não ignora o fato de o ato humano sinalizar a substância ontológica da pessoa humana por meio da atualização da potência volitiva e que, por isso, o homem é a fonte da ação. Aliás, ele mesmo diz que Tomás apresenta as faculdades individuais, quer sejam espirituais, quer sejam sensitivas, “graças às quais se formam a inteira consciência e autoconsciência do homem, a sua personalidade em sentido psicológico-moral”, e admite que a filosofia do *Doctor Angelicus* expõe com excelência “a pessoa na sua objetiva existência e ação” (WOJTYŁA, 2003 apud MERECKI, 2014, p. 26). De fato, o tomismo consegue provar que o homem é um sujeito, ou melhor, uma pessoa.

Porém, o filósofo personalista privilegia a ação como fonte de conhecimento do homem: ao invés de analisar o agir humano a partir das considerações de ato e potência, ele discerne a ontologia do homem através da ação. Ao invés de ir “da causa ao efeito”, Wojtyła prefere fazer o caminho contrário:

Enquanto, nesta teoria (ato-potência), a pessoa é pressuposta como a causa da ação, Karol Wojtyła [...] procura colher o homem em sua ação e, através dela, chegar à estrutura ontológica da pessoa humana. Na escolástica, o percurso era da causa ao efeito. Nosso autor vai do efeito à causa. Considera a ação como ela se manifesta imediatamente na experiência e na consciência da pessoa. (SILVA, 2005, p. 29-30)

Nesse ponto, destacam-se duas abordagens da consciência. Por um lado, na abordagem tradicional metafísica, a consciência era tão somente atributo da ação,

isto é, elemento constitutivo do agir humano. Por isso, o ato humano foi dito ato consciente. Quando se pensava no que Karol chama de consciência do atuar, a escolástica via que ela “se encontrava implícita na racionalidade (*o homem é um animal racional e a pessoa é uma substância individual de natureza racional*) e na vontade (apetite racional)” (SILVA, 2005, p. 31, grifo do autor), ou seja, subtendida na ação e no ser da pessoa.

Por outro lado, Karol pretende enfatizar a abordagem substantiva da consciência, que seria justamente analisar a experiência que o sujeito tem da sua própria ação, a partir de uma maior explanação do modo em que o homem-pessoa vive a si mesmo, isto é, de suas experiências vividas (MERECKI, 2014). Ele diz que a pessoa não somente age conscientemente, com intenção de alcançar seu objeto, mas tem consciência de sua ação e de si mesma, ou seja, ela experiencia sua própria subjetividade. Porque todo ato acontece na presença da consciência e esta se faz presente antes, durante e depois do agir (SILVA, 2005, p. 31), o homem pode obter conhecimento de suas ações.

A pessoa humana, para o pensamento wojtyliano, atua conscientemente, tem conhecimento de que está atuando e de que é ela quem está atuando. A consciência é, portanto, um aspecto constitutivo da *estrutura dinâmica* da pessoa em ação [...], o que é fundamental para que o ser humano tenha conhecimento de sua ação. (SILVA, 2005, p. 31)

Em virtude de sua dimensão reflexiva, a consciência revela o homem como pessoa concreta, uma vez que faz com que ele experimente o próprio eu como sujeito de suas ações e experiências (SILVA, 2005). Enfim, “a consciência, exercendo a reflexibilidade, possibilita a pessoa conhecer seu ato de forma mais adequada e a própria subjetividade” (SILVA, 2005, p. 33). Dessa maneira, Karol Wojtyła alia o ego experiencial ao suporte ôntico do ser humano (o *suppositum* estudado pela filosofia tradicional): a subjetividade da pessoa concreta, voltando-se para o seu interior, encontra-se com a realidade objetiva de seu ser individual. O eu pessoal, segundo a visão do filósofo polonês, concilia a subjetividade experimentada com a subjetividade ôntica, núcleo metafísico da existência e dos dinamismos do sujeito real (SILVA, 2005).

2.1.2 A fenomenologia wojtyliana e a filosofia da consciência

A fim de buscar a solução do conflito ideológico entre filosofia do ser e filosofia da consciência e fundamentar sua filosofia acerca da integralidade da pessoa humana, Wojtyła parte da unidade do homem-pessoa contemplada pela conciliação entre experiência e metafísica. Nesse contexto filosófico, Rocco Buttiglione (1985 apud SILVA, 2005, p. 35) salienta que “existem estruturas ônticas da pessoa que não se revelam imediatamente no fluxo da consciência, mas das quais é necessário admitir a existência exatamente para poder interpretar adequadamente o fluxo da consciência”. Isso fundamenta seu plano fenomenológico, que produz mais qualificações da existência humana.

Karol lança mão da fenomenologia para salvaguardar o pensamento empírico do reducionismo moderno, que salienta a restrição passiva do conhecimento à experiência sensível e dissolve o homem no conjunto das ações, dissociando o sujeito do ser (WOJTYŁA, 2011). O filósofo pretende, com isso, aprofundar a visão da experiência, ultrapassando o conhecimento sensível e os dados empíricos para observar o homem integral.

Para a fenomenologia tudo aquilo que se apresenta corporalmente (*leibhaft*) é objeto da experiência. Desse modo existe não somente a experiência sensível, mas também aquela estética, moral, religiosa ou do homem (entendida no sentido que vai além dos dados fornecidos pelas ciências empíricas) [...]. Eram exatamente essas últimas formas da experiência – a experiência do homem, a experiência moral, a experiência religiosa – a interessar Wojtyła. (MERECKI, 2014, p. 25)

Nesse contexto é que, enfim, vem à tona o confronto de Wojtyła com a filosofia da consciência, especificamente com o idealismo em Edmund Husserl e em Immanuel Kant.

A fenomenologia de Husserl visava descrever os fenômenos, que é tudo o que é dado imediatamente à consciência, por meio da *epoché* fenomenológica. Por esse processo, o fenômeno era submetido à redução eidética, sendo purificado de tudo o que era meramente empírico ou accidental (incluindo-se teorias, tradições e convicções sobre a real existência das coisas) e reduzido ao essencial (MERECKI, 2014). Em última instância, a nível metafísico, Husserl afirma o idealismo transcendental, segundo o qual os fenômenos são frutos da consciência.

Por sua vez, Kant não apontava a experiência, mas a norma racional, como fundamento da ética moral. Ele contrapõe os valores materiais e empíricos ao imperativo moral puro, que é uma qualidade *a priori* da razão humana.

Kant não considerava o campo da moralidade como uma esfera totalmente subjetiva, arbitrária. Para ele, o subjetivismo da moral é garantido não pela experiência, mas do fato que o imperativo moral é *a priori* dado a todo ser racional (a moral constrói “o fato da razão”, que não pode ser adquirido por dados empíricos). (MERECKI, 2014, p. 29)

Enfim, a ética kantiana é normativa, ao invés de empírica. No que toca ao agir humano, ela afirma que as normas morais são formuladas a partir de uma generalização das máximas da ação, cujo caráter é estritamente formal. Trata-se de “uma espécie de dedução das normas que não parte do conteúdo, mas da forma. Desse modo, a normativa da ética é totalmente dividida daquilo que é empírico” (MERECKI, 2014, p. 29).

Dois filósofos fundamentais para a fenomenologia de Karol Wojtyła se posicionaram frente ao idealismo e à ética moral abordada anteriormente: o polonês Roman Ingarden, discípulo de Husserl, e Max Scheler, crítico de Kant.

Ingarden desenvolveu sua fenomenologia realista em crítica ao idealismo transcendental de Edmund Husserl. Ele levantou a possibilidade de uma abordagem fenomenológica realista com base em questões ontológicas, epistemológicas e estéticas (MERECKI, 2014), haja vista que seu mestre afirmava que a existência e a essência da realidade dependiam da consciência (THOMASSON, 2003).

O pensamento de Ingarden relaciona-se com a ética de Scheler, cuja estrutura contradiz à ética kantiana. A proposta de Scheler é uma ética a partir da experiência empírica, enfatizando os valores materiais e a visão subjetiva do sujeito em termos morais do agir. Tendo como ponto de referência os valores, o filósofo afirma que eles são dados por uma experiência que é alheia ao crivo normativo da razão, porque é emocional – são as emoções que apresentam os valores ao sujeito. Portanto, Scheler deprecia as normas em prol da hierarquia dos valores em matéria de experiência moral e, nesse ponto, rebate Kant: o caráter normativo da ética e de sua essência, o dever, não tem real importância ética, mas somente o valor é o conteúdo objetivo da experiência (MERECKI, 2014).

Wojtyła se utiliza desses pensamentos fenomenológicos, especialmente da ética empírica de Scheler. Segundo Burgos (WOJTYŁA, 2011, p. 9)¹, Scheler trouxe à tona “propostas teoréticas de uma grande relevância que mereciam ser atendidas: a reivindicação do sujeito, da subjetividade, da autonomia, a visão profunda da consciência, etc.”. Todavia, Wojtyła critica e desconsidera alguns pontos importantes, na tentativa de aliar a norma racional com o valor da experiência em seu plano fenomenológico ético. Desse modo, ele julga que, de fato, é preciso partir da experiência ética e considerar os valores na análise dos fatos éticos, como salientava Scheler. Todavia, a experiência fenomenológica não pode ignorar o ato humano fundamentado no momento normativo, correspondente à moralidade, que, por sua vez, é inerente ao agir consciente. Para justificar esse fato, Wojtyła aponta que as emoções não podem guiar a ação, porque elas “não estão sujeitas a nenhuma norma [...], aparecem no sujeito de modo totalmente espontâneo [...]. As emoções pertencem à esfera daquilo que acontece no homem e não constituem o seu ato no sentido próprio” (MERECKI, 2014, p. 30) e, portanto, não condizem adequadamente à operabilidade da pessoa. Em suma, Wojtyła concebe sua ética com caráter ambivalente, considerando o caráter empírico comum a toda experiência:

O fato de que ela [ética] seja normativa não pode em nenhum caso colocar na sombra o seu lançar profundas raízes na experiência. Portanto, a ética, ciência normativa, é ao mesmo tempo uma ciência experimental pelo de (sic) basear-se sobre uma autêntica experiência ética. (MERECKI, 2014, p. 32)

Por isso, segundo o filósofo polonês, o ato é entendido tanto em seu aspecto intencional², conforme o pensamento de Scheler, quanto em sua referência à realização da pessoa integral a partir da atualização de sua potencialidade interna. Porém, mais do que isso, Wojtyła considera que a pessoa em ação alcança os valores éticos com toda a sua personalidade, cujo núcleo é a razão e a vontade. A experiência do homem não é movida simplesmente pela volição sensível, por exemplo, mas revela que o homem é sujeito da ação, não obstante as emoções e outros fatores que simplesmente ocorrem nele alheios ao crivo da razão e da vontade. O método

¹ Todas as citações diretas de Wojtyła (2011) foram traduzidas pelo autor deste estudo.

² Essa intencionalidade, como janela para a relação da consciência com o sujeito e com o mundo, deve ser entendida no seguinte contexto: “a imanência humana tem um caráter *intencional*, que significa uma abertura que capacita a pessoa para entrar em relação com o resto dos seres” (ARTIGAS, 2005, p. 306, grifo do autor).

fenomenológico wojtyliano releva como o homem é pessoa: ao agir, o indivíduo contempla-se internamente e percebe que, na qualidade de sujeito pessoal, é causa de seus atos (MERECKI, 2014).

2.2 A experiência do homem

Karol Wojtyła afirma que o homem é capaz de alcançar, por inteligência, a essência e a natureza das coisas, isto é, a verdade em si delas (SILVA, 2005). Para tanto, define o filósofo polonês, há um processo cognitivo de caráter orgânico denominado “experiência do homem”, o qual é o passo primeiro e fundamental para que a pessoa conheça a natureza do objeto percebido. O sujeito percebe o objeto a partir do fenômeno e, tendo-o colhido sensivelmente, passa a ter consciência efetiva dele a nível ontológico. Dessa forma, Karol Wojtyła afirma que o homem realmente é capaz de conhecer a essência das coisas.

A experiência é a base do conhecimento da pessoa humana. Essa experiência é entendida como a percepção imediata e direta das coisas. Ela também funciona, de certa forma, como uma espécie de controle do conhecimento, enquanto apresenta o objeto como realmente existente. (SILVA, 2005, p. 21)

A experiência é, de fato, o processo básico da inteligibilidade das coisas, pelo modo como apresenta-as ao sujeito. Porém, importa salientar que Wojtyła refuta o parâmetro empirista e fenomênico da era moderna, que reduz a concepção de experiência a uma mera ordenação mental de impressões sensíveis. Tomando a ação cognitiva na própria experiência, o filósofo enfatiza que não se pode conceber que a mente chega apenas à superfície de um fato e se reduz a um conjunto de dados dos sentidos (SILVA, 2005). Ao contrário, a experiência deve ser vista como relação entre a mente e o objeto: “a experiência vai sempre junto com a compreensão” (isto é, a apreensão empírica é conjugada com a eficácia do intelecto) e, assim, o homem não para “na superfície daquilo que é dado, mas desde o início ‘vai à profundidade’, busca descobrir o sentido daquilo que experimentou” (MERECKI, 2014, p. 22).

