



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

OSMAR PANIS JÚNIOR

**A RELAÇÃO DO PRAZER E DO AMOR NA PESSOA:
Uma análise da antropologia personalista de Karol Wojtyła**

**BRASÍLIA/DF
2018**

OSMAR PANIS JÚNIOR

A RELAÇÃO DO PRAZER E DO AMOR NA PESSOA
Uma análise da antropologia personalista de 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. Franciel Lopez da Silva.

BRASÍLIA/DF

2018

OSMAR PANIS JÚNIOR

A RELAÇÃO DO PRAZER E DO AMOR NA PESSOA
Uma análise da antropologia personalista de 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. Franciel Lopez da Silva.

Aprovado em: __/__/____

Prof. Esp. Pe. Franciel Lopez da Silva
(Orientador – SMAB)

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

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pela oportunidade de, por meio dos estudos filosóficos e do trabalho de conclusão de curso, poder me aproximar mais Dele, seja na questão dos estudos referentes ao homem, seja na intimidade com Ele através da oração.

Agradeço à Virgem Maria, Rainha do Céu e da Terra, que sempre me auxiliou no percurso da minha vida e nunca me abandonou, mesmo nos momentos mais difíceis.

Agradeço à minha família, pelo apoio, pela dedicação e pelo esforço empregados na minha formação antes de entrar no seminário.

Por fim, agradeço a todos aqueles que de alguma forma me auxiliaram na elaboração deste trabalho, seja com a revisão do texto, com apoio moral ou pela oração.

“A humildade é o primeiro grau da sabedoria.”

(Santo Tomás de Aquino)

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo apresentar a verdadeira integração do prazer e do amor na pessoa, baseada na antropologia de Karol Wojtyła. Ressaltando a dignidade do corpo, como meio indispensável para a realização completa do homem, Karol Wojtyła postula a preeminência e unicidade da pessoa em uma visão holística. Por isso, não parte de um dualismo do ser humano, mas de uma dualidade que pretende analisar a dinâmica psicossomática entre a alma e o corpo. Seu trabalho foi feito com base na perspectiva personalista, colocando a pessoa com primazia no estudo da experiência e da visão do mundo. O presente trabalho buscou a verdadeira identidade do homem como pessoa, analisando tanto de forma objetiva quanto subjetiva o que faz o homem ser pessoa. Dessa forma, aborda a questão dos sentimentos, da vontade, da inteligência, da interioridade, da transcendência do homem etc. No âmbito da sexualidade, aborda diversos aspectos do prazer na vida da pessoa, ressaltando virtudes e contrapondo argumentos e teorias que reduzem o homem. Expõe uma autêntica relação da experiência do prazer nas vivências interpessoais, ordenando-o para uma saudável e integral atitude da pessoa em relação ao prazer. Por fim, analisa os diversos tipos de amor e ressalta o amor esponsal como o motor e finalidade que complementa e realiza a pessoa no mais íntimo do seu ser.

Palavras-chave: Amor. Corpo. Pessoa. Prazer. Sexualidade.

ABSTRACT

The present work aims to present the true integration between pleasure and love in the human person based on the anthropology of Karol Wojtyła. Emphasizing the dignity of the human body as an indispensable instrument for the complete realization of the man, Karol Wojtyła postulates the preeminence and uniqueness of the person in a holistic vision. For that, he does not part of a dualism of the human being, but of a duality that seeks to analyze the psychosomatic dynamics between the soul and the body. His work was done based on the personalistic perspective, placing the person with primacy in the study of the experience and the vision of the world. The present work sought the true identity of the human being as a person, analyzing both in an objective and subjective way what makes the human a person. In this way, it addresses questions of feelings, of will, of intelligence, of interiority, of transcendence of the man, etc. In the context of sexuality, it addresses various aspects of pleasure in the person's life, emphasizing virtues and counterposing arguments and theories that reduce the man. It exposes an authentic relationship of the experience of pleasure inside interpersonal relationships, in order to have a healthy and integral experience of the person in relation to the pleasure. Finally, he analyzes the various types of love and emphasizes it as the engine and purpose that complements and performs the person in the innermost of his being.

Keywords: Love. Body. Person. Pleasure. Sexuality.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 PESSOA E CORPOREIDADE	12
2.1 O homem como pessoa	12
2.2 Pessoa como ser de relação	16
2.3 As faculdades objetivas e subjetivas do homem	20
2.3.1 A vontade	20
2.3.2 A inteligência	23
2.3.3 Os sentimentos e as emoções	24
2.4 O fenômeno do corpo	27
2.5 A sexualidade na pessoa humana	29
2.5.1 Diferenciação morfológica e psicológica	30
3 O PRAZER E A PESSOA	33
3.1 A natureza do prazer	33
3.2 Virtudes relacionadas ao prazer	35
3.2.1 A castidade	35
3.2.2 A continência	37
3.3 Tendência sexual	39
3.3.1 Tendência sexual e existência	41
3.4 Sensualidade	42
3.5 O pudor	43
3.5.1 O impudor	45
3.6 O utilitarismo	47
3.7 Crítica à ética utilitarista	48
3.8 O prazer e as relações sexuais	50
4 A PESSOA E O AMOR	53
4.1 Natureza do amor	53
4.1.2 Relação do amor e liberdade	55
4.2 Os tipos de amor	57
4.2.1 Amor de concupiscência	57
4.2.2 Amor de benevolência	58
4.2.3 Amor afetivo	59
4.2.4 O amor esponsal	60

4.3 A relação sexual e o amor na vida conjugal	62
4.4 A amizade	63
4.5 O egoísmo	65
4.6 Pessoa como objeto	67
4.7 Amor como felicidade e fim último da pessoa.....	69
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	72
6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	74

1 INTRODUÇÃO

A partir da experiência vivencial do mundo contemporâneo, a dinâmica da relação entre as pessoas, bem como do próprio significado do termo “pessoa”, foi estudada e influenciada por diversas posições filosóficas. O questionamento a respeito do mundo e do modo de ser do homem atual parte de uma problemática existencial, que leva em consideração o sentido da própria existência e da relação do homem consigo, com o mundo e com os outros.

Na filosofia helênica antiga, onde se teve a gênese da filosofia, tivemos um bom exemplo de uma consonância e de disparidade entre os objetos materiais estudados. Focados na questão da existência, os filósofos buscaram primeiramente a *arché*, isto é, a origem do cosmos e das coisas criadas. Só depois que o pensamento filosófico evoluiu, principalmente a partir de Sócrates, para englobar a realidade do homem.

Dessa maneira, o homem foi visto diversas vezes na história como um ser único, capaz de ter consciência da sua própria existência, e, além disso, autodeterminá-la mediante a busca de um fim e a procura da verdade. Assim, foram sendo construídos pensamentos e reflexões em busca da essência da vida humana, além de se querer descobrir a razão e o porquê da interação complexa do homem com o mundo que o envolve.

Contudo, o pensamento atual comporta um viés exacerbadamente individual, influenciado pelo materialismo, que é baseado em uma visão filosófica imanentista, e hedonismo, como resultado de um profundo egoísmo e despersonalização dos valores.

Neste contexto de grande pluralidade de ideias, Karol Wojtyła propôs um estudo do homem buscando a sua verdadeira identidade. Com base na filosofia aristotélica-tomista, que tem uma análise objetiva a respeito do homem e do cosmos, sua grande contribuição resulta na introdução da perspectiva fenomenológica do homem ressaltando a sua subjetividade. Sendo consciente de si mesmo, da sua própria existência e consciente de ter consciência, o homem é capaz de conhecer-se a partir de si mesmo, isto é, do seu interior. Por isso, apesar da grande ascensão da relatividade moral e subjetiva, a filosofia de Wojtyła busca a verdade da experiência humana tanto no âmbito objetivo quanto no âmbito subjetivo. A experiência humana é

encarada como capacidade de interioridade e unicidade do homem visto como sujeito da ação.

Mediante a grande profundidade e magnificência deste assunto, que abrange toda a história e toca nossa sociedade atual de uma forma bem particular, o presente trabalho terá como tema: “A relação do prazer e do amor na pessoa: uma análise da antropologia personalista de Karol Wojtyła”.

Por isso, busca, a partir da filosofia wojtyliana, analisar o que faz o homem ser pessoa. O primeiro capítulo aprofundará a investigação do verdadeiro significado de ser pessoa e no que corresponde à sua verdadeira identidade e dignidade da pessoa. Por isso, analisar-se-ão suas faculdades, levando em consideração a sua característica essencial de existir como ser de relação, capaz de verdadeira transcendência, subjetividade, devido à sua interioridade e autodeterminação.

Além disso, este trabalho vai se ater, sobretudo, à perspectiva da corporeidade da pessoa e da sua realização. É apresentada uma análise da dignidade e valor do corpo humano, que, nos dias de hoje, é por demais desprezado e desvalorizado, visto como mero objeto.

Baseando-se na antropologia de Wojtyła, levando em consideração como obras base *Persona y Acción*, publicado em 1969, e *Amor e responsabilidade*, publicado em 1960, será enfocada a questão da sexualidade. Esta relaciona tanto o prazer, sobretudo o prazer sexual, bem como o amor, como fonte e término da união entre pessoas, ambos analisados na perspectiva de uma filosofia personalista.