Essa relação revela não somente a fundamentação do conhecimento humano na experiência, mas que a mente intervém nesta, segundo a eficácia, isto é,

a atuação do sujeito. O que interessa é a integralidade do ato cognitivo. Nesse contexto, diz-se dos dois aspectos da dimensão da natureza humana, as quais relacionam-se e apoiam-se mutuamente, a saber: o empírico e o intelectual (MERECKI, 2014).

Quando se fala da influência da mente na experiência, pretende-se afirmar tanto que o conhecimento não se dá *a priori* no homem quanto que a apreensão dos objetos acontece pela capacidade de compreensão e interpretação, cuja natureza transcende a experiência humana, pois é de natureza intelectual. Em outras palavras, a experiência do homem caracteriza-se pela apreensão do objeto por meio de dados externos, que adentram ao intelecto pela sensibilidade, bem como pela interpretação da mente ao se encontrar com a essência da coisa, alcançando a verdade.

Considerando, então, o pano de fundo metafísico tomista da filosofia wojtyliana, a experiência é um ato de caráter empírico, mas orientada para a produção de uma imagem mental adequada ao objeto. Parte-se da sensação para a captação da verdade objetiva. Nesse sentido, Rocco Buttiglione (1982 apud SILVA, 2005) ressalta que Karol Wojtyła aponta a experiência do homem como um todo orgânico que concilia a ordenação de sensações com a atuação intelectual.

2.2.1 Consciência do ser pessoal

O homem, no contexto do seu conhecimento da pessoa como tal, se depara com seu eu e os demais homens. Assim, existe a experiência interna, que acontece somente entre o sujeito e seu próprio ego, e a experiência externa, que se dá na relação interpessoal e, por isso, é extrínseca ao sujeito. Essa oposição concreta existe porque “a experiência interna do eu é intransferível. Em relação ao meu próprio eu, os demais seres humanos são somente o exterior, o que significa que estão em oposição a (sic) minha interioridade” (SILVA, 2005, p. 26). Todavia, por mais que sejam opostas, as duas faces da experiência do homem associam-se essencialmente, porque são simultâneas e entrelaçadas. A experiência possui, então, esses dois aspectos distintos (o interior e o exterior) sem deixar de ser unitária.

Pode-se chamar a ambos os casos de *experiência do homem*, se cada um deles for uma experiência distinta e se não se reduzir mutuamente. São duas experiências diferentes, mas que não se separam. [...] Os aspectos interior e exterior, no conhecimento integral, compensam-se e se completam. A

experiência, interna e externa, tende a fortalecer o efeito de complementação e compensação. (SILVA, 2005, p. 26)

Uma vez que ambas as dimensões são complementares entre si, pode-se afirmar que a pessoa se depara com sua própria interioridade e exterioridade, porque ela é objeto interno e externo de sua experiência (SILVA, 2005). Ora, é evidente que isso não se dá no mesmo sentido. Então, entende-se o contexto da complementariedade da seguinte maneira: por um lado, o sujeito compreende a interioridade da pessoa humana por meio da experiência direta que tem consigo mesmo; por outro lado, ele conhece a exterioridade dela com base na experiência que tem dos outros. Enfim, a formação do conhecimento do ser humano acontece a partir da experiência que cada um tem de si mesmo e das demais pessoas, nessa dimensão unitária que se caracteriza pelos seus aspectos interior e exterior (SILVA, 2005).

Nesse contexto, percebe-se um fator primordial para a filosofia wojtyliana: a ação revela a pessoa. Isso significa dizer que o ato humano, observado na experiência, “é aquilo que se oferece como base original para o conhecimento da pessoa” (SILVA, 2005, p. 28), especialmente no que tange à sua interioridade. Com isso, Wojtyła visa enfatizar que a compreensão da pessoa em toda a sua profunda integralidade parte da análise de seus atos, até porque a própria pessoa se conhece interna e externamente a partir da experiência que faz de si e do outro. Segundo o filósofo polonês, a ação é o melhor meio para se alcançar a essência intrínseca da pessoa e, conseqüentemente, o maior nível de conhecimento dela.

2.3 A causalidade da ação humana

É importante que se entenda a complexidade da subjetividade e da transcendência, a fim de que se tenha o panorama da contribuição de ambas e a mútua dependência delas na constituição dinâmica da pessoa humana.

A pessoa é o referencial que para ele [Wojtyła] possibilita entender o lugar do homem no mundo. [...] Ele compreende o ser pessoal como uma realidade dinâmica e chamada a ser e a fazer-se. Ele deve autopossuir-se e crescer na transcendência que se encontra intrínseca a seus atos. (SILVA, 2005, p. 19)

A abordagem do dinamismo do ser humano lança luz a essa compreensão. Ela possui duas facetas: o atuar e o ocorrer, as quais se opõem mutuamente, porque a primeira corresponde à atividade do sujeito e a segunda diz respeito à sua passividade. Todavia, elas se conciliam na manutenção do sujeito-dinâmico como fonte unitária de seu próprio devir (SILVA, 2005).

Em todo esse processo dinâmico metafísico, o homem faz a experiência de ser a causa eficiente de sua própria realização, na qualidade de autor e sujeito da atualização de sua potência ôntica, que o faz ser aquilo que ele pode ser. A partir daí, compreende-se por que a pessoa é a fonte existencial de todo ato humano a nível ontológico: o ser, dotado de potencialidades, é anterior à ação realizadora. De igual modo, é o ato (tanto no sentido fenomenológico do atuar quanto do ocorrer³) que plenifica o homem segundo o dinamismo coerente ao seu existir como ser pessoal.

2.3.1 Fundamento ôntico do dinamismo da pessoa

A experiência do homem revela a pessoa a si mesma sob dois aspectos fundamentais: como sujeito que atua e, antes, como fonte de todo o dinamismo pessoal. Em outras palavras, a pessoa toma consciência de que ela (o eu) é o fundamento ôntico de sua atuação e do que ocorre nela (*actus humani* e *actus hominis*). Nesse sentido, Wojtyła concilia a subjetividade humana experimentada com a subjetividade ôntica (conceituada pela categoria metafísica *suppositum*) para compreender que o sujeito é suporte ôntico da ação enquanto pessoa concreta. O ser pessoal sintetiza em si o atuar e o ocorrer.

É necessário distinguir, porém, a subjetividade da eficácia da pessoa. Aquela é mais atrelada à potencialidade e à passividade do sujeito⁴; esta, diz respeito

³ Karol Wojtyła entende os atos conforme os conceitos morais de *actus hominis* (ato do homem) e *actus humani* (ato humano), distinguidos por Tomás de Aquino. O primeiro é todo movimento ou gesto indiferente a qualquer intenção, que se reproduz sem representação consciente da parte do sujeito e sem intervenção da liberdade (é feito pelo homem, voluntário ou não; reside nele sem pertencer-lhe, isto é, se faz no homem sem o homem). O segundo, por sua vez, é próprio do homem, porque procede de sua livre vontade e é dirigida por um juízo de valor (o sujeito lhe confere sentido obedecendo a uma intenção mais ou menos consciente) (SIMON, 1968). Em termos wojtylianos, por assim dizer, os atos do homem são atualizações que *ocorrem* no homem e, por isso, não correspondem propriamente à ação. Os atos humanos, sim, correspondem ao *atuar* do homem, porque o sujeito os produz com consciência, vontade e liberdade, na qualidade de pessoa.

⁴ Atividades psicoemotivas e somavegetativas são sensoriais e paralelas à consciência, ou seja, o agir dinâmico não as condicionam, porque elas são intrínsecas à estrutura dinâmica da pessoa. O conhecimento dessa realidade orgânica é um meio de ter experiência da potencialidade do sujeito (SILVA, 2005).

propriamente à atuação. Para Wojtyła, portanto, a eficácia é qualidade do ego que atua e dinamiza o sujeito de forma consciente, produzindo a ação e fazendo a experiência de si mesma como autor (causa eficiente e eficaz) do agir. Enquanto isso, a subjetividade coloca o mesmo ego como fundamento existencial de toda essa dinamização, garantindo que ele seja o suporte de tudo o que ocorre no sujeito (mesmo que ele não participe eficazmente desse dinamismo passivo). Em tudo isso, salienta SILVA (2005, p. 47, grifo do autor), “a unidade e a identidade da pessoa humana, raízes do *atuar* e do *ocorrer*, da eficácia e da subjetividade, entretanto, permanecem”, porque “aquele que atua, entretanto, é simultaneamente aquele em quem algo ocorre”. Aí está a unidade e identidade do homem, que é pessoa e sujeito ao mesmo tempo.

Nesse contexto, vale recapitular um dos pontos básicos da crítica de Wojtyła a Scheler: os atos fundamentados na emoção, uma vez que fogem ao crivo da razão e da vontade, podem até ser intencionais, já que expressam uma volição (apetite) que intencionam ou movem o sujeito para os objetos queridos, mas não podem ser os únicos considerados na estrutura dinâmica da pessoa. Essas ações emotivas apenas ocorrem no homem, segundo sua subjetividade, mas a experiência do homem mostra que é a eficácia egocêntrica do sujeito que permite a ação, que atua movida pela consciência do livre-arbítrio.

Enfim, a estrutura dinâmica da pessoa vista a partir da síntese ôntica de subjetividade e eficácia sustenta dois pontos importantes para a compreensão da integralidade da pessoa humana. Primeiro, a relação íntima entre a essência do homem e a ação (toda atualização, em geral) exige, em última instância, que a existência preceda a ação.⁵ Por mais que o homem seja, na qualidade de pessoa, senhor de suas ações, há um fundamento ôntico metafísico, que é o ser. A pessoa se *autodetermina* com plena liberdade e vontade, mas sempre de acordo com sua natureza, fundamentada na atualização de sua essência.

Disso advém o segundo ponto, que é a ideia de coerência entre pessoa e natureza⁶. A esse respeito, para Karol Wojtyła,

⁵ Pode-se contrastar esse conceito da fenomenologia wojtyliana com o princípio existencialista de Sartre de que a existência precede a essência. Ele diz que o homem é absolutamente livre de todo condicionamento instintivo, ou seja, não há qualquer essência anterior ao agir humano; o homem existe e se define, se *ontodetermina* pelas suas livres eleições e, assim, “os valores são construídos após a existência e ao longo da socialização” (SANCHEZ, 2017).

⁶ O termo natureza é aqui entendido em seu significado metafísico similar a essência, como propriedade do sujeito que o faz ser o que deve ser, ou como princípio de operação: “indica, literalmente, tudo o

não há razões válidas para se aceitar a oposição entre natureza e pessoa. Ao contrário, sua integração se faz necessária. [...] A natureza pode ser aceita como aquilo que realiza a unidade ôntica da pessoa. A natureza é integrada no *suppositum*, o que é confirmado pela experiência, que é uma expressão do experienciar a unidade e a identidade do ego. [...] O *atuar* e o *ocorrer* são humanos na medida em que procedem da humanidade do homem, da natureza, do interior da pessoa. (SILVA, 2005, p. 49-50, grifo do autor)

Em suma, não se deve dissociar a pessoa que atua do sujeito que sofre ocorrências alheias à eficácia, porque a natureza já traz consigo a síntese da subjetividade com o agir (e, portanto, é uma propriedade inerente ao sujeito que assegura a coesão existencial do dinamismo do sujeito).

2.3.2 A transcendência do sujeito

A transcendência, que significa ultrapassar algo ou ir além de seu limite, considerando as causas exteriores e superiores a ele, leva em consideração tanto a relação do sujeito com seus objetos quanto o próprio sujeito ôntico. Nesse contexto, a dimensão da ação conduz a pessoa de maneira mais qualitativa do que o simples movimento intencional de caráter volitivo, porque o devir transcendente acontece a nível metafísico do ser e da consciência. Dessa maneira, a transcendência extrapola a imanência, entendida como a dimensão da determinação e da atividade natural do ente, e explicita o caráter essencial da pessoa na ação.

Tomando como fio condutor esta pertença ao ser, o processo de explicitação advirá – deverá advir – segundo os elementos que o ser manifesta de si mesmo. Estes elementos [...] são: o *ser enquanto tal*, no seu absoluto e [na sua] transcendentalidade; a *determinação* ou a essência ou a participação. (MOLINARO, 2002, p. 69, grifo do autor)

A partir da noção metafísica da experiência do ser, pode-se compreender a diferença fundamental entre as dimensões transcendente e imanente. A ideia de ser é ilimitada, porque está para além da experiência, sem, contudo, contradizer o conhecimento empírico do ser. Molinaro (2002) afirma que “este ‘além’ não se entende no sentido de afirmar alguma coisa sem o suporte da experiência, mas no sentido que

que nascerá ou aquilo que se encontra no fato do nascimento como algo possivelmente consequente” (SILVA, 2005, p. 48). Isso confronta o pensamento de Kant de que a natureza é oposta à pessoa, no sentido de que aquela é causalidade “irracional” e “estranha” ao imperativo moral autônomo da pessoa (NASCIMENTO, 2012).

(sic) a experiência não exaure o âmbito do ser, não o delimita”. Portanto, o conhecimento imanente do ser não esgota o próprio ser nem invalida a realidade transcendente das coisas, ao passo que a ontologia do ser é a condição de existência de toda realidade determinada. Em última análise, no que toca à demonstração metafísica das verdades transcendentais e às realidades puramente inteligíveis⁷, a inteligência humana é capaz de “avançar com a experiência e a reflexão até poder passar das aparências às essências, das partes ao todo, dos efeitos às causas, e vice-versa” (GONZÁLEZ, 2008, p. 96, tradução nossa).

A partir disso, pode-se entender mais claramente a transcendência do sujeito. Existem dois tipos de autotranscendência: a horizontal, que se dá quando o sujeito vai além de seus limites em direção ao objeto; e a vertical, em que o sujeito supera a si mesmo, na realização do autogoverno e da autopossessão (SILVA, 2005). A diferença qualitativa entre essas formas de autotranscendência é que, enquanto na primeira o sujeito transcende até algo, na segunda acontece a manifestação da identidade autônoma do sujeito na ação. A eficácia subjetiva revela a pessoa não somente como ser de relação, mas especialmente como ser autodeterminante, haja vista que o sujeito se possui e se governa. Para Karol Wojtyła, a autodeterminação, fundada na livre vontade, é expressão característica do dinamismo do ser pessoal.

Vale ressaltar que a autotranscendência é ponto de entrelaçamento da subjetividade e da objetividade da pessoa. Isso significa que, quando o sujeito supera a si mesmo e se autodetermina, ele tem a si mesmo como objeto. O que é interessante aqui é que em nenhum momento a liberdade da pessoa é ferida, até porque a transcendência é uma experiência eficaz do ego, ao invés de ser algo que ocorre nele, como um devir passivo ou meramente intencional do sujeito (SILVA, 2005).

⁷ O conhecimento dos transcendentais do ser, tão caro à filosofia do ser, é coerente com a visão da filosofia da consciência acerca da transcendência: é necessário que a pessoa vá além de si mesmo e das coisas para afirmar o ser, pelo fato de essa noção ultrapassar a noção sensível das coisas e, assim, não ser evidente ao sujeito racional. De acordo com MERECKI (2014, p. 46), a fenomenologia de Wojtyła expressa o ponto certo que liga a metafísica clássica à experiência da pessoa: “o sujeito que toma tal posição diante do ser é um sujeito pessoal, porque somente a pessoa é capaz de se distanciar em relação àquilo que lhe é dado e pôr a questão sobre a sua verdade, bondade e beleza”.

2.4 A unidade ontológica humana

A pessoa humana é constituída de corpo e de alma, em virtude de que sua integralidade comporta dois aspectos diversos, mas complementares entre si: a imanência, atrelada à materialidade, e a transcendência, que expressa a espiritualidade humana.

Essa dupla dimensão da pessoa humana abrange toda a complexidade de um ser que não é somente corpo nem alma apenas. Sua integralidade exige a comunhão entre corporeidade e espiritualidade, uma vez que a matéria (corpo) precisa da forma (alma), e vice-versa, para serem plenamente princípios humanos. Isso é que faz do homem uma pessoa, isto é, um ser pleno em si, enquanto projetado e fundamentado numa dimensão que ultrapassa sua unidade.

2.4.1 Relação entre corpo e alma

A experiência integral do homem indica, conforme o que acima foi dissertado sobre a causalidade da ação, que ele não está sujeito meramente às emoções ou às diversas ocorrências físicas e psíquicas, mas que possui a eficácia de suas próprias ações e, desse modo, supera a si mesmo em vista de sua autodeterminação. Nesse contexto, a unidade ontológica humana provém da relação entre os princípios formal e material do homem, na qual a espiritualidade humana sobressai como a atividade realizadora do sujeito.

A espiritualidade parte de um princípio ontológico da pessoa que, segundo a metafísica, denomina-se alma. Trata-se de um princípio imaterial que confere forma à matéria, isto é, ao corpo (sem a qual este não seria de natureza humana). Desse modo, a alma é superior ao corpo. Conclui-se daí que a alma é fonte da integração e da transcendência da pessoa, ou seja, é ela quem fundamenta todo o dinamismo pessoal, para o qual se orientam os dinamismos imanentes oriundos do corpo.

Os dinamismos somático e psíquico se transmutam, pela integração, no dinamismo pessoal e submetem-se à transcendência da pessoa que atua. [...] A integração e a transcendência se originam na alma. O corpo-matéria é a fonte do dinamismo somático e, de forma indireta, do psicoemotivo. A integração desses dinamismos possui, portanto, a alma como origem comum com a transcendência da pessoa. (SILVA, 2005, p. 95-96)

Não há dualismo entre alma e corpo na estrutura ontológica humana. Por mais que haja uma hierarquia entre eles, de modo que a alma seja superior ao corpo, na verdade, ambos os princípios dependem um do outro para se realizarem no ente.

O caráter simultaneamente material e espiritual da pessoa humana tem aspectos difíceis de conceber, mas correspondem fielmente à experiência. O físico no homem é humano, nunca puramente animal; encontra-se compenetrado nas dimensões espirituais que lhe são características. Ao mesmo tempo, a vida espiritual desenvolve-se juntamente com as capacidades psíquicas, biológicas e físicas. Todo o humano encontra-se encarnado e espiritualizado. O homem é, ao mesmo tempo, material e espiritual. (ARTIGAS, 2005, p. 307)

Novamente lança-se mão da metafísica para afirmar que a alma não é forma de si mesma, mas depende do corpo para expressar a essência humana com caráter de individualidade e determinação, porque o corpo é que é o princípio potencial e de individuação e determinação do homem.

Por sua vez, o corpo não é humano se não tiver integrado a si a alma para lhe conferir natureza humana. Elevando isso para a fenomenologia wojtyliana, se alma e corpo não estivessem em estado de integração, não haveria suporte ôntico nem ação; em suma, não haveria pessoa, porque um ente só pode ser pessoa se dotado de corporeidade e espiritualidade, sujeito e eficácia, e isso somente se dá na relação fundamental entre alma e corpo.

3 A PARTICIPAÇÃO HUMANA

É próprio do homem o fenômeno transcendente do agir que o leva a tomar parte em algo atuando juntamente com os outros (SILVA, 2005). Isso porque nenhuma pessoa vive isoladamente, mas possui intrinsecamente a necessidade de relação interpessoal para se realizar ontologicamente e se autodeterminar. Essa característica da natureza humana, que é nota essencial da integração da pessoa na ação, é denominada *participação*.

3.1 Natureza relacional da pessoa

Para Karol Wojtyła, a participação é análoga à intersubjetividade, a qual, enquanto categoria puramente cognoscitiva, diz respeito à propriedade humana de atuar junto com os outros (WOJTYŁA, 2011). Porém, ela ainda permite maior compreensão dessa ideia, pois revela a pessoa do sujeito que atua a ele mesmo, mostrando-lhe que ele é intrinsecamente um ser de comunhão.

A participação, fundamentalmente, significa que, quando a pessoa atua junto com os outros, 'conserva, em seu atuar, o valor personalista de sua própria ação e, ao mesmo tempo, tem parte na realização e nos resultados da atuação em comum'. A participação se caracteriza pela atuação do ser humano junto com os outros, e consiste numa propriedade específica da pessoa que, ao agir junto com seus semelhantes, deve manter seu ser pessoal. (SILVA, 2005, p. 97)

Nesse contexto, é primaz afirmar que a pessoa não existe somente na relação,⁸ tampouco é fechada na “solidão” existencial, meramente *individua substantia*.⁹ Diante desse impasse, Wojtyła afirmou a dupla dimensão da pessoa

⁸ Entretanto, para Buber (2018, p. 15.39.40), “Não há Eu em si, mas apenas o Eu da palavra-princípio Eu-Tu e o Eu da palavra-princípio Eu-Isso. [...] A pessoa aparece na medida em que entra em relação com outras pessoas. [...] O homem é tanto mais uma pessoa quanto mais intenso é o Eu da palavra-princípio Eu-Tu, na dualidade humana de seu Eu”.

⁹ Aliás, é interessante notar como a própria solidão existencial do homem, ilustrada no livro bíblico do Gênesis (“não é bom que o homem esteja só”), aponta para a sua “irredutibilidade cosmológica e a sua transcendência em confronto com o mundo”, fatores que fazem Karol Wojtyła afirmar que “o sentido da solidão não é, de fato, somente positivo, a partir do momento em que exprime a subjetividade pessoal

(substância e relação) da seguinte maneira: a substância (subjetividade metafísica) é condição ontológica da interpersonalidade, que é a participação. A essência dessa primazia é tanto metafísica (factual) quanto metodológica: significa dizer que nada substancial se pode afirmar acerca da comunidade, isto é, do fato de que o homem coexiste e coatua como pluralidade de sujeitos pessoais, sem considerar primeiramente o homem como sujeito pessoal (WOZNICKI, 1988). Essa abertura ao outro (dualidade e comunhão), por sua vez, não é acidental para o homem, mas algo constitutivo que faz dele um ser pessoal, complementa sua transcendência e define sua identidade.

A relacionalidade entra na mesma substância da pessoa, tornando possível a sua atualização sobre o plano experimental. A potencialidade de realizar as qualidades pessoais é escrita no mesmo ser da pessoa: somente porque ontologicamente essa potencialidade é já dada, o homem pode tornar-se pessoa também sobre o plano experimental. [...] Por outro lado, a ativação das potencialidades pessoais, o se constituir do homem como específica forma de transcendência horizontal e vertical, depende do encontro com o outro. (MERECKI, 2014, p. 125)

A participação, portanto, revela que o caráter propriamente relacional ou social da natureza humana, porquanto, exige do homem-sujeito uma experiência eficaz com a realidade que, a nível transcendente, realize-o plenamente, segundo sua potencialidade ôntica e pessoal. O encontro com o outro é necessário à realização da pessoa humana.

3.2 A realização da pessoa enquanto ser social

Na sua relação com o mundo, o homem-sujeito observa as coisas como objeto e assimila tudo à sua interioridade de modo transcendente e significativo. Esse modo de relação é o que Emmanuel Lévinas (MERECKI, 2014) chamou de “totalidade”: o homem, do seu ponto de vista subjetivo, “totaliza” a realidade. Todavia, o homem percebe que não pode se manter sempre em uma posição cêntrica, referindo

do homem, mas também negativo. [...] Qual é a relação entre subjetividade e interpersonalidade?” (MERECKI, 2014, p. 123).

tudo à sua razão e ao seu apetite na qualidade de ser superior da natureza. Essa percepção acontece no encontro com outro ser humano.

A interpersonalidade tanto transcende a tendência egoísta de apropriação do mundo quanto revela a pessoa. O homem nas suas relações com outro homem não se reduz a sujeito que visa à posse do objeto, porque ele se depara com um semelhante a si, que também é sujeito. Manifestam-se, então, a unidade na humanidade e o valor transcendental da pessoa. No contexto da sexualidade, a título de exemplo,

confrontado com o corpo da mulher, o homem-macho deve reconhecer que agora está diante de alguém (e não de qualquer coisa, como estava antes), a mulher não pode ser reduzida ao *status* de objeto por ele, porque também ela é um sujeito. [...] O encontro com a outra pessoa, com o outro “eu”, enxerta uma nova modalidade de relação com o mundo. O “tu” transcende o mundo no mesmo modo como o “eu” e, portanto, não pode ser usado com a medida das outras coisas do mundo. (MERECKI, 2014, p. 127-128)

A relação faz o homem descobrir a dimensão da participação enquanto meio de compreensão e realização do seu ser. Uma vez que a participação revela e explica a pessoa que o sujeito vê em si mesmo e no outro, a relação é fundamental para a realização do homem: “a pessoa, na participação, é vista em suas relações sociais ou comunitárias. Ela encontra, na existência pessoal, o modo de ser social” (SILVA, 2005, p. 98).

A verdade é que a participação se dá por via de cooperação em comunidade, com vista ao bem comum, segundo o mandamento do amor. Esse modo de ser é como que o agente natural da ação humana.

3.2.1 Cooperação e participação

É notório que a pessoa não pode ser compreendida e realizada fora da relação interpessoal. Aqui entra em questão a cooperação humana, isto é, o contexto de relações sociais em que as ações humanas podem acontecer tanto sob a espécie do agir quanto sob a espécie do ocorrer.¹⁰ O problema da cooperação e, por conseguinte, de todo o dinamismo axiológico da pessoa humana, depende da

¹⁰ Conforme visto no capítulo anterior, o ocorrer diverge do agir quando a ação acontece sem a pessoa ser ativamente a promotora dela. A ação, portanto, apenas acontece *no* homem ou, ainda, este é passivo na ação.

participação, que leva em conta, por sua vez, não somente o atuar junto com os outros, mas a autodeterminação, a transcendência e a integração da pessoa que atua nas relações interpessoais. Esses elementos sofrem limitação se não há participação, ou seja, quando alguém é passivo de influência alheia a ponto de não ser agente na relação, plenamente pessoa.¹¹ Nessa situação, não existe autêntica ação pessoal.