Aprofundando a análise do prazer, o segundo capítulo se focará na natureza do prazer, ou seja, em que consiste o prazer e a sua confluência com a prática da virtude. Também pretender-se-á fazer uma análise crítica do utilitarismo como filosofia que reduz a dignidade do homem. Por fim, o prazer vai ser estudado na questão da relação sexual do homem e da mulher, levando em consideração a pessoa como um todo, caracterizando a melhor forma de viver a relação sexual preservando a integridade da pessoa.

Além disso, ressalta-se que o corpo é canal de expressão do amor. Este, segundo a perspectiva de Wojtyła, pode ser expresso de diversas formas. Engloba tanto a parte mais exterior do homem, como no caso do amor de concupiscência, tanto a parte mais interior, como no amor de benevolência, e, no ápice, o amor esponsal, como total doação da pessoa.

Por isso, o terceiro capítulo ressalta o amor como verdadeira realização da existência humana, bem como a sua necessidade para a felicidade e a verdadeira visão do homem, que deve ser conhecido na perspectiva do amor.

Além disso, expõe a necessidade da experiência global que identifica a pessoa como tal, demonstrando a capacidade de experiência mútua na relação do prazer e do amor para a plena realização e autêntica visão do homem.

2 PESSOA E CORPOREIDADE

É por meio do corpo que a pessoa se expressa e ocupa um lugar único no mundo. Ser pessoa é integrar toda a realidade específica e complexa do homem em uma realidade que transcende o mero material, sendo o vértice em qual culmina a magnitude da existência.

2.1 O homem como pessoa

Uma visão objetiva da realidade é capaz de captar uma profunda diferenciação presente no cosmos, que desafia a compressão e a capacidade de inteligência que o homem tem das coisas. Esta diferenciação possibilita uma análise profunda de um real grau de perfeição que envolve todo o universo, que é sistematizado, organizado e estudado pelo homem.

O homem tem sido o centro que permeia o pensamento filosófico em inúmeras ocasiões. Tem sido estudado por diversos autores como a chave ou o ápice da verdadeira compressão da realidade. Resultado de um verdadeiro olhar interior, “o tema do homem na contemporaneidade, é, de fato, objeto de aguda atenção” (SILVA, 2005, p. 19).

O personalismo, como filosofia voltada para a pessoa, aborda em diversas nuances o problema do homem perante a tradição filosófica, uma vez que, como vai dizer Emanuell Mounier: “o universo da pessoa é o universo do homem” (MOUNIER, 2004, p. 13). Além do mais, é pelo mistério do homem se revela a pessoa (SILVA, 2005).

O ser humano tem um lugar augusto na natureza. Sua existência e, conseqüentemente, sua dignidade são elevadas por ser pessoa, pois “o modo pessoal de existir é a mais alta forma de existência” (MOUNIER, 2004, p. 16). Dessa forma, podemos dizer que o homem é, acima de tudo, “sujeito do seu ser e do seu agir; é sujeito na medida em que é um ser de natureza determinada, que se manifesta em

uma série de consequências, especialmente em seu agir” (WOJTYŁA, 2007, p. 55 – tradução nossa).¹

O conhecimento do homem como pessoa na perspectiva Karol Wojtyła se dá justamente por meio da experiência. Segundo Francisco Damascena:

Por “experiência” Wojtyła entende como um evento constituído pela manifestação de algo, de modo imediato, à pessoa humana despertando sua faculdade cognitiva. Em cada experiência há um misto de sensação e uma primitiva intelecção que pode conduzir o sujeito a um conhecimento mais profundo, se ele se decidir por esta busca (DAMASCENA, 2017, p. 42).

Assim, pode-se levar em consideração que a experiência “é a base do conhecimento da pessoa humana” (SILVA, 2005, p. 23). Ela se dá na percepção direta e imediata das coisas, levando a crer que é na experiência que se tem, de forma efetiva, a presença do próprio sujeito (SILVA, 2005). Estudar o homem em sua completude, levando em consideração sua experiência como sujeito pessoal, é ressaltar sua dignidade e evitar um autêntico reducionismo antropológico.

Logo, não pode haver uma divisão ou subdivisão na análise da pessoa humana. Pelo contrário, tal concentração presumida ou pormenorizada focada somente nas suas potencialidades e atributos não identifica a pessoa no que ela é, mas tão somente nas suas qualidades ou características. Neste raciocínio, Mounier, falando sobre o homem, complementa dizendo que:

As mil maneiras por que eu posso determiná-lo como um exemplar de uma classe ajudam-me a compreendê-lo e sobretudo a utilizá-lo, a saber como me hei de comportar quando estou com ele. Não são, no entanto, mais do que facetas fornecidas por cada um dos diferentes aspectos da sua existência. Mil fotografias sobrepostas não nos dão um homem que anda, que pensa e que quer. Muitos pensam erradamente que o personalismo pretende somente que, em vez de se tratarem homens em série, se tornem sobretudo em linda de conta as suas mais sutis diferenças (MOUNIER, 2004, p. 15).

A percepção de Karol Wojtyła sobre o homem como pessoa coaduna com a ideia da experiência como reconhecimento de si e base para o conhecimento. Ele acrescenta que a pessoa “se revela na ação, tomando como base a experiência do homem” (WOJTYŁA, 2007, p. 16).² Por meio do método indutivo, é permitido afirmar

¹ Todas as traduções dessa obra neste trabalho são de nossa responsabilidade. “Sujeto de su ser e de se obrar; es el sujeto em la medida em que es um ser de uma naturaliza determinada, que se manifiesta em uma serie de consecuencias, especialmente em el obrar”.

² “Se revela em la acción, tomando como base la experiencia del hombre”.

que a cada relação entre a ação e a pessoa identifica-se a pessoa por meio da ação (WOJTYŁA, 2007). O fato de que o homem é pessoa se manifesta em suas ações conscientes, bem como em sua própria consciência.

A ação, captada pelo exterior, é capaz de possibilitar um acesso à interioridade da pessoa, pois “conhece-se a pessoa através de seus atos” (SILVA, 2005, p. 21). Karol Wojtyła salienta que a pessoa é um sujeito irreduzível inerente à própria existência objetiva e subjetiva.

A ação é “dimensão do voluntário elemento das vivências” (DAMASCENA, 2017, p. 46), que resulta, em uma linguagem aristotélica, na construção da condição existencial da pessoa mediante a atualização das suas potências na experiência cotidiana da vida, sendo sujeito e agente da própria ação. Esta é interiorizada, fazendo que seja vivenciada pelo sujeito tanto na sua exterioridade como na sua interioridade, fazendo parte de si, como algo que é possuído pelo sujeito. Liga-se a dimensão subjetiva do homem, que pode vivenciar algo que acontece em si ou denotar a própria vivência como ação do homem (ARCO, 2015).

Há uma correlação no conhecimento da pessoa entre a experiência e a ação, que capta na multiplicidade das experiências a unidade do significado que cada experiência resulta, identificando a ação proveniente de diversas experiências em sua essência. Resulta que o homem se percebe diferente da realidade que o envolve por meio de sua experiência e ação pessoal mais do que pela sua individualidade. Pode-se dizer, seguindo o pensamento do filósofo polonês, que:

[...] o conceito de pessoa tem um conteúdo mais inclusivo que o conceito de ‘individual’, da mesma forma a pessoa é mais que a natureza individualizada [...] a pessoa enquanto tal possui sua própria estrutura ôntica, embora é distinta de todas as demais que rodeiam o ser humano no mundo visível (WOJTYŁA, 2007, p. 90).³

Por conseguinte, é justa a qualificação da pessoa como alguém que difere das demais coisas que são qualquer coisa, tendo um abismo entre a realidade pessoal e não-pessoal (WOJTYŁA, 2016). No pensamento de Wojtyła, só pode ser considerada pessoa quem tenha posse de si mesmo e seja, ao mesmo tempo, sua própria, única e exclusiva posse (WOJTYŁA, 2007). Possuir-se remete ao atuar como

³ “El concepto de ‘persona’ tiene un contenido más inclusivo que el concepto de ‘individual’, lo mismo que la persona es más que la naturaleza individualizada [...] la persona en cuanto tal posee su propia estructura ôntica, aunque es distinta de todas las demás que rodean al ser humano en el mundo visible”.

capacidade consequente da autodeterminação resultante da liberdade da pessoa. A pessoa, que por meio do autoconhecimento pode possuir a autoconsciência, ou seja, a capacidade de interiorizar o próprio eu, é a única capaz de ser sujeito de si.

Dessa maneira, Jawoslaw Merecki coloca que “a autoconsciência se desperta no contato cognoscitivo com o mundo, quando o homem, por assim dizer, sai de si verso o mundo que é já constituído”. (MERECKI, 2014, p. 98)

A identificação do homem como ser pessoal é resultado, portanto, de uma constatação da própria análise da experiência da ação. De certa forma, “a relação pessoa-ação é, em primeiro lugar, uma experiência” (WOJTYŁA, 2007, p. 19),⁴ sendo que a ação é justamente uma atuação consciente do sujeito. Segundo Wojtyła, o atuar consciente é uma característica somente da pessoa. Ele diz que:

Só chamamos “ato” ou “ação” a atuação deliberada do homem. Não há nenhuma outra coisa em seu atuar, nada que não seja intencionado e deliberado, que receba essa denominação. Na tradição filosófica ocidental, foi considerado que a ação deliberada era o *actus humanus*, o ato humano, com que se insiste nos aspectos da intenção e premeditação (WOJTYŁA, 2007, p. 31).⁵

Segundo Wojtyła, a compreensão de si, apesar de ser algo inerente a experiência da própria natureza humana, também a transcende, uma vez que a experiência vem a ser prioritariamente um processo sensorial. A compreensão diverge justamente por estar em um processo intelectual, o que exemplifica a ideia de que, desde o ponto de vista metafísico, a pessoa é objeto e sujeito.

Devido a isso, a natureza pessoal do ser humano se dá pela sua existência pessoal, na qual suas ações, pensamentos e intenções se caracterizam como pessoais. Isto faz que haja uma integração da natureza humana com o dinamismo próprio do homem que é pessoa (WOJTYŁA, 2007). Resulta que nenhuma outra natureza, enquanto existência individual, possa ser considerada pessoal. A pessoa humana, entre outros seres visíveis, é um ser individual pertencente, de forma exclusiva, à humanidade, porque a única forma de ser do gênero humano é a forma pessoal. (SILVA, 2005).

⁴ “la relación persona-acción es, en primer lugar, una experiencia”.

⁵ “Sólo llamamos ‘acto’ o ‘acción’ a la *actuación deliberada* del hombre. No hay ninguna otra cosa de su actuar, nada que no sea intencionada y deliberado, que reciba esa denominación. En la tradición filosófica occidental, se ha considerado que la acción deliberada era el *actus humanus*, e lacto humano, con lo que se insiste em los aspectos de intención y premeditación”.

A pessoa, por meio da sua subjetividade e consciência, é capaz de ter uma autêntica vida interior. A consciência permite espreitar o interior das nossas ações por meio da introspecção, fazendo que o dinamismo da pessoa proceda do interior e assuma uma forma no atuar consciente.

É justamente por meio da vida interior ou da interioridade que o homem é capaz de reconhecer-se como pessoa e ter consciência da sua própria existência e atuação no mundo. Assim, Ramon Lucas Lucas coloca que o “homem tem como atributo essencial a interioridade, que o distingue do animal” (LUCAS, 2013, p. 75 – tradução nossa)⁶, contrapondo a concepção materialista de homem.

A transcendência, outro aspecto importante na consideração do homem, traduz uma característica fundamental quando falamos de pessoa, uma vez que nos permite perceber o momento que integra a pessoa e a ação que dela resulta. O sujeito, por ser transcendente, é capaz de ir para fora e além de si. Karol Wojtyła coloca que:

A percepção da transcendência da pessoa na ação constitui, em uma determinada maneira, o quadro principal da experiência que nós estamos referindo sempre em nossa concepção, porque é na experiência onde nós encontramos as provas fundamentais que nos permitem afirmar que o homem que atua é uma pessoa e que sua atuação é realmente ato de uma pessoa (WOJTYŁA, 2007, p. 24).⁷

Portanto, a pessoa, no pensamento de Karol Wojtyła, tem de ser analisada a partir da experiência, que a revela como tal e exemplifica as suas características que a distingue de todos os outros seres.

2.2 Pessoa como ser de relação

Longe de um reducionismo empirista, o conhecimento gerado pela experiência, que deveria ser considerada como fonte e base de todo conhecimento sobre os objetos (SILVA, 2005) deve denotar o ato cognitivo em todo o seu conjunto

⁶ Todas as traduções dessa obra neste trabalho são de responsabilidade nossa. “El hombre tiene como atributo esencial *la interioridade*, y esto lo distingue del animal”

⁷ “La percepción de la transcendência de la persona en la acción constituye, en certa manera, el armazón principal de la experiencia al que nos estamos refiriendo siempre en nuestra concepción, pues es en la experiencia donde encontramos también las pruebas fundamentales que nos permiten afirmar que el hombre que actúa es una persona y que su actuación es realmente e lacto de una persona”

e totalidade. Deve-se levar em consideração a apreensão empírica (sensorial) e intelectual (WOJTYŁA, 2007), do qual é necessário para que se compreenda a natureza da pessoa (SILVA, 2005).

A experiência que o homem pode ter de alguma realidade exterior a si mesmo está sempre associada à experiência do próprio eu de modo que o homem “nunca experimenta nada exterior sem ao mesmo tempo ter uma experiência de si mesmo” (WOJTYŁA, 2007, p. 3).⁸ Resulta que não existe uma experiência inteiramente sensorial e imediata, como afirmam os empiristas e fenomenólogos. Antes, postula que há outras experiências, como as psicológicas e as estéticas, que devem ser consideradas em seu conjunto.

O homem, com ou sem as coisas, sempre está em experiência consigo mesmo, está-sempre em sua companhia, como uma realidade continua (WOJTYŁA, 2007) em que cada experiência produzida é única. Isto é, faz que o homem, em sua relação de experiência e conhecimento, passe a ser tanto sujeito como objeto no que tange a sua relação intrapessoal (relação do eu consigo mesmo) e interpessoal (relação do eu com os outros).

Salientar a unicidade de cada experiência, tanto individual como comunitária, ressalva a diferença e ao mesmo tempo a inseparável ligação que há entre as duas (WOJTYŁA, 2007), pois apesar de distintas, não se separam. (SILVA, 2005). De fato, pode-se afirmar uma identidade relacional no ser humano, isto é, “a identidade que se constitui por meio do confronto com outro” (MERECKI, 2014, p. 132), a qual explica melhor o próprio eu.

Na expressão de Heidegger, o homem é *dasein*⁹, isto é, um ser-no-mundo capaz de abertura para o outro mediante a relação. Esta intersubjetividade aprimora a própria percepção do sujeito sobre si mesmo, tendo em vista que a pessoa pode apreender primeiro o outro e só depois ter a percepção de si. Por isso, a relação com o mundo e com os outros é parte constitutiva e fundamental para todo homem, sendo um estado permanente da própria existência pessoal do sujeito (LUCAS, 2013).

⁸ “Nunca experimenta nada exterior sin al mismo tempo tener la experiencia de sí mismo”.

⁹ “Em português, o termo é usado para traduzir o sentido Heideggeriano: *Dasein*, ser-aí e presença. Ele significa, na origem, existencial real, tanto das coisas finitas quanto a de Deus. [...] No uso filosófico contemporâneo, essa palavra ingressou com o significado atribuído pelo existencialismo, sobretudo por Heidegger, que a usou para designar a existência própria do homem. [...] Na filosofia contemporânea, esse termo é habitualmente usado no significado específico estabelecido por Heidegger, como ser do homem no mundo” (ABBAGNANO, 2008, p. 268).

Esta visão é corroborada mediante a própria constituição física do homem, que é dependente de outro para o próprio desenvolvimento, principalmente na infância, e também na questão psicológica e social, como no aspecto cultural de uma sociedade. Buber elucida a dependência ontológico-existencial da pessoa para com os outros, dizendo que:

A palavra-princípio¹⁰ EU-TU só pode ser proferida pelo ser na sua totalidade. A união e a fusão em um ser total não pode ser realizada por mim e nem pode ser efetivada sem mim. O EU se realiza na relação com o TU; é tornando eu que digo TU. Toda a vida atual é encontro (BUBER, 2003, p. 13).

A diferença entre essas duas relações tem como base a compreensão de que o “eu” se identifica só consigo mesmo, tornando incompreensível a igualdade com os outros que são diferentes do sujeito, mesmo em uma relação íntima e fecunda que conecta duas pessoas. Como vai dizer Wojtyła:

A disparidade ocorre porque eu me entrego como meu próprio *ego*, e, portanto, mais distintamente e diretamente do que qualquer outro homem que não é eu mesmo. Mesmo que suponhamos a relação mais íntima possível com outro ser humano, sempre haverá esta diferença (WOJTYŁA, 2007, p. 6).¹¹

Por conseguinte, não há nenhuma relação que o homem possa ter com o outro que se compare com a relação que ele tem consigo mesmo, o que faz que cada experiência singular se complemente com a experiência pessoal da pessoa com o seu próprio eu. Isto denota a simultaneidade, bem como a disparidade entre as experiências interiores e exteriores do homem, onde todos os demais homens estão incluídos na experiência que se tem desde fora, denominada experiência externa, que se difere da experiência interna, uma vez que esta é intrasferível (WOJTYŁA, 2007).

Em vista disso, a interioridade passa a ser um aspecto fundamental na definição do homem como ser pessoal. Esta vida interior se relaciona com a coerência entre a consciência e o autoconhecimento, sendo fator básico para o equilíbrio da interioridade e também para a estrutura intelectual. O sujeito, que mantém uma relação consigo e com os outros, tem uma interação com o seu interior e com o exterior

¹⁰ As palavras princípio seriam, na filosofia de Buber, aquelas que fundamentam uma existência (cf. BUBER, 2003, p. 3).