Wojtyła frisa bastante a primazia metafísica do ser sobre a ação, o que leva à importante nota de que “o valor da pessoa é anterior e a ele se condicionam todos os valores éticos” (SILVA, 2005, p. 99). Todavia, considerando a afirmação do filósofo sobre a dupla dimensão da pessoa, explanada acima, o exercício da ação possui valor personalista e, portanto, significação ontológica e axiológica na medida que atualiza a estrutura de autogoverno e de autopossessão do sujeito.

A cooperação encontra seu campo de atividade na vida comunitária. É a comunidade de atuação que assegura a verdadeira participação humana.

3.2.2 A participação na comunidade

A pessoa humana verdadeiramente se realiza na relação intersubjetiva, ou melhor, na participação. Wojtyła enfatiza que a comunidade de atuação¹² e cooperação humana, segundo seu autêntico valor ético e o significado normativo da participação, não se resume à dimensão objetiva da coletividade de indivíduos que atuam juntos, mas permite que a pessoa se realize, exercendo seu direito fundamental

¹¹ Segundo Silva (2005, p. 98), “as ações humanas se realizam em variadas relações sociais” no contexto da cooperação. Todavia, “este atuar junto com os outros, sem a participação, elimina das ações do homem seu valor próprio de pessoa”. Nesse caso, “quase não se pode falar de atuar junto com os outros, no sentido de que sejam autênticas ações pessoais. O agir pode converter-se em ocorrer, em situações em que o homem se encontra sob a influência de outros seres humanos. [...] A participação implica, portanto, na transcendência e na integração da pessoa que age nas relações interpessoais”.

¹² Segundo o pensamento wojtyliano exposto em *Persona y acción* (WOJTYŁA, 2011, p. 397-400), a comunidade pode ser entendida de diversas maneiras (embora intrínsecas entre si) relativas ao valor personalista. Assim, pode-se entender que ela seja simplesmente “comunidade de existência”, em que as pessoas estão juntas por algum vínculo associativo (parentesco, profissão, nacionalidade, cidadania, religião, dentre outros); nesse caso, elas possuem a qualidade de ser membro de comunidade, a qual não é sinônimo de participar. A comunidade, por outro lado, levando em consideração a participação, pode ser compreendida (e é esse ponto o mais interessante para o presente estudo) como “comunidade de atuação” (ou de ação), a qual diz respeito “à correlação dinâmica da ação com a pessoa como fundamento e fonte para conhecê-la”. Essa comunidade possui um fim objetivo comum e, em sentido subjetivo, define-se pelo fim para o qual os homens atuam conjuntamente em vista de sua realização enquanto pessoa. Portanto, “no campo do atuar, como no do existir, pode aparecer uma comunidade objetiva sem a comunidade subjetiva correspondente”.

de agir inscrito em sua natureza social (SILVA, 2005). Isso define o que há de mais importante na comunidade, para Wojtyła: o seu momento subjetivo, o qual

é o que aqui denominamos participação. Se trata de elucidar se o homem que é membro de uma comunidade de ação [...], ao atuar nela, realiza uma verdadeira ação e se realiza a si mesmo nessas ações. Justamente nisto consiste a participação. (WOJTYŁA, 2011, p. 399)

Enfim, a subjetividade da comunidade provém do fato de o homem-pessoa ser o sujeito real do atuar e, assim, ela supõe membros que participam, isto é, cooperam ativamente, por assim dizer, dentro de sua realidade comunitária. Não obstante, todos são chamados a viver em comunidade, prezando não apenas pelo bem de cada membro, mas especialmente pelo bem comum. Nesse contexto, o amor é necessário à comunhão de pessoas.

3.2.3 O bem comum e o amor

O bem comum, que consiste primariamente “naquilo que, de alguma maneira, condiciona e inicia, nas pessoas que atuam juntas, sua participação e, por isso mesmo, desenvolve e configura nelas uma comunidade subjetiva de atuação” (SILVA, 2005, p. 103), envolve estreitamente entre si as questões contempladas anteriormente a respeito da cooperação e da comunidade. Uma vez que o atuar junto com os outros não necessariamente gera participação, quando há falta de realização pessoal ou mera coletividade de membros que não visam a um fim organicamente objetivo e subjetivo, a contemplação do bem comum é fundamental.

O sentido subjetivo do bem comum, que notoriamente é o mais importante para Karol Wojtyła, em paralelo com o momento subjetivo da comunidade de atuação¹³, está estreitamente ligado com a natureza social do ser humano. Na verdade, o bem comum assim entendido se vincula a essa natureza e, a partir desse vínculo pessoal, “origina, numa perspectiva axiológica, aquilo que possibilita a

¹³ Silva (2005, p. 102-103) afirma que o bem comum, considerando esse momento subjetivo, soluciona o problema da comunidade e da participação, porque transcende a realidade objetiva do atuar junto com os outros: ele pode ser conceituado como o fim dos grupos sociais. “É superficial e simplismo, entretanto, identificar o bem comum com o objetivo comum. A atuação comum possui um objeto exterior e puramente material. Não se pode identificar o bem comum sem levar em conta, ao mesmo tempo, a dimensão subjetiva da atuação”.

existência comunitária” (SILVA, 2005, p. 103). Todavia, o bem comum provém da escolha de cada indivíduo pelo bem que irá satisfazer primeiramente a si mesmo.

Ora, a pessoa vem antes da comunidade. Segundo a postura personalista – tendo-se em vista o duplo sentido da participação humana –, Woznicki (1988, p. 94)¹⁴ afirma que “a primazia pertence ao ‘eu’ pessoal subjetivo, porque, antes de tudo, eu mesmo estou dotado, como entidade ôntica, de um sujeito único, real, e só então posso constituir uma comunidade com o ‘outro’ como alguém que me revela uma pessoa humana.” Logo, a eleição pessoal do bem, que atrai a tendência do sujeito que atua, é o princípio a partir do qual, em conjunto com os outros, cada homem motiva o bem de toda a comunidade. Segundo Wojtyła (2011, p. 399),

o momento da participação se encontra, entre outros lugares, na eleição: o homem elege o mesmo que outros elegem e, inclusive, elege porque outros elegem, mas, por sua vez, o elege como bem próprio e como fim ao qual se tende. O que elege nesses casos é o fim próprio, no sentido de que nele o homem se realiza enquanto pessoa.

Percebe-se que a eleição possui duplo aspecto: escolhe-se em vista do próprio bem, mas essa escolha também está pautada na comunhão com as outras pessoas da comunidade. Portanto, uma autêntica escolha individual visa à realização da pessoa humana, isto é, de todas as pessoas, porque a eleição de um influi na vida do outro, pelo princípio básico de que pessoa é ser de comunhão. Por isso, a comunidade de atuação, pautada na participação de seus membros em unidade, não permite outra coisa senão a eleição de interesses convergentes. Não se trata de jogo de interesses individuais, mas da realização de todos que atuam juntos.

Além da realização pessoal, a promoção do bem comum faz com que o homem vise o serviço à comunidade. À medida que a pessoa é capaz de concretizar sua participação, ela se dispõe a renunciar ao bem individualizado em prol do bem comunitário. Aliás, não se trata simplesmente de renúncia, porque a alteridade é atitude imprescindível à autorrealização. De fato, ela condiz com a natureza da pessoa humana, na medida em que a experiência da relacionalidade atualiza a potencialidade notoriamente pessoal de buscar o bem. Esse movimento não se dá por interesses próprios, mas antes pela satisfação do grande valor transcendental da pessoa percebido no encontro de comunhão com o outro (MERECKI, 2014).

¹⁴ Todas as citações diretas de Woznicki (1988) foram traduzidas pelo autor deste estudo.

Na alteridade, as pessoas não se relacionam entre si como membros da comunidade, simplesmente falando. A participação plenifica a noção concreta do outro, dando-lhe o nome de “próximo”, devido à íntima relação – intersubordinação – existente entre os integrantes comunitários. Trata-se de participar da humanidade do outro partindo do vínculo pessoal, ao invés de somente atuar junto com ele na esfera do vínculo comunal, sempre secundário em relação ao anterior (WOZNICKI, 1988). Essa realidade é fundamentalmente um sustentáculo da comunidade.

A ideia de próximo, aplicada em toda a sua extensão, é a última consequência do princípio de participação. Participar possui, então, um alcance maior. [...] Fazer parte da humanidade de cada pessoa significa, em última análise, ser próximo. Encontra-se aí a base de toda a participação no existir e no atuar comunitários. (SILVA, 2005, p. 108)

Dessa maneira, a ordem subjetiva da participação, prezando pelo princípio da humanidade, eleva a comunhão das pessoas ao patamar mais importante da existência comunitária, enquanto “condição do valor personalista do atuar e do existir junto com as outras pessoas” (SILVA, 2005, p. 108). Portanto, há plena cooperação e coexistência quando as pessoas enxergam o próximo e buscam o bem comum.

Enfim, ao abordar a alteridade, faz-se necessário destacar a dinâmica do mandamento do amor (doação de si feito ao outro), que Wojtyła destaca no contexto da relação interpessoal. Ele é norma de convivência porque é condição para a verdadeira participação: na qualidade de fato subjetivo e intersubjetivo (WOZNICKI, 1988), o amor confirma o próximo e faz as pessoas crescerem na união dentro da comunidade (SILVA, 2005). Para Wojtyła, somente com a prática dessa norma as pessoas poderão tornar realidade o bem intrínseco ao atuar e ao existir junto com os outros.

O mandamento do amor define a medida adequada tanto das tarefas como das exigências que todos os homens – pessoas e comunidades – devem assumir para que todo o bem do atuar e do existir junto com os outros possa realizar-se verdadeiramente. (WOJTYŁA, 2011, p. 421)

Uma realidade bastante interessante em matéria de amor é a alteridade sexual na dinâmica de um casal. Essa espécie de comunidade (de caráter conjugal e familiar) apresenta uma cooperação muito estreita entre homem e mulher que se unem em matrimônio. A filosofia wojtyliana entende que, nessa *communio*

personarum, “em que duas pessoas, mesmo permanecendo a sua solidão metafísica, tornam-se ‘uma só carne’”, é possível “ver a expressão daquela afirmação da existência do outro, em que consiste no mais profundo sentido do amor” (MERECKI, 2014, p. 129).

Afirmar a existência do outro é sinônimo da gratuidade, do dom de si. Na participação amorosa, a pessoa transcende qualquer relação (ou totalidade) motivada por interesse próprio e age desinteressadamente, isto é, simplesmente pelo o que a pessoa amada é.¹⁵ A razão fundamental disso é que o ser pessoal é a realidade do mundo que mais expressa a verdade, a bondade e a beleza. Ora, o intenso e profundo labor imanente do espírito humano almeja o gozo da autoplenuificação, a qual, por sua vez, não é possível senão na comunhão desinteressada com o verdadeiro, o bom e o belo. Portanto, a interpersonalidade é a relação humana por excelência; participar vividamente da pessoa do próximo no amor é o ápice da participação (WOZNICKI, 1988).

Todavia, a participação humana pode ser prejudicada pelo reducionismo da capacidade de relação e de realização da pessoa. Sistemas de emancipação ou de detrimento do indivíduo, atitudes contrárias à comunhão e, enfim, o processo de desumanização frente à norma personalista do amor são realidades que colocam em xeque a realidade existencial da pessoa humana.

¹⁵ Em sua peça *A loja do ourives*, Karol Wojtyła retrata a participação humana na dinâmica do amor a partir de histórias de relacionamento amoroso. Logo no início do escrito, em que o autor polonês relata o início do casal André e Teresa, é possível perceber seu pensamento filosófico acerca do valor personalista do amor-comunhão, fundamentado sobretudo na verdade, quando André diz: “evidentemente havia em Teresa alguma coisa que concordava com a minha personalidade. Naquele momento eu pensava muito no meu *outro eu*. Sim, Teresa era um mundo longínquo, assim como todo homem, como toda mulher – no entanto, alguma coisa me permitia pensar que se podia gerar uma ponte. [...] Não cedia somente às impressões e ao encanto dos sentidos, porque, em tal caso, não estaria em condição de sair do meu eu e de encontrar a outra pessoa. [...] E assim eu aprendi pouco a pouco a apreciar a beleza perceptível com a razão, ou seja, a verdade”. Mais à frente, André define o amor segundo a experiência transcendente do encontro e da complementariedade: “o amor pode ser um encontro no qual dois seres humanos têm consciência que devem pertencer um ao outro, apesar da falta de humor e de sentimentos comuns” (WOJTYŁA, 2018a, p. 3-4, tradução nossa).

3.3 A crise da participação humana

Para se compreender a fundo a problemática contrária à participação, no que toca à limitação e até mesmo à exclusão desta, é importante firmar a concepção teórica e o significado normativo desse elemento tão próprio da ação humana e da vida em comunidade.