¹¹ “La disparidade se produce porque yo mi doy a mí mismo como mi propio *ego*, y, por tanto, más distinta y directamente que cualquier otro hombre que no soy yo mismo. Aun cuando suponhamos la más íntima relación posible con outro ser humano, siempre se dará esta diferencia”.

do outro, que por sua vez tem um interior próprio, capaz de agregar algo ao primeiro, apesar deste não ter conhecimento direto do “eu” interior daquele. (SILVA, 2005)

Apesar de complexa, Wojtyła afirma que a experiência do conhecimento do homem “está formada pela experiência que cada um tem em relação consigo mesmo, e a experiência dos demais homens, a experiência que temos desde dentro e desde fora” (WOJTYŁA, 2007, p. 9)¹², ou seja, por meio da experiência externa. O relacionamento consigo, mediante a vida interior, e o relacionamento externo com os outros, fazem com que a pessoa construa paulatinamente a sua personalidade e atualize as dinâmicas pessoais intrínsecas ao seu ser.

A ação, que equivale a atuação do homem de apreensão de determinado fenômeno, sendo uma experiência capaz de produzir conhecimento, faz que se “encontre a total confirmação do feito da atuação do homem desde o ponto de vista da conjunção dinâmica pessoa-ação” (WOJTYŁA, 2007, p. 12).¹³

O agir é precedido e fundamentado pelo sujeito. Contudo, apesar das ações do homem serem pessoais, elas não são isoladas. Antes pressupõem uma pessoa, uma vez que só se pode atribuir a ação a uma pessoa e a nenhum outro agente (SILVA, 2005). A pessoa é a única que tem consciência dos seus atos e é tida como sujeito responsável da sua ação, o que indica que por meio da ação se conhece o interior da pessoa.

Assim como a experiência, as ações são meios para se chegar ao conhecimento da pessoa na sua essência. Elas constituem “o ponto de partida mais adequado para compreender a natureza dinâmica da pessoa” (WOJTYŁA, 2007, p. 14)¹⁴, tendo em vista que toda ação, mesmo que interior, é manifestada no exterior da pessoa (WOJTYŁA, 2007). Também carregam consigo um valor moral, que é constituído somente por um agente pessoal, pois “na ética se pressupõe a pessoa como causa de suas ações” (WOJTYŁA, 2007, p. 14).¹⁵

É por meio da experiência integral do homem que é revelada a pessoa como ser com inteligência espiritual, consciência, capacidade de auto transcendência e integrar seus dinamismos somáticos e psíquicos. (SILVA, 2005). É necessário,

¹² “está formada por la experiencia que cada uno tiene em relación consigo mismo, y la experiencia de los demás hombres, la experiencia que tenemos desde dentro y desde fuera”.

¹³ “encuentra la total confirmación del hecho de la actuación del hombre desde el punto de vista de la conjunción dinámica persona-acción”.

¹⁴ “el punto de partida más adecuado para comprender la naturaleza dinámica de la persona”

¹⁵ “en la ética se presupone a la persona como causa de sus acciones”.

dessa forma, a integração da sua interioridade como experiência propriamente humana, reivindicando uma abordagem além da experiência ou vivência exterior. Esta questão salienta a significativa importância da subjetividade e objetividade do homem no seu aspecto relacional consigo e com os outros, pois o conhecimento do ser humano está formado pela experiência que cada um tem de si mesmo e das demais pessoas (SILVA, 2005).

2.3 As faculdades objetivas e subjetivas do homem

Karol Wojtyła deu um grande contributo a filosofia por conseguir agregar o aspecto objetivo da filosofia tomista a qual foi grande estudioso e o aspecto subjetivo da filosofia da consciência. Tal percepção o possibilitou analisar e perceber uma intrínseca relação entre as faculdades objetivas e subjetivas do homem.

Portanto, o homem apresenta e revela em sua experiência tanto aspectos subjetivos como objetivos, que permeiam, de certa maneira, única experiência e uma única realidade, que é a pessoa.

2.3.1 A vontade

A análise do homem como pessoa e da sua dinamicidade nos leva a uma característica fundamental de sua própria existência, que é a capacidade de volição, ou seja, capacidade onde “a pessoa é senhora de si mesma” (WOJTYŁA, 2016, p. 170). O querer humano pressupõe a inteligência, uma vez que só é objeto de volição aquilo que é captado, isto é, “nada pode ser objeto da vontade se não é algo conhecido” (WOJTYŁA, 2007, p. 133).¹⁶

Porém, o querer é sobretudo um papel da vontade, que se dá em atuar consciente, tendo em vista que, como diz Tomás de Aquino, “a vontade é um apetite racional” (AQUINO, 2002, p. 143). A vontade está diretamente relacionada com a liberdade interior do homem. Nela, “a vontade se manifesta enquanto propriedade da pessoa, cuja capacidade para realizar ações procede diretamente da posse desta

¹⁶ “nada puede ser objeto de la voluntad si no es algo conocido”.

propriedade” (WOJTYŁA, 2007, p. 123).¹⁷ O homem é o único ser capaz de agir conscientemente e, ao mesmo tempo, ter consciência do seu agir. (SILVA, 2005).

Neste sentido, deve-se notar a importância da motivação como influência sobre a intenção de apreensão de algo por parte da vontade, a qual interfere de forma direta sobre a intencionalidade do ato, que, apesar de influir na vontade, não influi no ato propriamente dito. Wojtyła vai dizer que: “essencialmente, os motivos só estimulam a vontade, mas não suscitam emoções; estimulam a vontade, o que significa que estimula o homem a querer algo, X ou Y” (WOJTYŁA, 2007, p. 151)¹⁸, mas não determinam o seu dinamismo.

Dessa forma, o estudo a respeito da vontade deve somente ser analisado quando relacionado com toda a estrutura da pessoa, a qual se manifestará sua verdadeira natureza na capacidade de ação por meio de um agir livre, transcendendo o nível instintivo. “A forma própria do homem é agir é por meio de uma ação ou ato voluntário, sem o qual se perde a essência da ação humana.” (SILVA, 2005, p. 29). Conclui-se, portanto, que “em seres não pessoais, cujo dinamismo se consegue unicamente ao nível da natureza, não existem razões a favor da existência da vontade” (WOJTYŁA, 2007, p. 126)¹⁹, que implica qualidades pessoais como intenção e premeditação.

Todavia, não é a vontade que se manifesta na pessoa, antes é esta que se manifesta por meio daquela que diz respeito justamente ao dinamismo da própria pessoa como análise experiencial da sua ação. Mediante uma justa-relação entre a pessoa e a vontade, a pessoa obtém uma relação denominada autodeterminação (WOJTYŁA, 2007), que condiciona a autorrealização da pessoa (SILVA, 2005) Como propriedade, a vontade é capaz de revelar a objetividade da pessoa em ação e, uma vez que a pessoa é o sujeito da ação, revela também sua subjetividade.

Portanto, a vontade denota tanto a pessoa como sujeito, que pratica a ação, o que resulta na pessoa como causa eficiente²⁰ ou autora dos seus atos (SILVA,

¹⁷ “La voluntad se manifiesta en cuanto propiedad de la persona, cuya capacidad para realizar acciones procede directamente de la posesión de esta propiedad”

¹⁸ “Esencialmente, los motivos sólo estimulan a la voluntad, pero no suscitan emociones; estimulan la voluntad, lo que significa que estimulan al hombre a querer algo, X o Y”.

¹⁹ “En los seres no personales, cuyo dinamismo se consigue unicamente al nivel de la naturaleza, no hay razones a favor de la existencia de la voluntad”

²⁰ “A causa eficiente ou agente é o princípio do qual influi primariamente qualquer ação que faz que algo seja, ou venha a ser de algum modo” (ALVIRA; CLAVELL; MELENDO, 2014, p. 271)

2005), bem como revela a pessoa como objeto, na perspectiva sobre a ação praticada de governar e possuir, ou seja, na ação que é exercida sobre si mesmo.

Por conseguinte, o estudo da propriedade da vontade deve integrar toda a realidade e estrutura interna da pessoa, sem considerar somente a intencionalidade das volições, mas também entender o processo de querer como autodeterminação da pessoa.

Por isso, dona de si, a pessoa é causa eficiente de seus próprios atos por meio da vontade. Isto implica na capacidade de atualização da própria potência, uma vez que a pessoa, por sua dinamicidade, está em constante devir. Longe de uma mutabilidade totipotente, o homem que é, como pessoa, um sujeito ôntico²¹, é capaz de permanecer-se no seu eu e ao mesmo tempo mudar seus aspectos acidentais. Assim, a pessoa é capaz de um autogoverno de si, “que é indispensável para a compreensão e interpretação da autodeterminação” (WOJTYŁA, 2007, p. 125).²² Contrário ao autocontrole, que seria a capacidade de controlar algum determinado aspecto ou faculdade específica da pessoa, o autogoverno está relacionado com a estrutura pessoal interna do homem, que resulta na capacidade de governar a si mesmo, e não meramente de autocontrolar-se. Assim, a pessoa possui a capacidade de uma autêntica orientação existencial no que se refere a sua dinâmica metafísica.

Há uma profunda relação entre a vontade e a autodeterminação, porque a pessoa, possuidora de liberdade, é capaz de tomar decisões objetivas em relação à sua própria subjetividade, que está relacionada com o próprio *ego*. Por isso, a existência de uma diferença entre os animais e os homens é patente. Exemplifica-se no que tange à experiência tanto da liberdade da pessoa, que, como consequência da autodeterminação, é exclusivamente pessoal, bem como na experiência do instinto por parte dos animais, que parte de uma reação necessária. Todavia, tal reação instintiva pode, no seu aspecto externo, se assemelhar de forma análoga a algumas ações pessoais.

A vontade também está relacionada com a moralidade do que se deseja, pois a volição “indica uma orientação para um objeto, e esta orientação determina sua

²¹ Esta expressão refere-se ao sujeito do ato de ser ou sujeito do ser, fonte de toda e qualquer perfeição. Sujeito ôntico seria justamente o sujeito da existência e da ação, sendo que estas subsistem no próprio sujeito (cf. DAMASCENA, 2017, p. 43).

²² “que es indispensable para la comprensión e interpretación de la autodeterminación”.

natureza intencional” (WOJTYŁA, 2007, p. 127)²³, exemplificando um dos critérios objetivos de análise de um ato moralmente bom ou mau.

2.3.2 A inteligência

Mediante sua constituição específica por ser pessoa, a ação do homem mostra-se reflexiva, capaz de fazer juízos e de buscar a verdade. Karol Wojtyła afirma que a pessoa humana pode conhecer a verdade essencial das coisas. (SILVA, 2005). Esta capacidade de conhecimento da ação se dá justamente pelo homem ter um intelecto. Ter “inteligência significa propriamente o ato mesmo do intelecto, que é conhecer” (AQUINO, 2002, p. 457). Ter capacidade racional, sublinhando a definição de pessoa de Boécio, de *substancia individual de natureza racional*, diferencia o homem de toda a realidade criada, pois o “conhecimento intelectual é próprio e exclusivo do homem” (LUCAS, 2013, p. 78).²⁴

Wojtyła diz que:

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, inteiramente diferente do que são, por exemplo, os animais, seres relativamente mais próximos do homem pela sua constituição física, sobretudo alguns deles. Recorrendo a imagens, poderemos dizer que a pessoa, enquanto sujeito, se distingue dos animais, mesmo dos mais completos, pela sua *interioridade*, em que se concentra uma vida que lhe é própria, a sua vida interior (WOJTYŁA, 2016, p.16).

A capacidade de resposta do homem a fim de captação de um bem, mediante a vontade, se dá pela “instigação da esfera intelectual da pessoa humana” (WOJTYŁA, 2007, p. 158).²⁵ Neste sentido, vê-se uma espécie de correlação entre a inteligência e a vontade no processo de intelecção e apreensão de um bem, o que denota que a natureza do homem é empírica e intelectual, (SILVA, 2005), uma vez que nada pode ser apreendido se não antes conhecido, mediante, de forma primária, pela experiência.

O conhecimento, que nasce a partir da experiência, pode influenciá-la (SILVA, 2005) e também está ligado a consciência, que apesar de não se confundir

²³ “indica una orientación hacia un objeto, y esta orientación determina su naturaleza intencional”

²⁴ “El conocimiento intelectual es propio y exclusivo del hombre”

²⁵ “instigación de la esfera intelectual de la persona humana”

com as faculdades cognitivas do homem, faz uma reflexão ulterior daquilo que já foi apreendido, que somente reflete aquilo que já foi conhecido (SILVA, 2005).

De fato, a eleição de um determinado objeto e a decisão que parte da vontade integra a análise profunda do bem e da verdade presentes no processo de conhecimento e volição, denotando, a partir dele, a intencionalidade da pessoa.

A inteligência, dessa forma, enquanto capacidade de conhecimento, faz que o objeto apreendido pela experiência, além de ser dinamizado pelo homem para querê-lo, seja traduzido de uma ideia concreta e singular para algo universal e abstrato (LUCAS, 2013). Isto eleva o nível de comunicação da pessoa em relação aos outros seres pessoais, transcendendo uma linguagem meramente corporal ou sensorial, típica dos animais. Seria inapropriado pensar em uma comunicação que antepõe o conhecimento do que deve ser dito.

De fato, não há uma separação própria do conhecimento intelectual e do conhecimento sensorial no homem, devido ao fato de que a gênese do conhecimento se dá pela experiência da pessoa, mas há uma distinção estruturada que passa da experiência, chega na consciência e flui na ação.

2.3.3 Os sentimentos e as emoções

Em sua complexidade e integralidade, outro aspecto distinto que integra o ser humano é o seu caráter emocional. A atuação consciente do homem depende, de certa maneira, desta integração com as suas emoções, de forma que a vontade se vê diversas vezes modificada ou atraída para diferentes objetos mediante a intervenção da emoção no momento do processo volitivo. Nesta perspectiva, Wojtyła diz que existe “a influência específica do elemento emotivo sobre a consciência do atuar” (WOJTYŁA, 2007, p. 65).²⁶ Contudo, o homem enquanto sujeito pessoal não é alterado mediante “as atividades que configuram a camada emotiva da existência integral do homem” (WOJTYŁA, 2007, p. 109).²⁷

Como elemento subjetivo, isto é, que tem sua causa no próprio sujeito, as emoções possuem a capacidade de afetar a apreensão de determinado objeto, além de modificar o processo de apreensão do sujeito. Fazendo parte desta camada

²⁶ “la influencia específica del elemento emotivo sobre la consciencia del actuar”

²⁷ “activaciones que configurar el dinamismo perteneciente a la esfera emotiva de la existencia integral del hombre”

emotiva do homem, as sensações e emoções são registradas na consciência e são experimentadas de forma intensa pela pessoa (WOJTYŁA, 2007). Há uma influência das emoções na consciência da pessoa, uma vez que as emoções são “refletidas” na consciência.

O autoconhecimento, que tem a capacidade de fazer com que a pessoa dê a si mesma como objeto e é, ao mesmo tempo, objetivamente conhecida por si mesma, tem uma profunda relação com a consciência, que possui a força de controlar as emoções²⁸ e sentimentos²⁹. Isto faz que o sujeito possua domínio sobre eles e não o contrário (com a condição de se ter um verdadeiro autoconhecimento no sujeito). Neste sentido, Wojtyła vai dizer que:

[...] enquanto as emoções ocorrem ou se dão no homem, este tem conhecimento delas, e, devido a este conhecimento, pode, em algum sentido, controlá-las. O controle das emoções mediante a consciência tem uma enorme significação para a integração interior do homem. Evidentemente, o domínio que a consciência exerce sobre a emoção não se consegue fora da esfera da vontade e sem sua cooperação (WOJTYŁA, 2007, p. 66).³⁰

O controle por parte da vontade das emoções e dos sentimentos não se dá quando é interrompido o processo de autoconhecimento. A consciência, dependente deste processo, não é capaz de refletir os eventos emocionais que se apresentam, fazendo que ela (a consciência) perca o controle de agir objetivamente sobre eles. À vista disso, a consciência pode passar a não estabelecer os significados, e, por tanto, não se submete as emoções ao domínio intelectual (WOJTYŁA, 2007). Tal descontrole das emoções, que pode tomar o controle do sujeito, é resultado geralmente da intensidade das emoções, das suas frequências ou das suas variações.

Além do mais, a falha no autoconhecimento, que é o que garante o controle intelectual e volitivo do homem no que diz respeito as emoções e sentimentos por

²⁸ A emoção pode ser definida como: “uma reação sensorial provocada por um objeto. Nela se experimentar os valores do objeto. Uma emoção pode ser superficial e intensa, como pode ser profunda com baixa intensidade” (WOJTYŁA, 2016, p. 97).

²⁹ O sentimento pode ser definido como: “o aspecto puramente subjetivo da vida psíquica, que consiste na impressão agradável ou desagradável que é produzida no sujeito que conhece ou apetece, sem que por si mesma tenha relação com um objeto” (LUCAS, 2013, p. 191-192). “El aspecto puramente subjetivo de la vida psíquica, que consiste en la impresión agradable o desagradable que produce en el sujeto que conoce o apetece, sin que por sí mismo tenga relación com um objeto”.

³⁰ “Mientras las emociones ocurren o se dan en el hombre, éste tiene conocimiento de ellas, y, debido a este conocimiento, puede, en algún sentido, controlarlas. El control de las emociones mediante la conciencia tiene una enorme significación para la integración interior del hombre.” Evidentemente, el dominio que la conciencia ejerce sobre al emoción no se consigue fuera de la esfera de la voluntad y sin su cooperación”.

meio da consciência, pode ser outro fator determinante para que as emoções ajam em desconformidade com a razão. Esta falha resulta na má percepção da consciência sobre o próprio sujeito, fazendo que a pessoa enxergue a si de uma maneira contrária à sua própria realidade. Dessa forma, pode-se dizer que “a tarefa do autoconhecimento é impedir que a emocionalização da consciência vá longe demais, protegendo a consciência para que não se veja privada de sua relação objetiva com a totalidade dos eventos emotivos” (WOTYJLA, 2007, p. 67).³¹

A capacidade de autoconhecimento a fim de objetivar as emoções é essencial, pois uma “superemocionalização” ou uma baixa eficiência do autoconhecimento do sujeito pode significar que este seja consciente das suas emoções, entretanto não seja capaz de controlá-las. Assim, as faculdades objetivas da pessoa são fundamentais e têm preeminência na hierarquia de importância no que diz respeito à ação do homem.