Karol Wojtyła afirma que a concepção teórica da participação busca esclarecer, no contexto do entrelaçamento dinâmico entre ação e pessoa, qual é, na realidade, a natureza social do homem. Todavia, essa teoria (que possui também dimensão empírica, quanto à experiência do atuar junto com os outros) tem um significado normativo. A norma da participação é referente não somente à autorrealização da pessoa na atuação comunitária, paralela à realização do valor personalista da ação, mas indica indiretamente um dever pessoal e comunitário. Em pormenores,

por um lado, cada um deve alcançar uma participação tal que lhe permita realizar o valor personalista de sua própria ação ao atuar 'junto com outro' e, por outro lado, toda atuação comum, ou qualquer cooperação humana, deve fazer-se de maneira que toda pessoa que se encontra em sua órbita possa realizar-se mediante sua participação nela. (WOJTYŁA, 2011, p. 389)

O conteúdo normativo da participação diz respeito à realidade mesma da ação, sendo, portanto, “uma norma de sua subjetividade pessoal, uma norma interior” que assegura “a autodeterminação da pessoa e, portanto, sua operatividade, a transcendência e a integração na ação”, conclui Wojtyła (2011, p. 389).

No entanto, o valor personalista da participação define que a ação humana não deve se orientar somente por seu valor ético¹⁶, mas, primordialmente, segundo o direito fundamental e natural que o homem, por ser pessoa, tem de realizar ações e realizar-se nelas. “Esse direito assume o sentido próprio de lei sobre a base do atuar junto com outros. Também, então, se confirma o significado normativo da participação” (WOJTYŁA, 2011, p. 390).

¹⁶ O valor ético da ação é relativo ao conteúdo objetivo desta: trata-se de valores, normas e elementos afins que determinam a conduta moral (WOJTYŁA, 2011).

3.3.1 Os sistemas do individualismo e do totalitarismo

A realização do homem pautada sobre o valor personalista da atuação junto com os outros sofre limitação ou mesmo anulação quando a participação é prejudicada. Isso acontece por dois motivos: ou porque a própria pessoa, sujeito e autor do atuar, falta com a participação; ou por razões externas a ela (provenientes da organização equivocada da comunidade de atuação), que impossibilitam a ação comunitária. Para cada um desses motivos, há um sistema defeituoso de funcionamento da comunidade. “Esses sistemas são o individualismo e o *totalitarismo objetivo*. Ambos têm significação axiológica e, indiretamente, ética” (SILVA, 2005, p. 100).

Como se vê, cada um desses sistemas considera de maneira diversa o bem principal e o fundamento normativo. [...] Cada uma das orientações citadas limita a participação desde perspectivas diversas. Diretamente, como possibilidade ou como capacidade que se atualiza no atuar junto com outros; indiretamente, como característica da pessoa que é consequência de existir junto com outros, de existir em comunidade. (WOJTYŁA, 2011, p. 392)

O individualismo exalta o indivíduo como o bem principal e fundamental ao qual qualquer comunidade e sociedade e seus interesses devem subordinar-se. Acontecem, portanto, a eliminação do ser pessoal e a redução do homem, pois isola-se a pessoa e concentra-se o indivíduo sobre si mesmo e seu próprio bem: “[o indivíduo] se concebe isolado do bem dos demais e do bem comum. [...] não há nenhuma propriedade que permita a pessoa realizar-se no atuar junto com os outros” (WOJTYŁA, 2011, p. 392-393). Em suma, esse sistema prega que o bem individual é oposto aos outros indivíduos e seus bens. Com isso, o indivíduo apenas quer autopreservar-se e autodefender-se e atua junto com os outros simplesmente pela necessidade de atingir seu próprio interesse: “o objetivo da sociedade, na concepção do individualismo, é proteger o bem do indivíduo do perigo dos ‘outros’” (SILVA, 2005, p. 100).

No sentido oposto, o totalitarismo visa a proteção da comunidade frente ao indivíduo, que é subordinado ao ambiente social por ser considerado o principal inimigo do bem comum e da sociedade. Na concepção totalitarista, o indivíduo não visa outra coisa senão possuir seu próprio bem e ignora a realização no atuar junto

com os outros, isto é, não possui nenhuma propriedade de participar. Só é possível, então, conquistar o bem comum se se limita o indivíduo pela via da coerção.

O panorama geral do pensamento wojtyliano a respeito dos sistemas em questão é o seguinte: “no individualismo, trata-se de salvaguardar o bem do indivíduo frente à comunidade, no totalitarismo [...], o que se trata é de salvaguardar-se frente ao indivíduo em nome de um bem comum entendido de maneira peculiar” (WOJTYŁA, 2011, p. 393).

3.3.2 Atitudes inautênticas: conformismo e evasão

Partindo das considerações a respeito do significado do bem comum, que contempla as relações entre a participação e o bem da comunidade, afirmam-se as atitudes como características do atuar e do existir em comunhão, segundo determinada qualificação ética e valor subjetivo personalista (WOJTYŁA, 2011). De acordo com esse parâmetro, as atitudes autênticas são, por excelência, a solidariedade e a oposição. Porque são execuções de uma ação e possuem valor intrínseco, ambas as atitudes são um bem com caráter de obrigação.

A solidariedade – atitude de se dispor a realizar constantemente a parte que cabe a cada membro que participa da vida comunitária – é consequência natural do viver e do atuar junto com os outros. Segundo Silva (2005, p. 104), essa atitude pode ser concebida como “defesa dos direitos e deveres das demais pessoas que integram a comunidade” e, portanto, “harmoniza-se com a participação, porque transcende toda a divisão e a atitude de particularismo”. Enfim, ela possui uma característica inerente à participação, a saber, a complementariedade: “cada membro da comunidade complementa, por sua ação, o que falta naquilo que realizam os demais membros. [...] A pessoa humana, ao complementar as outras, encontra a própria realização” (SILVA, 2005, p. 104).

Karol Wojtyła entende que, numa comunidade bem estruturada, pode haver, além da solidariedade, a atitude de oposição. Esta não se contradiz com aquela, embora sua concepção e meios de consecução de bem comum sejam diversos (SILVA, 2005). Ele conceitua a oposição como “um modo de conceber e, antes de tudo, de realizar o bem comum, especialmente desde o ponto de vista da possibilidade da participação” (WOJTYŁA, 2011, p. 407). Nesse contexto, “o opositor autêntico permanece em sua disposição de colaborar para o bem comum [e] busca

seu lugar na comunidade e existe nele uma necessidade forte de participação” (SILVA, 2005, p. 105).

No contexto de correlação entre as atitudes autênticas visando a unidade e a cooperação humana, Silva (2005, p. 105) ressalta a importância da experiência dialogal, isto é, do “exercício que forma e que estabelece a solidariedade entre as pessoas mediante a oposição”. Diante dos conflitos que por ventura surjam da oposição, o diálogo ressalta “o que há de verdadeiro e de bem” e descarta o que seja “preconceituoso, subjetivo e parcial nas atitudes e nas opiniões”. Assim, “a solidariedade e a oposição, em consonância, possibilitam a participação e a transcendência da pessoa no atuar e são, portanto, autênticas porque respeitam o valor personalista da ação” (SILVA, 2005, p. 105).

Entretanto, é necessário observar constantemente os elementos concretos e as manifestações das atitudes autênticas a partir da verdade e da consciência reta. A verdade deve conduzir dinamicamente a solidariedade e a oposição. E a consciência reta (reflexo da subordinação à verdade e lugar de manifestação do bem comum) precisa julgar a autenticidade das atitudes pessoais em comunidade. Caso isso não aconteça, as atitudes autênticas se privam da participação e do valor personalista e finalmente se transviam nas atitudes inautênticas do conformismo servil e do descompromisso ou evasão (SILVA, 2005).

O conformismo é contrário à solidariedade, não por sua tendência natural a “acolher os costumes vigentes e a assemelhar-se a eles” (SILVA, 2005, p. 105) – porque conformar-se pode ser algo criativo e construtivo que até confirma a solidariedade¹⁷ –, mas sim, porque ele nega essa atitude autêntica, por seu sentido negativo de servilismo, ou seja, de atitude passiva de resignação e de obediência servil. Nesse sentido, o conformismo faz o homem ser apenas sujeito do que ocorre, ao invés de agente responsável por suas atitudes e pelo seu compromisso comunitário. O ser humano perde muito a transcendência pessoal, a autodeterminação e a capacidade de eleição, rejeita “declaradamente algo da comunidade” por uma “limitação manifesta” e, enfim, renuncia “à conquista da autorrealização mediante a atuação junto com os outros” (SILVA, 2005, p. 106).

Do conformismo servil, o homem pode partir para a renúncia à participação, denominada evasão. A ausência de convicção, compromisso e unidade simula uma

¹⁷ A solidariedade é ratificada por um conformismo que “expressa a semelhança e o assemelhar-se aos outros” (WOJTYŁA, 2011, p. 410).

superficial obediência aos outros, uma conformidade exterior e uma aparente uniformidade. “A evasão é tão somente uma renúncia, quiçá em sinal de protesto, mas sem indícios de implicar-se na participação. Assim, pois, a evasão é uma falta de participação, é não se fazer presente na comunidade” (WOJTYŁA, 2011, p. 412). Todavia, em nível mais radical, a evasão exime até mesmo esse caráter conformista, pois não se importa sequer em salvar as aparências (SILVA, 2005).

Em algumas circunstâncias, admite Wojtyła (2011), pode haver “a eloquência da ausência”, ou seja, a evasão pode ter alguma razão específica e ser uma atitude alternativa quando o homem não pode ser solidário nem opositor. Porém, mesmo assim, essa atitude “condena” a comunidade e, portanto, dificilmente possui valor personalista¹⁸.

A fim de preservar sua autenticidade e erradicar esses graves problemas que atentam contra a participação e o valor da pessoa humana, a comunidade “deve refletir se nela não se encontra um funcionamento defeituoso, se não existe um equívoco na concepção do bem comum, na vida comunitária” (SILVA, 2005, p. 107).

3.3.3 O amor e a problemática da alienação

Outro grave problema axiológico e existencial que abarca a problemática do ser individual e comunitário é a alienação. Essa realidade, compreendida em sua essência à luz do amor, surge “na medida em que o homem se separa ou se distancia de sua humanidade, quando ele se priva do valor da pessoa [...] à proporção que participar comunitariamente reduz ou torna obscura a participação na humanidade das demais pessoas” (SILVA, 2005, p. 109).

A alienação é produto da desumanização, da qual o próprio ser humano é responsável. Segundo Karol Wojtyła, porque debilitam-se os sistemas de “próximo” e de “membro de comunidade”, que deveriam compenetrar-se e completar-se mutuamente, surge o que filosofia dos séculos XIX e XX compreende como um

¹⁸ Um exemplo dessa eloquência da ausência parece ser claramente visto no diálogo pouco amistoso de Garcin com Inês na peça *Entre quatro paredes*, de Jean-Paul Sartre. Em dado momento, Garcin percebe o incômodo de Inês com sua presença naquele cômodo que eles dividiam e propõe uma convivência meramente superficial que, de acordo com o pensamento wojtyliano, caracteriza a atitude de evasão: “compreendo muito bem que minha presença a aborrece. E se dependesse de mim, preferiria estar só. Tenho que pôr a vida em ordem e preciso de sossego. Mas tenho certeza de que nos acostumaremos um com o outro. Não falo, quase não me movo, e faço pouco barulho. Apenas, se me atrevo a dar um conselho, será bom conservarmos entre nós uma extrema polidez. Será nossa melhor defesa” (SARTRE, 2018, p. 5).

estranhamento do homem a respeito da humanidade. Tal fenômeno é precedido pelo enfraquecimento da “substancial interrelação que confere a uma comunidade de homens o caráter de humana” (WOJTYŁA, 2011, p. 419).

[O problema da alienação] é significativo, não porque o homem como indivíduo pertença à espécie ‘homem’, mas pelo homem como sujeito pessoal. O homem como indivíduo pertencente à espécie é e permanece homem, sem interessar relação inter-humana ou social alguma, enquanto que o homem como sujeito pessoal – devido ao estado de suas relações – pode tornar-se alienado, isto é, ‘desumanizar-se’ em certo sentido. (WOZNICKI, 1988, p. 96)

No fundamento, quer seja da participação, quer da alienação, não está a pertença do indivíduo à espécie humana, mas sua subjetividade personalista (WOZNICKI, 1988). Ora, não sendo o mandamento do amor a norma da vida comunitária, “as pessoas não terão a medida da missão e do que é exigido delas para que se torne realidade todo o bem contido no atuar e no existir ‘junto com os outros’, afirma Karol Wojtyła” (SILVA, 2005, p. 110). Portanto, o amor é a chave para que o homem vislumbre e realize a participação em toda sua plenitude humanitária, real.

4 A DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA

Partimos do ser da pessoa e chegamos ao reconhecimento do seu valor particular. [...] A pessoa distingue-se da coisa pela própria estrutura e perfeição. A estrutura da pessoa compreende a sua interioridade, onde descobrimos elementos de vida espiritual, o que nos obriga a reconhecer a natureza espiritual da alma humana e da perfeição própria da pessoa. O seu valor depende desta perfeição. Sendo a perfeição da pessoa de caráter espiritual, sendo a pessoa espírito encarnado e não apenas corpo [...]. (WOJTYŁA, 2016, p. 115)

A pessoa humana, como foi visto nos capítulos anteriores, possui uma excelência muito grande, graças à sua estrutura ôntica e à sua dinâmica pessoal¹⁹, que permitem que ela seja um ser racional consciente e, por isso, capaz de autodeterminação e autorrealização. Sua realização, no entanto, supõe que ela seja um ser de comunhão, ao invés de ser apenas um indivíduo fechado em si, porque a ação intersubjetiva revela a pessoa. Portanto, é-lhe exigida a participação, o autêntico atuar junto com os outros, visando a vivência e a promoção da humanidade em toda a sua plena personalidade. O mandamento do amor, nessa dinâmica interpessoal, é a norma da vida comunitária, porque plenifica o atuar humano, haja vista que a pessoa se realiza na total doação de si.