Contudo, enquanto as emoções estiverem em um determinado nível, a pessoa, por meio do autoconhecimento, será capaz de controlá-las e a consciência, que desempenha o papel do homem de experimentar a si mesmo reafirmando a sua subjetividade, realizará suas funções normais (WOJTYŁA, 2007).

Wojtyła também ressalta que existe uma diferenciação entre os sentimentos e as emoções que são canalizados e experimentados pelo sujeito. De certa maneira, não há uma experiência concreta quando a emoção ou a paixão é demasiado forte na pessoa, pois não ajuda a experimentar o *ego* da pessoa. O *ego* é o local da consciência e responsável pelo controle das emoções. O filósofo polaco coloca que:

É um fato digno de ressaltar que as emoções e paixões não são experimentados pelo ser humano quando são demasiado fortes; nesse caso somente se pode dizer que as “sofre” ou estritamente permite que se deem nele e prevaleçam em forma de algo primitivo e impessoal, já que pessoal significa somente aquela experiência em que se discerne também a subjetividade experimentada do *ego*. Sendo assim as coisas, os acontecimentos emotivos em forma de paixões, embora tenham sua própria subjetividade primitiva, não ajudam a experimentar a subjetividade de forma que consiga destacar o *ego* pessoal enquanto fonte de experiências, enquanto centro que governa as emoções (WOJTYŁA, 2007, p. 68-69).³²

³¹ “la tarea del autoconocimiento es impedir que la emocionalización de la conciencia vaya demasiado lejos, proteger a la conciencia para que no se vea privada de su relación objetivadora con la totalidad de los sucesos emotivos”.

³² “Es um hecho digno de resaltar el que las emociones y pasiones no son experimentadas por el ser humano cuando son demasiado fuertes; en ese caso sólo se puede decir que las “sufre” o estrictamente permite que se den en él y prevalezcan en él de forma algo primitiva e impersonal, ya que “personal” “significa solamente aquella experiencia en la que se discierne también la subjetividad experimentada del *ego*. Siendo así las cosas, los acontecimientos emotivos en forma de pasiones, aunque tienen su

Por isso, faz-se necessário que a pessoa tenha consciência da emoção e da paixão, a fim de poder experimentar a própria subjetividade e ser capaz de integrar os sentimentos e emoções na sua vivência cotidiana.

2.4 O fenômeno do corpo

O corpo é a expressão exterior do homem. Define-o e ao mesmo tempo o singulariza, uma vez que postula que “a existência de cada homem é um evento único, exclusivo” (LUCAS, 2013, p. 205).³³ Constituído de matéria, é captado pelos sentidos e é integrado por diversos membros que, coordenados entre si, revelam um todo organizado. Wojtyła diz que:

Se reconhece, por regra geral, que o corpo humano é, em seu dinamismo visível, o território onde – e mesmo, de certa maneira, o meio por meio do qual – se expressa a pessoa. Falando com rigor, se pode considerar que a estrutura pessoal de autogoverno e autopossessão “atravessa” o corpo e se expressa por meio do corpo (WOJTYŁA, 2007, p. 238).³⁴

A análise do homem como pessoa levando em consideração o seu dinamismo a fim de analisar a ação que o caracteriza como ser pessoal, que vai além de uma natureza racional individual, nos remete à uma abordagem pormenorizada, porém integral do ser humano. Diferentemente das ciências particulares, a análise filosófica do homem quer uma explicitação da interação presente na realidade psicossomática que o envolve, ou seja, o que diz respeito tanto à análise psicológica quanto corporal.

Além do mais, nota-se uma profunda correlação do corpo com a *psique*, esta que “se refere à alma, embora não diretamente no sentido metafísico” (WOJTYŁA, 2007, p. 235).³⁵ Há uma confluência entre os dois, principalmente quando se coloca

propia subjetividad primitiva, no ayudan a experimentar la subjetividad de forma que consiga destacar el *ego* personal em cuanto fuente de experiencias, em cuanto centro que gobierna las emociones”.

³³ “La existência de cada hombre es um evento único, exclusivo”.

³⁴ “Se reconoce, por regla general, que el cuerpo humano es, em su dinamismo visible, el territorio donde – e incluso, em cierta manera, el médio a través del cual – se expresa la persona. Hablando com rigor, se puede considerar que la estructura personal de autogobierno y autoposesión “atraviesa” el cuerpo y se expresa por médio del cuerpo”.

³⁵ “se refiere al alma, aunque no directamente em sentido metafísico”.

em consideração sentimentos, emoções, sensações, que em si não são corpóreos, mas que apresentam uma profunda relação com o corpo, revelando a dinamicidade da pessoa. É “necessário sublinhar a unidade corpóreo-psíquico-espiritual que permite a pessoa, presente nas três dimensões, ou, em vez disso, que é implantado a estrutura por meio dessas dimensões, para se manifestar como pessoa por meio de seu corpo” (BURGOS, 2012, l. 3789 – tradução nossa).³⁶ Não obstante, como grande problemática neste quesito está a relação profunda entre a exterioridade do homem, representada pelo corpo, e a sua interioridade, manifestando a sua “existência concreta enquanto ser-no-mundo e como espírito encarnado” (LUCAS, 2013, p. 205).³⁷

O corpo não pode ser desconsiderado ou sofrer uma análise capaz de uma cisão com a dinamicidade da pessoa. “Não podemos tratar do corpo humano independentemente do conjunto que é o homem, ou seja, sem reconhecer que é uma pessoa” (WOJTYŁA, 2007, p. 236).³⁸ Assim, o homem se manifesta por meio do seu corpo de forma única, tanto no sentido quantitativo quanto no sentido qualitativo, considerado meio pelo qual a pessoa manifesta e executa a ação, e, portanto, meio da autodeterminação e realização da própria pessoa. O homem, neste sentido, por meio do seu corpo “se abre ao encontro com o mundo e descobre nele uma promessa de felicidade” (ANDERSON; GARCÍA, 2014, p. 55).

Apesar da pessoa ter um corpo semelhante ao dos outros animais, o que possibilita uma experimentação espacial e temporal com a realidade que a envolve, este “não é corpo como os outros corpos” (LUCAS, 2013, p. 206).³⁹ Pelo contrário, o homem, em sua particularidade, por ter sua capacidade intelectual, é o único capaz de ter a consciência do próprio corpo, fazendo que “a pessoa se converta em objeto de sua própria atuação” (WOJTYŁA, 2007, p. 239).⁴⁰

Ele expõe a relação íntima entre a subjetividade e objetividade da pessoa, denotando a dignidade superior do corpo humano em relação aos outros corpos, justamente por ser um corpo pessoal. Isto implica a crítica ao dualismo que considera

³⁶ Todas as traduções dessa obra neste trabalho são de responsabilidade nossa. “es necesario subrayar la unidad corpóreo-psíquico-espiritual que permite a la persona, presente en las tres dimensiones o, más bien, que se despliega y estructura a través de esas dimensiones, manifestarse como persona a través de su cuerpo”.

³⁷ “Existencia concreta como ser-en-el-mundo y como espíritu em el mundo”.

³⁸ “no podemos tratar del cuerpo humano independentemente del conjunto que es el hombre, es decir, sin reconocer que es una persona”.

³⁹ “no es cuerpo como los otros cuerpos”.

⁴⁰ “La persona se convierte em objeto de su propia actuación”.

o corpo como algo extrínseco ao dinamismo e ação da pessoa, como a divisão proposta por Descartes⁴¹. Também conduz Wojtyła a considerar que apesar da pessoa não se reduzir ao seu corpo, este faz parte da pessoa por ser “expressão exterior da sua subjetividade” (MERICK, 2014, p. 68). Por isso, o corpo, que é ao mesmo tempo subordinado à pessoa, é também a própria pessoa, levando em consideração sua dinamicidade e união substancial.

O corpo, nesta perspectiva, não diz a totalidade da pessoa, pois a pessoa não deve identificar-se unicamente com o corpo (WOJTYŁA, 2007). Afirma-se isso tendo em vista que “ser pessoa humana significa existir em um corpo, ter um corpo, expressar-se por meio de um corpo, mas ao mesmo tempo ser algo mais que somente o corpo” (MERECKI, 2014, p. 64). Isto remonta à integração imanente e transcendente do eu, ou seja, que ele é “ao mesmo tempo imanente no seu corpo e transcendente em relação ao seu corpo” (MERICK, 2014, p. 65).

A corporeidade, neste sentido, demonstra uma análise mais profunda da pessoa, transcendendo a visão meramente biológica do homem, que manifesta o ser pessoal, já que “não existe corpo sem pessoa” (BURGOS, 2012, l. 3785).⁴² A grande distinção entre o corpo dos outros seres e do homem é justamente que o primeiro grupo apresenta tão somente exterioridade, enquanto há no homem, por ser pessoa, uma relação da exterioridade com a sua vida interior. Assim, o corpo é ao mesmo tempo expressão da exterioridade como também local por onde a intimidade do homem se revela (LUCAS, 2013).