A partir desse contexto do ser e da ação, afirma-se o valor e a dignidade da pessoa humana.

¹⁹ “A relação entre a subjetividade ôntica e a subjetividade pessoal se dá do seguinte modo: a pessoal depende da ôntica, assim como o ato segundo depende do ato primeiro. A pessoa se constitui como consciência ou personalidade, por meio de suas ações, em base ao seu *suppositum*. Não se pode agir sem que antes o sujeito seja, ontologicamente falando. Por outro lado, compreender a pessoa humana somente por meio da perspectiva do *suppositum* seria desconsiderar o realismo da experiência do homem que vive interiormente a si mesmo nos variados dinamismos. [...] A subjetividade ôntica desprovida da subjetividade pessoal não resultaria em um *suppositum humanum*. A subjetividade pessoal é obra da consciência, nas suas diferentes funções. Logo, o *suppositum* humano se torna ‘eu’ humano e se manifesta como tal a si mesmo graças à consciência. A subjetividade ôntica se transforma, assim, em subjetividade pessoal” (DAMASCENA, 2017, p. 44-45).

4.1 Fundamentos da dignidade humana e a norma personalista

Seguindo o pensamento wojtyliano de sintetizar ontologia com fenomenologia e levando em conta as dimensões interna e externa do agir humano, é importante ressaltar os pilares da dignidade humana desde a posição do homem frente à natureza e à sua constituição interna. Em seguida, lança-se mão da normativa da participação para que a compreensão dessa propriedade axiológica da pessoa alcance o mais alto patamar da abertura transcendente do homem ao absoluto.

4.1.1 Aspectos comparativos e propriedades essenciais da dignidade humana

A afirmação de que o homem é uma pessoa, a partir da experiência do homem, categoriza a sua grandeza natural perante o mundo. Isso porque é evidente que a superioridade do homem perante a natureza, provada pelas suas atividades e relações, apontam para a sua dignidade. A própria palavra “pessoa” denota que o homem não se encerra na noção de “indivíduo da espécie”, como acontece com os animais, mas possui uma plenitude e uma perfeição particulares e superiores a todo o cosmo (WOJTYŁA, 2016)²⁰.

Todavia, a esse aspecto comparativo do valor do ser humano, “que implica uma relação com outras criaturas” (e poderia reduzir o homem a uma coisa, um *que* mais evoluído), sobrepõe-se a própria dimensão singular da essência humana: “*quem* é essencialmente o ser humano deriva principalmente desde dentro desse ser. Todas as externalizações – atividade e criatividade, obras e produtos – têm ali sua origem e sua causa” (WOJTYŁA, 2018b, p. 3, grifo nosso).²¹

O homem é objetivamente “alguém”, e isto é o que o distingue dos outros seres do mundo visível, que, da sua parte, objetivamente, são sempre qualquer “coisa”. Essa simples e elementar distinção põe em evidência todo o abismo que separa o mundo das pessoas do das coisas. (WOJTYŁA, 2016, p. 15)

²⁰ “A pessoa, pelo fato de ser um indivíduo de natureza racional, isto é, um indivíduo em que a razão faz parte da natureza, é, ao mesmo tempo, no mundo dos seres, um sujeito único no seu gênero [...]” (WOJTYŁA, 2016, p. 16)

²¹ Todas as citações diretas de Wojtyła (2018b) foram traduzidas pelo autor deste estudo.

Essa causalidade ôntica revela, por meio de seus efeitos, as propriedades essenciais da pessoa, as quais são a base natural da dignidade humana: o intelecto e a liberdade. Porque é ser racional e livre, o homem está acima de qualquer coisa da natureza e obra das civilizações e da cultura, sendo tudo isso apenas meios para que a pessoa preserve seu próprio propósito a nível teleológico, ou seja, busque e alcance seu fim último. (WOJTYŁA, 2018b).

Ora, o intelecto e a liberdade, princípios aos quais Wojtyła relaciona em *Amor e responsabilidade* (2016) o conhecimento e o desejo (ou melhor, a tendência), compõem o caráter espiritual do homem. Logo, o homem é, por natureza, um ser espiritual, o que significa dizer que ele possui uma autêntica vida interior que o leva a conhecer a verdade e a desejar o bem²². Em suma, a natureza espiritual do homem lhe faz agir racional e livremente, segundo o ditame do conhecimento e da tendência.

A vida interior é a vida espiritual. Concentra-se ao redor do verdadeiro e do bom e envolve, além disso, diversas questões, [tais como]: ‘qual é a causa primeira de tudo?’ e ‘Como ser bom e atingir a plenitude do bem?’ A primeira envolve de preferência o conhecimento, e a segunda, o desejo, ou mais exatamente a tendência. Por outro lado, essas funções [conhecimento e tendência] [...] são, antes, orientações naturais de todo ser humano. (WOJTYŁA, 2016, p. 17)

Na esfera da comunicação subjetiva, a interioridade, e não o contato físico e sensitivo, é a dimensão relacional própria do homem. Por ela, na medida do conhecimento e da liberdade, a pessoa se comunica tanto com o mundo visível, afirmando-se como senhor de si mesmo²³ frente à realidade, quanto (e sobretudo) com o mundo invisível, inclusive com Deus. Nesse ponto, o mandamento do amor e a norma personalista elevam a condição do homem à altura de sua dimensão axiológica e ontológica a partir da relação interpessoal.

²² “Dela [da natureza humana] faz parte a faculdade de autodeterminação fundada na reflexão, faculdade que se manifesta no fato de que o homem, ao agir, escolhe o que quer fazer. Essa faculdade chama-se livre arbítrio.” (WOJTYŁA, 2016, p. 18).

²³ “Pelo fato de ser dotado, enquanto pessoa, do livre arbítrio, o homem é também senhor de si mesmo. Como diz o provérbio latino, a pessoa é *sui iuris*. Daí deriva outra propriedade: a pessoa é *alteri incommunicabilis*, para usar o latim dos filósofos: é incomunicável, inalienável.” (WOJTYŁA, 2016, p. 18)

4.2 A axiologia humana no contexto da interpersonalidade

O amor é um princípio da humanidade que coloca o mundo das pessoas naturalmente acima do das demais criaturas, seres não racionais e inconscientes. Porém, ele impõe uma exigência elementar ao homem: amar o outro, seu *próximo*.²⁴ Assim, a outra pessoa é objeto do amor e, portanto, seu fim. Como a pessoa humana não pode ser tida como *meio* de nenhuma ação, em virtude do valor de sua estrutura subjetiva ôntica e pessoal, mas sempre como *fim* em si mesmo, é evidente que o mandamento do amor deve estar baseado sobre uma axiologia que tenha a pessoa mesma como o valor mais elevado da ação. Do contrário, inevitavelmente cai-se no utilitarismo, que tem a pessoa como objeto de prazer, e não de amor.

Para se assegurar essa axiologia, é necessária a norma personalista. Ela é o princípio-base do mandamento do amor, ao contrário do princípio utilitarista, porque tanto afirma a pessoa como um bem inalienável quanto constata que esse bem só é digno de amor.

Esta norma, no seu conteúdo negativo, revela que a pessoa é um bem que não se coaduna com a utilização, visto que não pode ser tratada como um objeto de prazer e, portanto, como um meio. O seu conteúdo positivo aparece paralelamente: a pessoa é um bem tal que só o amor pode ditar a atitude adaptada e válida a seu respeito. É isso que o mandamento do amor enuncia. (WOJTYŁA, 2016, p. 35)

A axiologia personalista une, portanto, o mandamento *ama a pessoa* com a norma que o justifica: *a pessoa é um bem em relação ao qual só o amor constitui a atitude apta e válida*. Para Wojtyła, essa é a atitude certa a se tomar na interpersonalidade, porque é a mais honesta, equitativa e justa diante da pessoa, ou seja, é a mais conforme ao seu valor. Com efeito, a honestidade supera a utilidade, fazendo com que tudo o que for útil nas relações pessoais esteja incluído no amor; e a justiça, enquanto virtude voltada à vida comunitária e ao seu bem comum, promove o que é equitativamente devido ao outro, a saber, o tratamento da pessoa enquanto objeto do amor e, não, do prazer (WOJTYŁA, 2016).²⁵

²⁴ Sobre o sistema de “próximo”, ver capítulo II, seção 3.2.3 (“O bem comum e o amor”), p. 32.

²⁵ Em *Amor e responsabilidade* (WOJTYŁA, 2016, p. 37-38), Karol Wojtyła abre o jogo a respeito da problemática do amor na área da sexualidade, na qual percebe-se a linha tênue entre amor e utilitarismo: “no contexto sexual, com efeito, o que é definido como ‘amor’, com muita facilidade pode

Para Wojtyła, a relação “eu-tu” que o homem mantém no atuar junto com os outros, sinal de serviço e dever para com uma pessoa, é a iniciativa primeira do homem que aponta para a referência pessoal para o seu Criador (WALESZCZUK, 2017). O valor da pessoa humana ancora-se ontológica e teleologicamente na abertura à transcendência. Daí é preciso compreender como a relação interpessoal entre o homem e Deus é fundamento essencial da dignidade humana.

4.2.1 A abertura da pessoa ao Criador: participação em Deus

Retomando o princípio da atitude justa, “é indubitável que é justo amar o homem ou Deus, amar a pessoa” (WOJTYŁA, 2016, p. 36). Em outras palavras, a justiça exige o amor à pessoa (humana ou divina). Ora, no justo amor, princípio cuja essência afirma a dignidade da pessoa inspirado na norma personalista, concede-se à pessoa todo o seu valor. O homem afirma seu próprio valor quando transcende a ordem da natureza e se eleva ao relacionamento com Deus, pois se vê, em essência, participante do Absoluto. Isso confirma a pessoa à altura de sua natureza e espiritualidade²⁶.

Ao falar de justiça para com o Criador, atribuímos a Deus a natureza de pessoa e reconhecemos a possibilidade de relações interpessoais entre o homem e Deus. [...] a atitude de Deus a respeito do homem é a de uma pessoa em relação a outra, a do amor. A norma personalista determina, pois, em primeiro lugar as relações entre o homem e Deus. (WOJTYŁA, 2016, p. 239-240)

tornar-se até injusto para com a pessoa. [...] muitas vezes até conscientemente, se admite no campo sexual uma interpretação do amor baseada no princípio utilitarista. Semelhante interpretação impõe-se, de certa forma, tanto mais facilmente quanto mais os elementos sexuais e afetivos do amor o levam naturalmente a tender para o prazer. [...] Nisto reside a essência das deformações do amor entre o homem e a mulher”. Diante disso, o filósofo polaco lança mão de um ponto da doutrina patrística bastante interessante a respeito da reta vivência do prazer, segundo a norma personalista do amor: “[...] talvez seja útil recordar a distinção que Santo Agostinho fez entre *uti* e *frui* (usar e desfrutar). Ele distingue duas atitudes: uma, que consiste em tender só para o prazer sem ter em conta o objeto, é *uti*; a outra, *frui*, é a que encontra o prazer no modo indefectível de tratar o objeto segundo as exigências da sua natureza. O mandamento do amor mostra o caminho para este *frui* nas relações entre pessoas de sexo oposto”.

²⁶ “O mundo das pessoas é diferente e, por natureza, superior ao mundo das coisas (não-pessoas), pelo fato de ter sido criado à imagem de Deus” (WOJTYŁA, 2016, p. 34).

De fato, o homem pode ser consciente²⁷ de que todo ser provém do Ser divino, ao qual, por isso, ele deve sua existência. Reconhecendo a ordem da natureza e respeitando-a, o homem pode conformar seus atos segundo o pensamento de Deus. “Chegar a ser, deste modo, participante do Criador é um fim em si e determina o valor do homem” (WOJTYŁA, 2016, p. 241).

A pessoa tem uma dignidade absoluta, porquanto está em uma relação direta com o absoluto, no qual somente ela pode encontrar sua plena realização; sua pátria espiritual é todo o universo dos bens, que têm um valor absoluto, que refletem de algum modo o Absoluto [...]. (MARITAIN, 1967 apud SILVA, 2005, p. 137)

A conformidade ao pensamento de Deus não somente sustenta a dignidade da pessoa humana, mas também é fundamento da atitude correta perante a realidade, sobretudo, no que tange ao respeito à humanidade. Ora, isso remete à norma personalista, uma vez que o amor a Deus não prescinde do amor aos homens. Portanto, nas suas eleições diante da natureza e dos homens, a pessoa humana deve praticar a justiça para com o Criador, em primeiro lugar, assumindo a responsabilidade da “observância da ordem personalista, da qual o amor é uma expressão particular” (WOJTYŁA, 2016, p. 242).