2.5 A sexualidade na pessoa humana

Reflexo da corporeidade do corpo humano, capaz de expressar de forma exterior o interior da pessoa e de coadunar a *psique* com a parte somática do homem, a sexualidade permeia todo o ser pessoal. É constituição intrínseca da unidade substancial da pessoa enquanto sujeito ôntico. Não se refere somente à parte

⁴¹ René Descartes (1596-1650) é considerado o pai da filosofia moderna. Propôs em sua filosofia um dualismo entre matéria (corpo) e espírito (alma). (cf. FILHO, 2004, p. 149-150)

⁴² “No existe cuerpo sin persona.”

corporal, “mas também no plano psicológico e espiritual, marcando cada uma de suas expressões” (MORENO, 2001, p. 129).

A diferenciação entre o homem e a mulher, no que tange a sexualidade, não é efeito de uma mudança substancial. Enquanto acidente intrínseco, permeia todo o ser pessoal, determinando, quando não há anormalidades psíquicas ou fisiológicas, o sexo masculino ou feminino na pessoa. Ressaltar a diferença sexual é expor a capacidade da mulher “na relação de diversidade e de recíproca complementariedade do homem” (PRATAS, 2004, p. 7), contrapondo o pensamento machista ou feminista que visa uma subordinação de um sexo perante o outro.

A disparidade existente entre o homem e mulher, seja anatomicamente, seja psicologicamente, é uma abertura da pessoa para a relação que se dá na identificação do eu, ou seja, do sujeito que é diferente do outro. Portanto, a “dimensão sexual, propriamente dita, refere-se à forma de ser complementária da pessoa” (MORENO, 2001, p. 101), que explicita a mulher ou o homem como um outro *eu* capaz de ter uma autêntica relação. Neste sentido, é a partir da diferença existente no outro sujeito que a pessoa é capaz de explicar-se ou entender-se, tendo em vista que somente na outra pessoa o homem encontra alguém com que pode entrar na relação de amor e de verdadeira reciprocidade (MERECKI, 2014).

De fato, a diferenciação culmina em uma compreensão da falta de autossuficiência do homem, incapaz de viver em uma realidade centrada somente no seu eu. Falando do homem e da mulher, Carl Anderson vai dizer que: “eles não ignoram sua mútua diferença, e isso, além de libertá-los de uma visão centrada em si mesmos, leva-os para além de suas fronteiras: movendo-se um para o outro, podem avançar juntos para um horizonte comum” (ANDERSON; GARCÍA, 2014, p. 63). Dessa forma, “só se pode reconhecer e experimentar o pleno valor do corpo e do sexo com a condição de ter elevado estes valores ao nível do valor da pessoa” (WOJTYŁA, 2016, p. 164).

2.5.1 Diferenciação morfológica e psicológica

Permeando a pessoa em seu todo, nota-se que a diferenciação entre o homem e a mulher tem sua origem, de forma primeira e irreversível, a partir da concepção. Esta referência da sexualidade da pessoa é um aspecto genético, presente em todas as células do seu corpo por meio dos cromossomos sexuais.

Entretanto, mais que uma forma biológica, o “mistério da sexualidade humana está neste encontro intersubjetivo e interpessoal, que não pode ser separado das condições corpóreas” (LUCAS, 2013, p. 218).⁴³

De forma somática, há caracteres sexuais capazes de determinar a sexualidade da pessoa. Estes referem-se às gônadas, aos órgãos genitais e também à estrutura do esqueleto e ao timbre de voz, que expressam a desconformidade do homem e da mulher mediante à diferente estrutura anatômica presente nos dois. De forma análoga, este aspecto se assemelha ao dos animais, todavia, o homem é capaz de canalizar sua genitalidade para uma relação em um nível superior, pessoal, e não meramente instintivo.

Em um artigo defendendo o sexo biológico, um grupo de doze médicos reafirmaram esta perspectiva na intenção de combater a ideologia de gênero⁴⁴. Colocaram que a pessoa tem “determinações genéticas desde o nascimento que direcionam nosso desenvolvimento” (URBANO, 2017, p. 7); e que existem dados que mostram “a força da biologia no desenvolvimento da autoidentificação da pessoa com o sexo ao qual se pertence” (URBANO, 2017, p. 7), e que mostram comportamento diferenciado de acordo com o sexo biológico.

Mais que uma diferenciação morfológica, expressada nas diferentes características físicas do homem e da mulher, há também uma identidade psicológica própria de cada um, nutrindo a afirmativa de que a sexualidade transcende o aspecto genital da pessoa, isto é, de que a sexualidade não é genitalidade. Rafael Cifuentes postula que:

O sexo desempenha um papel importante na personalidade humana. Não se limita à diferente configuração dos órgãos genitais masculino e feminino, mas estende-se a toda a personalidade: não há uma só célula no organismo humano que não seja masculina e feminina; não há um único gesto, atitude ou sentimento que não seja masculino ou feminino. Essa diferenciação abrange, pois, todo o modo de pensar, de amar e de agir: a psicologia inteira. Daí a importância do sexo na personalidade humana (CIFUENTES, 1995, p. 22).

Citando Wojtyła e Julian Marías, Manuel Burgos vai dizer que a sexualidade se estende como uma dimensão que está presente na biologia, mas que transcende

⁴³ “[...] el misterio de la sexualidade humana está em este encuentro intersubjetivo e interpersonal, que no puede ser separado de las condiciones corpóreas”.

⁴⁴ Sobre a ideologia de gênero, conferir: SCALA, Dr. Jorge. **Ideologia de gênero: o neototalitarismo e a morte da família**. 3. ed. Katechesis, 2016.

o aspecto do corpo mediante a sua relação com o sujeito, sendo, portanto, uma dimensão particular da pessoa humana (BURGOS, 2012). Isto denota que a sexualidade configura e afeta toda a estrutura humana em seu conjunto, sendo apresentada, portanto, como uma realidade objetiva da pessoa.

Não se deve reduzir o ser humano à sua sexualidade, mas sim encará-la mediante um traço característico e intrínseco do ser homem, capaz de expressar a pessoa em sua corporeidade. Wojtyła vai dizer:

o corpo humano não é apenas o campo de reações de caráter sexual, mas é, ao mesmo tempo, o meio de expressão do homem integral, da pessoa, que se revela a si mesma através da 'linguagem do corpo'. Esta 'linguagem' tem um importante significado interpessoal, de modo especial quando se trata das relações recíprocas entre o homem e a mulher (WOJTYŁA, 2014, p. 561).

A experiência do corpo, no seu aspecto sexual, revela a capacidade humana de doação mútua entre si, apresentando um aspecto unitivo de complementação entre as diferenças. Não de forma abstrata, mas “sempre e somente em dois possíveis modos: o ‘modo masculino’ ou ‘modo feminino’ (LUCAS, 2013, p. 212). ⁴⁵Por isso, a análise da sexualidade deve estar contida no estudo da globalidade da pessoa, não a isolando de todo o dinamismo específico que é explanado na ação e a na experiência.

⁴⁵ “siempre y sólo, em dos posibles modos: o ‘el modo masculino’ o ‘el modo femenino’”.

3 O PRAZER E A PESSOA

O prazer, quando colocado sobre um prisma puramente materialista de exaltação do corpo, pode aos poucos levar ao desprezo do corpo. Mas, quando apreendido na sua verdadeira finalidade, torna-se caminho para o conhecimento da pessoa e para a sua realização.

3.1 A natureza do prazer

Em sua natureza dinâmica e complexa, a pessoa, mediante a sua capacidade inata de relação, uma vez que é sujeito e objeto da ação, apresenta de forma inerente à sua natureza a capacidade de comunicação interpessoal, “comunicando-se com os outros seres por meio da própria interioridade” (WOJTYŁA, 2016, p. 17). Neste sentido, tendo como base o fato de que não há uma relação fragmentária, a pessoa se relaciona em sua totalidade. Por isso, existe um sujeito e um objeto inclusive na ação sexual e, nesta perspectiva, o prazer deve ser analisado na dinâmica da pessoa como um todo.

O prazer, em sua natureza, é subjetivo, ou seja, na sua essência é fruto de um ato concreto que não pode ser planejado ou quantificado, uma vez que é uma experiência do sujeito em si. O prazer “não é senão uma coisa marginal, acessória, que pode ocasionalmente acompanhar a ação” (WOJTYŁA, 2016, p. 30). Tomás de Aquino, em sua análise sobre o prazer e a felicidade, coloca o prazer “como meio para atingir a felicidade” (AQUINO, 2013, p. 16), sendo que, segundo sua opinião, se dá mediante uma vida virtuosa. Deste modo, o prazer facilita a ação do homem, mas não a determina ou a acompanha necessariamente. Ele pode resultar no processo da ação ou ser efeito do término da ação.

O prazer não é considerado como um bem em si mesmo, isto é, como finalidade da ação. Ele deve estar relacionado à prática da virtude mediante o processo de juízo moral de alguma respectiva ação, o que justifica dizer que “o prazer,

então, não é independente da ação” (NORIEGA, 2012, p. 91 – tradução nossa).⁴⁶ Pelo contrário, o prazer é meio para atingir a felicidade, que se dá em uma vida virtuosa (AQUINO, 2013). O prazer, nesta perspectiva, possui grande poder para tornar o homem virtuoso, tendo em vista que não pode ser considerado de forma isolada, mas, quando acompanha a ação, auxilia a prática da virtude.