A conformidade ao pensamento do Criador sustenta a dignidade da pessoa humana, a fim de que ela se realize. Nesse sentido, frisa Wojtyła, quaisquer obras humanas, a exemplo da tecnologia, bem como os produtos das civilizações e das culturas, “são somente um mundo de meios empregados pelas pessoas na busca de seu próprio fim” (WOJTYŁA, 2018b, p. 3). Diante deles, a pessoa deve sempre preservar seu propósito transcendente, que é a busca da verdade, objeto da razão, e do bem, objeto do livre arbítrio²⁸, em Deus (WOJTYŁA, 2018b).

²⁷ Como bem destaca Woznicki (1988, p. 105), um dos postulados da dignidade do homem-pessoa afirmados por Wojtyła é o seguinte: “para desenvolver nosso ser interior como pessoas, estamos obrigados a seguir sempre nossa voz interior individual, que se chama consciência”.

²⁸ A fim de elucidar mais essa busca, vale contemplar a análise antropológica de Lucas Lucas (2013, p. 272, tradução nossa), baseada na ontologia metafísica da pessoa humana: “Assim como a inteligência é uma potência ilimitada da verdade, a vontade o é do bem, de modo que poderia satisfazer-se somente com o gozo do bem ilimitado e absoluto. Por outra parte, a vontade está aberta ao Absoluto porque o objeto da vontade é o que a inteligência lhe apresenta; esta está aberta ao Absoluto e seu objeto é o ser. Assim, também o ser é o objeto da vontade, e sobretudo o Ser que realiza a plenitude do ser. Porém, só Deus é Verdade infinita e absoluta e Bem ilimitado e absoluto. Logo, só Deus pode saciar a sede infinita de verdade e bem que é própria do ser espiritual: a pessoa”.

Para o filósofo polonês, a dignidade humana é o “bem fundamental da vida coletiva e individual” (WOJTYŁA, 2018b, p. 5). Por isso, são necessárias as devidas condições individuais e comunitárias, a fim de que haja a salvaguarda do valor da pessoa e sua autêntica realização. Entretanto, essas condições necessárias só vêm à tona quando o homem, enquanto dependente de Deus em toa a sua existência e ação, busca decifrar racionalmente as leis promulgadas pelo Legislador supremo para formular, por analogia, as leis humanas (WOJTYŁA, 2016, p. 241). Ao contrário, quando o homem não está aberto à transcendência, mas fechado na imanência, surgem obstáculos à consciência que violentam a dignidade humana e põem em xeque (ou mesmo impedem) a realização da pessoa.

4.3 Os “antivalores” provenientes da redução do homem à imanência

A problemática moderna e contemporânea em torno da redução do homem à imanência contradiz o pensamento ético e fenomenológico de Karol Wojtyła, cuja base é “a afirmação da natureza e do valor transcendente da pessoa” (SILVA, 2005, p. 111). O desrespeito à pessoa humana e a seus direitos é flagrante quando se observa a crise da antropologia atual, que norteia a política, o direito²⁹ e a ética, não obstante as declarações teóricas e superficiais dos ditos “direitos humanos” (SILVA, 2005).

A derrocada da participação humana, ilustrada pelos sistemas do individualismo e do totalitarismo, pela alienação³⁰ e pelos diversos reducionismos (sobretudo no que toca à concepção da vida, da sexualidade e das condições econômicas, sociais e ecológicas), contribuiu para a fragmentação do ser humano e para seu distanciamento da realidade de si mesmo. Por sua vez, “a ciência, a técnica,

²⁹ “Umas das características do pensamento jurídico da modernidade é a perda da noção teleológica de natureza. Esta não é mais concebida como dotada de sentido nem de finalidade na ordem criada, senão como uma mera matéria objetivável, mensurável, quantificável e à disposição do homem para o que quer que seja” (BERMÚDEZ, 2016, p. 2, tradução nossa).

³⁰ A respeito desses problemas sistemáticos, ver capítulo II, seções 3.3.1 (“Os sistemas do individualismo e do totalitarismo”), p. 35, e 3.3.3 (“O amor e a problemática da alienação”), p. 39. De maneira particular, importa destacar a crítica de Karol Wojtyła ao fundamento do totalitarismo moderno. Para o polonês, sua raiz “deve ser encontrada na negação da dignidade transcendente da pessoa humana, que, como a imagem visível do Deus invisível, é, portanto, por sua própria natureza, o sujeito de direitos que ninguém pode violar, nenhum indivíduo, grupo, classe, nação ou estado” (WOJTYŁA, 1959 apud BARRETT, 2010, p. 56, tradução nossa).

o direito, a política, divorciados e em oposição ao ser³¹, conduzem os seres humanos a perderem a si mesmo” (SILVA, 2005, p. 112).

[Para aqueles que só reconhecem que o ser humano se confirma em relação com o mundo visível ou com a economia, a tecnologia e a civilização], como, na neblina dessas numerosas condições [produzidas pela natureza do homem], a dignidade da pessoa humana pode ser preservada? Porque deve ser preservada! Do contrário, nos encontraremos em conflito com o propósito mesmo da existência humana. [Esses meios] podem chegar a ser, tanto mais facilmente, meios de autodestruição. (WOJTYŁA, 2018b, p. 4).

De fato, pela perda de consciência do valor da pessoa humana e de senso de responsabilidade, as condições traçadas pelo próprio homem, pautadas no subjetivismo e em diversas ideologias, vão de encontro a sua subsistência e vida em comunidade.³² Nesse ponto, compreende-se a oposição de Wojtyła à filosofia moderna, especialmente aos pensamentos de Descartes, Scheler e Kant.

4.3.1 A problemática imanentista em Descartes, Scheler e Kant

Descartes, o pai da filosofia moderna, estabeleceu o dualismo, isto é, a divisão do homem em corpo (*res extensa*) e alma (*res cogitans*)³³, desconstruindo a integridade da pessoa humana (SILVA, 2005). Desse modo, segundo Damascena (2017, p. 58), “a modernidade absolutizou a consciência”, quando, na verdade, “ela não é nem um objeto, nem um sujeito autônomo, mas está radicada no *suppositum humanum*. A consciência é o meio pelo qual a pessoa se experimenta como sujeito e constrói sua subjetividade metafísica”.

A consciência, nessa concepção antropológica [cartesiana], passa a ser entendida como um sujeito autônomo da ação. O ser humano se reduz, quase

³¹ Com a imposição do homem sobre a realidade (como se verá mais adiante, no contexto da gnosiologia de Kant), eliminou-se a diferença que havia entre os âmbitos teórico (pensar o ser), prático (pensar as normas éticas) e poético (pensar e transformar a natureza) do agir. Assim como se vê, no contexto do materialismo prático, o valor do ter acima do ser, o agir poético predominou sobre o teórico e o prático e afirmou o “homem construtivista”, cuja pretensão de totalidade imanente subjuga o sentido da realidade e da moralidade (cf. SILVA, 2005, p. 116-119).

³² “[Wojtyła] favoreceu a liberdade da liberdade na submissão à verdade. Este elo desfeito maiormente na idade contemporânea abriu estradas para a libertinagem ou “ditadura da vontade”, ou melhor, para uma vida guiada por uma vontade sem limites e senso de responsabilidade e sem a noção das consequências dos atos morais. É a era dionisíaca marcada pelo individualismo, subjetivismo, relativismo e dissociação entre moral pública e privada. Tal concepção torna lentamente impossível o ser-em-comum.” (DAMASCENA, 2017, p. 58-59)

³³ Em latim, *res extensa* significa “substância extensa”; *res cogitans*, “substância pensante” (SILVA, 2005, p. 121).

completamente, à consciência [...]. Desconstrói-se a concepção da pessoa humana como um ente objetivo, uma substância. [...] O momento subjetivo se torna absoluto, trazendo como consequência o subjetivismo. A consciência do valor da vida humana obscurece-se. A difusa incerteza moral debilita a responsabilidade pessoal [...]. (SILVA, 2005, p. 122)

A filosofia de Max Scheler também precisa ser frisada no contexto do reducionismo da pessoa humana, o qual reduz a pessoa a atos, ignorando que ela não somente age tendendo a algum objeto extrínseco, mas que tende a si mesma também (DAMASCENA, 2017). Aliás, retomando a ideia de que a pessoa tem o fim em si mesma³⁴, pela sua participação em Deus, o valor personalista da ação revela a primazia do ser e o valor da pessoa. É o que sustenta Wojtyła, ao corrigir Scheler, definindo o homem em toda a sua subjetividade ôntica e pessoal.

Karol Wojtyła, também criticando Kant, nega o autonomismo, “segundo o qual todo o valor do homem provém de que ele é o seu próprio legislador, a fonte de toda a lei e de toda a justiça” (WOJTYŁA, 2016, p. 241). De fato, Kant sustenta que o sujeito cognoscente se impõe à realidade, isto é, ele é a medida de um universo simplesmente simbólico, o produtor e ordenador da realidade a partir da própria imanência (SILVA, 2005). Acontece que essa presunçosa concepção de homem perante à natureza, com ampla promoção social nos dias atuais, por não admitir a abertura ao transcendente nem a relação com Deus, reduz o conhecimento da verdade à mera opinião egoísta (*doxa*).

Ademais, com o utilitarismo e o relativismo moral permeando a cultura, instrumentaliza-se a pessoa e elimina-se o sentido último de sua vida. A consequência disso é a falta de sólidos princípios e valores que fundamentariam a interpersonalidade e o respeito à humanidade.

4.3.2 A instrumentalização da pessoa humana

A instrumentalização da pessoa humana acontece à medida que o homem toma para si o direito de dominação e manipulação da realidade, enclausurando-a na imanência e desconsiderando tanto as estruturas de consciência e liberdade quanto

³⁴ “Tal momento [o da consciência, em seu juízo de valores referente à verdade], enquanto expressão da transcendência real da pessoa na ação, é suficiente para obter uma intuição fundamental do problema da autoteleologia do homem [referente à transcendência vertical rumo ao fim último]. A autoteleologia do homem indica, por conseguinte, que também o homem é um fim por si mesmo” (WOJTYŁA, 1998b, p. 145, tradução nossa).

o próprio conceito de pessoa. Ao fechar o homem em si, impedido de vivência relacional, a modernidade rompe com o ser e decai para o “não-ser”, para a desumanização (SILVA, 2005).

Enfim, o homem perde a noção de bem e de mal e até mesmo da noção de natureza como fundamento ôntico do ser. Surgem também, no contexto cultural, o indiferentismo religioso e as diversas formas de ateísmo, os quais levam o homem a “uma falta de sentido ético, [...] uma sensação de fragmentação, uma incapacidade de assentar os alicerces de uma vida que tenha sentido” (BERNSTEIN, 1996 apud SILVA, 2005, p. 123).

Todavia, mesmo nesse contexto cultural, há manifestações positivas a respeito da vida humana, tais como a sensibilidade humana e moral frente à guerra e as prerrogativas contrárias à vida, a solidariedade entre os povos e a reflexão ética, especialmente no campo da bioética. Ademais, ainda é possível a vivência religiosa, até porque esta é intrínseca e fundamental ao homem (SILVA, 2005)³⁵. Enfim, percebe-se que a consciência do valor e da dignidade da pessoa humana, contradizendo a “coisificação” do homem e a libertinagem, não foi totalmente anulada da sociedade.

Essa afirmação da pessoa humana, ainda presente hoje, aponta para a necessidade urgente de sustentar sua verdadeira identidade e garantir seu valor e dignidade. Para tanto, é necessário prezar por uma estrutura jurídica à altura da natureza pessoal do homem, cuja lei natural deve ser observada pelas leis positivas, a fim de que se realize, no ambiente social, a plena realização da norma personalista da dignidade da pessoa.

4.4 O direito da pessoa à realização

A dignidade do homem provém, conforme afirmado acima, do fato de ter sido criado por Deus e de participar de sua realidade absoluta. Isso demonstra o fato

³⁵ Em seu discurso de outubro de 1964, durante o Concílio Vaticano II, Karol Wojtyła defendeu a liberdade religiosa como elemento imprescindível para a afirmação da pessoa humana: “a religião, como assinala Paulo VI, é um diálogo: mediante a religião, Deus confirma a dignidade pessoal do ser humano [...] uma confirmação ‘desde cima’” (WOJTYŁA, 2018b, p. 4).

de a pessoa não poder ser objeto de prazer, mas unicamente de amor, a fim de que tudo esteja orientado, integrado e subordinado ao valor da pessoa. Enfim, o direito de a pessoa ser afirmada enquanto tal é assegurado pela norma personalista e o mandamento do amor. Com efeito, “na base dessa norma (que recomenda o amor da pessoa) se encontra a justiça” e “assim, o amor pressupõe a justiça” (WOJTYŁA, 2016, p. 239-240).

Dessa realidade primeira decorre o direito da pessoa humana a ter todas as condições possíveis para sua realização. Isso significa que as leis de Estado devem estar orientadas para o bem das pessoas, como “o direito ao apoio familiar e ao trabalho totalmente humano, [...] o direito ao autêntico ‘ambiente humano’ ou cultura e o direito a viver em uma família unida” (BARRETT, 2010, p. 56, tradução nossa), a fim de que elas alcancem seu fim. O direito positivo, por sua vez, não subsiste por si mesmo, mas está pautado na lei natural inscrita na natureza humana. Esta, por sua vez,

compreendida de forma personalista e dinâmica, deve orientar a pessoa humana no processo que a conduz à perfeição. [...] A lei não escrita, inscrita na natureza da pessoa humana e do cosmo, remete para um legislador que transcende o homem e o mundo. (SILVA, 2005, p. 137)

Tomás de Aquino define a lei como “uma disposição que provém da razão e que visa ao bem comum, posto pelo Legislador ao cuidado do bem comum” (BERMÚDEZ, 2016, p. 6).³⁶ Isso fundamenta a inclinação natural do homem à vida social, a qual assegura a aceitação e a obediência de todas as consciências, como afirma Wojtyła (1998a). Desta maneira é que o homem-legislador promulga uma lei com importância moral e condizente com a verdadeira vida humana: ao ditar uma lei que “se encontra no terreno da natureza e descobre seu sentido normativo através das principais inclinações do homem, como são à vida em sociedade e comunitária” (BERMÚDEZ, 2016, p. 6).

A lei natural, por sua vez, remete ao Legislador divino, pois é uma participação na lei divina. Por isso, o homem-legislador participa, por si mesmo, do pensamento de Deus (WOJTYŁA, 1998a) e tem seu valor preservado à proporção que suas leis não simplesmente traduzem o direito natural, não escrito, mas permitem à pessoa a abertura ao transcendente e a relação com Deus. Afinal de contas, “o valor

³⁶ Todas as citações diretas de Bermúdez (2016) foram traduzidas pelo autor deste estudo.

absoluto da pessoa é o fundamento próximo da ética, enquanto que o fundamento último é Deus” (LUCAS LUCAS, 2013, p. 273, tradução nossa).

Em última análise, Karol Wojtyła afirma a dignidade da pessoa humana como algo intrínseco ao fato mesmo de ser pessoa, ao invés de ser uma propriedade assegurada por valores imanentes ou criados a nível institucional ou individual (SILVA, 2005).

A pessoa humana, por outro lado, está condicionada ao tempo, ao espaço, à cultura, à imanência, mas é atraída, intrinsecamente, para seu sentido verdadeiro e fim último, que é o Absoluto transcendente, a quem dará sua resposta livre e decisiva para sua realização plena e definitiva. (SILVA, 2005, p. 148)

No pensamento antropológico personalista de Wojtyła, a compreensão fenomenológica do homem possui fundamento ontológico para afirmar que o homem, participante da realidade divina por suas relações com Deus, deve ser preservado na interpersonalidade humana pela promoção da consciência da verdade. Como expõe Silva (2005, p. 126),

[...] a inteligência espiritual, a consciência, a vontade livre, a capacidade de autotranscender-se, de integrar seus dinamismos somáticos e psíquicos, de participar com outras pessoas são elementos que distinguem essencialmente a pessoa humana e que remetem para a causa espiritual, fundamento metafísico, transempírico, desses dinamismos colhidos fenomenologicamente.

Dessa forma, a dignidade da pessoa humana, não obstante todos os valores atrelados à imanência, é transcendente e superior a toda a realidade natural, porque funda-se no seu vínculo de participação na pessoa divina.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A problemática em torno da dignidade da pessoa humana é de grande relevância, especialmente em se tratando de algo tão concreto na situação atual da humanidade. Percebe-se que a questão da real dimensão do valor humano, que envolve a contemplação da pessoa integral, sua revelação na ação e sua abertura à transcendência, se faz relevante quando colocada frente às diversas manifestações sociais de crise do homem enquanto pessoa. Dessa forma, é necessário afirmar que a pessoa é o maior bem da sociedade.

Karol Wojtyła se preocupa de maneira muito incisiva com a defesa e promoção da pessoa humana. Realmente ele olha para o ser humano em sua realidade, não somente observando o *suppositum* (a subjetividade ôntica do homem), mas especialmente enaltecendo a experiência da consciência e da ação humanas, no âmbito da subjetividade propriamente pessoal, a qual faz da substância individual racional, de fato, um *suppositum humanum*. Em outras palavras, a pessoa humana, para o filósofo polaco, não é somente objeto da metafísica, mas da fenomenologia, porque ela une naturalmente em si a estrutura ôntica e a dinâmica experimental. Aliás, essa dinâmica experimental – que Wojtyła denomina *experiência do homem* – é a faculdade essencial que revela a pessoa em toda a sua integralidade.

A pessoa integral percebe, de modo consciente, que não se resume em corpo, em matéria, e tampouco é mero sujeito paciente ou objeto das mais diversas atividades que lhe envolvem. Na verdade, porque a pessoa humana é dotada de intelecto, de vontade, de liberdade e de consciência, ela necessariamente possui espiritualidade, termo cujo significado expressa que o homem é capaz de conhecer a verdade das coisas e de si mesmo. Ora, a realidade espiritual do ser humano é intrinsecamente transcendente, porque supera toda a realidade da natureza física, isto é, revela que o homem possui um valor superior à ordem imanente. Portanto, o homem possui uma vocação íntima à transcendência na ordem do ser, e isso é provado desde a experiência interna e externa do homem.

Todavia, a transcendentalidade humana é vivida na intersubjetividade. A natureza relacional da pessoa a impele à relação social, que se faz no agir junto com os outros. Essa atuação comunitária, denominada participação, é fundamental para o conhecimento, desenvolvimento e realização da pessoa humana, porque ela permite

que o homem atinja sua meta de ser plenamente pessoa, ou seja, ser com o outro e para o outro, em comunhão. É somente numa verdadeira comunidade que os indivíduos podem se realizar e se autodeterminar e promover o bem da humanidade, haja vista que a relacionalidade constitui a substância da pessoa.

Nesse contexto, a afirmação da pessoa humana em sua integralidade e intersubjetividade pode ser dramaticamente afetada e até mesmo se tornar impossível diante da má formação da consciência a respeito do valor humano. Essa deficiência encontra expressão nos diversos sistemas, atitudes e contravalores que não respeitam o homem, dentre os quais destacam-se o utilitarismo, o individualismo, o totalitarismo e a alienação. Essas realidades modernas e contemporâneas, ao invés de promoverem a pessoa humana, a colocam em uma crise ética e existencial profunda. Com a exaltação antropocentrista do bem individual, ou com a proteção do bem comum por via de coerção do indivíduo, ou ainda com os demais modos de desumanização e instrumentalização do sujeito, a pessoa humana se vê perdida e reduzida à mera coisa.

Esse problema antropológico exige urgente reparação, a começar pela reflexão profunda da dignidade humana. A sociedade precisa assegurar, por questão de direito, as condições necessárias de desenvolvimento de seus membros comunitários, bem como cada um deles são impelidos a se sustentarem moralmente como pessoas. O respeito à própria pessoa e à pessoa do outro é uma necessidade atual que Wojtyła tinha como objetivo básico de sua filosofia. E, como sua atenção estava voltado para a máxima manifestação da pessoa humana, ele destaca, na interpersonalidade, o papel central do amor.

O mandamento do amor deve ser entendido como uma ordem intrínseca à natureza humana. É justo que se ame a pessoa, porque seu valor é merecedor de toda estima e doação do outro e ao outro. Na relação entre sujeitos, nenhum deles é *meio* para se alcançar um bem último, segundo a ótica utilitarista; ambos são, na verdade, *fim* da ação: a pessoa é fim em si mesmo, devendo ser, portanto, objeto de amor, não de utilidade. Portanto, o amor é a realidade que mais promove o homem, devendo ser, então, a norma da comunidade. Como Wojtyła acentua, a norma da comunidade – a norma personalista – é aquela segundo a qual a pessoa humana é um bem tal que somente o amor é a atitude digna para com ela.

Enfim, o amor conduz o homem para a transcendência última, que é a sua relação com Deus. Já que Deus é a pessoa por excelência, e o amor é a atitude

peçoal mais eminente, o amor faz a pessoa humana participar do ser divino. A promoção da dignidade da pessoa humana é, portanto, o caminho de excelência de toda a humanidade, porque a conduz para aquela vivência que condiz com a perfeição a que o ser humano está orientado: a comunhão com o Criador.

REFERÊNCIAS

- ARTIGAS, Mariano. **Filosofia da natureza**. Trad. José Eduardo de Oliveira e Silva. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2005.
- BARRETT, Edward. **Persons and liberal democracy: the ethical and political thought of Karol Wojtyła/Pope John Paul II**. Lanham: Lexington Books, 2010.
- BERMÚDEZ, Fernando Adrián. **La ley natural en Karol Wojtyła**. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina (Facultad de Derecho), 2016. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/ley-natural-karol-wojtyla-bermudez.pdf>>. Acesso em: 30 ago. 2018.
- BUBER, Martin. **Eu e Tu**. Trad. Newton A. Von Zuber. São Paulo: Centauro. Disponível em: <http://www.grapinar.com.br/gaia/espiritual/buber/eu_e_tu-buber.pdf>. Acesso em: 18 jul. 2018.
- DAMASCENA, Francisco Agamenilton. **O personalismo de Karol Wojtyła**. 2017. Disponível em: <<http://periodicos.uern.br/index.php/trilhasfilosoficas/article/view/2493/1346>>. Acesso em: 20 fev. 2018.
- GONZÁLEZ, Ángel Luis. **Teología Natural**. 6. ed. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2008.
- GREGÓRIO, Sérgio Biagi (org.). **Dicionário de filosofia**. Disponível em: <<https://sites.google.com/view/sbgdicionariodefilsosofia/p%C3%A1gina-inicial>>. Acesso em: 7 maio 2018.
- LUCAS LUCAS, Ramón. **El hombre, espíritu encarnado: compendio de antropología filosófica**. 6. ed. Salamanca: Sígueme, 2013.
- MERECKI, Jeroslaw. **Corpo e transcendência: a antropologia filosófica na Teologia do Corpo de São João Paulo II**. Brasília: Edições CNBB, 2014.
- MOLINARO, Aniceto. **Metafísica: curso sistemático**. Trad. João Paixão Netto; Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2002.
- NASCIMENTO, Rosemberg. **A compreensão de liberdade na perspectiva Kantiana: princípio supremo da moralidade**. Disponível em: <<http://pensamentoextemporaneo.com.br/?p=2273>>. Acesso em: 4 maio 2018.
- SANCHEZ, Manuel. **Explicando os conceitos: A existência precede a essência (Sartre)**. Disponível em: <<https://opiniaocentral.wordpress.com/2017/05/01/explicando-os-conceitos-a-existencia-precede-a-essencia-sartre/>>. Acesso em: 3 maio 2018.
- SARTRE, Jean-Paul. **Entre quatro paredes**. Trad. Guilherme de Almeida. Disponível em: <<http://www.netmundi.org/home/wp-content/uploads/2017/07/Entre-Quatro-Paredes.pdf>>. Acesso em: 16 ago. 2018.

SILVA, Paulo Cesar da. **A antropologia personalista de Karol Wojtyła**: pessoa e dignidade no pensamento de João Paulo II. São Paulo: Ideias & Letras, 2005.

SIMON, René. **Moral**: curso de filosofía tomista. Barcelona: Editorial Herder, 1968.

THOMASSON, Amie. **Roman Ingarden**. 2003. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/ingarden/>>. Acesso em: 9 maio 2018.

WALESZCZUK, Zbigniew Josef. **Freedom of the human person**: in the thought of Karol Wojtyła and Immanuel Kant. Berlin: BWV Verlag, 2017.

WOJTYŁA, Karol. **Amor e responsabilidade**. São Paulo: Cultor de Livros, 2016.

_____. **La bottega dell'orefice**. Disponível em: <http://www.dongius.info/joomla/images/da_scaricare/Karol%20Wojtyla%20-%20Testo%20integrale%20Bottega%20orefice%20-%20abbreviato.pdf>. Acesso em: 01 maio 2018a.

_____. **La dignidad de la persona humana**: charla de difusión en polaco en Radio Vaticana, el 19 de octubre de 1964, durante el Concilio Vaticano II. Trad. Angel C. Correa. Disponível em: <www.karolwojtylafilosofo.com/pdf/2A_/2A-01.pdf>. Acesso em: 30 ago. 2018b.

_____. La ley natural. In: BURGOS, Juan Emanuel (Org.). **Mi visión del hombre**: hacia una nueva ética. 3. ed. Trad. Pilar Ferrer. Madrid: Ediciones Palabra, 1998a. p. 55-59.

_____. **Persona y acción**. Trad. Rafael Mora. Madrid: Ediciones Palabra, 2011.

_____. Transcendencia de la persona en el obrar y autoteleología del hombre. In: BURGOS, Juan Emanuel (Org.). **El hombre y su destino**: ensayos de antropología. Trad. Pilar Ferrer. Madrid: Ediciones Palabra, 1998b. p. 133-151.

WOZNICKI, Andrew N. **Un humanismo cristiano**: el personalismo existencial de Karol Wojtyła. Trad. Miguel Salazar. Lima: Vida y Espiritualidad, 1988.