O raciocínio de Wojtyła denota a bondade ontológica do prazer em si mesmo (SILVA, 2005). Justifica seu bem ou mal moral somente quando é acompanhado de uma ação boa (virtude) ou ação má (vício). Citando Aristóteles, Nicola Abbagnano diz que “o prazer se dá no ato de um hábito conforme a natureza” (ABBAGNANO, 2014, p. 922), que segue a atividade e a aperfeiçoação, a intensifica, fazendo-a mais duradoura e melhor (NORIEGA, 2012).

Nesta perspectiva, o prazer em sua essência “não é senão um bem atual, e refere-se somente a um determinado sujeito, pois não é um bem transobjetivo” (WOJTYŁA, 2016, p. 32). Como meio, pode fazer uma transvaloração de valores, como colocar o ser humano como etapa para atingir o prazer. Entretanto, a pessoa exclui esta hipótese mediante sua própria natureza, a qual não deve ser objetivada, pois é capaz de determinar seu fim e ser dono das suas ações.

Faz-se necessário, portanto, que o prazer seja encarado pelo homem ao nível da pessoa (WOJTYŁA, 2016), diferenciando-o da análise do prazer de outros seres, que é somente natural e instintiva. Além disso, “o prazer não exprime exclusivamente uma conexão com o que ocorre no homem” (SILVA, 2005, p. 72) uma vez que pode acompanhar a ação, mas sem necessariamente estar presente nela.

A análise do prazer e sua relação com a sexualidade humana tem um ponto determinante na correspondência desta ação fisiológica para com a verdadeira dignidade da pessoa. Wojtyła vai expor dois conceitos em relação à palavra gozo, que é sinônimo de prazer. No primeiro, o prazer tem como significado “servir-se de um objeto de ação como meio para atingir um fim para o qual tende o sujeito que atua” (WOJTYŁA, 2016, p. 19). No segundo, têm-se o prazer relacionado com a esfera afetiva e emocional que o homem tem na sua relação com os diversos objetos exteriores a ele. Dessa forma, se liga à satisfação afetiva ou saciedade sensual que causa profundo deleite no sujeito (WOJTYŁA, 2016), ou seja, o prazer está ligado tanto a ação quanto ao seu objeto.

⁴⁶ Todas as traduções dessa obra neste trabalho são de nossa responsabilidade. “El placer, entonces, no es independiente de la acción”.

3.2 Virtudes relacionadas ao prazer

A virtude, que teve diferentes termos e significações atribuídos a ela na história da filosofia, segundo Aristóteles, “coloca em bom estado a coisa de que ela é virtude, mas também lhe permite realizar bem sua função” (ARISTÓTELES, 2017, p. 49). Assim sendo, o agir virtuoso possibilita que a ação do homem, inclusive no que se relaciona ao prazer, seja boa e realize bem o que é devido.

3.2.1 A castidade

Na perspectiva do prazer relacionado com a sexualidade humana, a castidade, apesar de ser uma virtude que opera na vontade humana, tem uma compreensão contemporânea ressentida e estigmatizada por um ideal ora liberal ora rigorista. Essa interpretação resulta no ressentimento, “que consiste numa falsa atitude a respeito dos valores” (WOJTYŁA, 2016, p. 137). Ele é consequência de uma atitude de rejeição ou depreciação de terminada virtude ou valor.

A castidade pode ser definida como “a virtude que inclina a submeter prontamente e com alegria o uso da faculdade sexual aos ditames da razão, sendo virtude que canaliza e conduz o amor” (CIFUENTES, 1995, p. 175). É a virtude que se define na verdadeira integração do prazer na esfera sexual. Está ligada à virtude cardeal da temperança (WOJTYŁA, 2016) e tem como finalidade a ordenação dos apetites sexuais para o amor mútuo entre duas pessoas, ou seja, “se ocupa com os prazeres sexuais” (AQUINO, 2003, p. 281). Ela torna a vontade apta a dominar os movimentos dos sentidos no que tange tanto a sensualidade quanto a afetividade (WOJTYŁA, 2016). Não diz respeito à um amor subjetivo e meramente afetivo e sensual promulgado pela sociedade contemporânea, tendo em vista que “a castidade opõe-se precisamente a um amor assim concebido” (WOJTYŁA, 2016, p. 140).

Assim, esta virtude se relaciona com a pessoa e não somente com o seu sexo, pois no exercício da castidade toda a pessoa em sua corporeidade age de forma exterior e interior na ação, que, no domínio de si, integra-a na verdadeira liberdade no que diz respeito os impulsos e desejos sexuais.

Todavia, a aquisição desta virtude, que busca regulamentar a concupiscência⁴⁷ do corpo por parte da pessoa, traz consigo sempre a sua complexidade enquanto tal. Expõe as diferentes reações presentes tanto no âmbito fisiológico como no psicológico, o que engloba o sentido emotivo, afetivo, racional ou livre. Assim, Wojtyła vai dizer que:

Só poderemos encontrar uma proteção eficaz contra a concupiscência do corpo num profundo *realismo da virtude*, a da castidade precisamente. A afetividade, e a idealização a que ela dá origem, podem contribuir notavelmente para a formação da virtude da castidade (WOJTYŁA, 2016, p. 145).

Neste sentido, a valorização da virtude da castidade depende de certa forma de um juízo objetivo e análise pormenorizada da integração moral, juntamente com a realidade sexual da pessoa humana. Wojtyła afirma que:

[...] nega-se a reconhecer o grande valor da castidade para o amor quando rejeitar a verdade integral e objetiva sobre o amor das pessoas e a substitui por uma ficção subjetiva. Quando, pelo contrário, admite essa verdade, reconhece todo o valor da castidade, elemento positivo da sua vida e sintoma essencial da cultura da pessoa, núcleo da cultura humana (WOJTYŁA, 2016, p. 160).

A castidade, que consiste na capacidade de regular o apetite sensível na esfera sexual, isto é, moderá-lo, não significa uma atitude medíocre. (WOJTYŁA, 2016). Sendo uma ação permanente ou hábito adquirido, a virtude da castidade regula ou domina os movimentos das reações concupiscíveis mediante a vontade. Wojtyła afirma que “não se pode compreender a castidade senão em relação à virtude do amor” (WOJTYŁA, 2016, p. 162), que é também atividade da vontade e verdadeira norma da pessoa. Portanto, a virtude da castidade tem como tarefa libertar o amor da atitude egoísta de busca de um mero prazer.

Contrapondo a ideia egoísta contrária à castidade, Roger Scruton vai afirmar que:

[...] a verdadeira castidade não é uma perversão – pois ela não envolve a deflexão do desejo de seu objeto pessoal, mas quer a superação do desejo ou o controle de sua expressão manifesta [onde] a castidade é um projeto destinado a conter o impulso sexual e a protegê-lo contra os abusos obscenos (SCRUTON, 2016, p. 433-434).

⁴⁷ A concupiscência do corpo representa uma disposição permanente só para o prazer, enquanto o dever do homem é o de amar (cf. WOJTYŁA, 2016, p. 153).

Em detrimento disso, pode-se colocar a castidade como a virtude a qual o sujeito transparece sua verdadeira intenção para com a pessoa em prodigalizar com ela o amor e não somente o prazer. Não é uma repressão dos impulsos sexuais ou uma visão negativa da sexualidade e do corpo humano, que abarcaria tão somente um caráter negativo e reducionista desta virtude. Antes, é uma verdadeira afirmação do valor do ser humano, elevando o nível da relação interpessoal entre os homens e as mulheres em detrimento do corpo e da sexualidade. Karol Wojtyła coloca que:

Não se trata de destruir na consciência os valores do corpo e do sexo, repelindo a sua experiência para o subconsciente, mas de realizar uma integração duradoura e permanente: os valores do corpo e do sexo devem ser inseparáveis do valor da pessoa. Portanto, é errada a opinião segundo a qual a virtude da castidade tem um caráter negativo (WOJTYŁA, 2016, p. 164).

Além do mais, Wojtyła afirma que a castidade é uma virtude que exige muito da pessoa, pois requer tempo para sua aquisição, tendo em vista que influi na área da concupiscência e do corpo. Desta maneira, o corpo é subordinado ao valor da pessoa como um todo, adquirindo verdadeiro significado personalista no que tange o prazer sexual.

Portanto, a castidade, analisada enquanto virtude, faz parte da própria experiência da pessoa. Sua prática aperfeiçoa a natureza do homem, no sentido que a atualiza, e exemplifica o domínio da alma sobre o corpo na integração da dualidade entre o corpo e alma. Ainda, liberta o homem da escravidão moral da paixão desordenada, tornando-o mais livre e capaz de escolhas que condizem com sua própria essência.

3.2.2 A continência

Relacionada a regulação do prazer no que tange a sexualidade, a virtude da continência está em consonância com a virtude da castidade. É por meio dela que o “homem deve dominar a concupiscência do corpo se ela é contrária à razão, se se opõe ao bem” (WOJTYŁA, 2016, p. 185). A virtude da continência é uma virtude digna da pessoa, pois capacita o homem a ser senhor de si, não deixando se subordinar pela concupiscência.

Segundo Wojtyła, o domínio da concupiscência do corpo, realizado pela continência, “tem por fim não só a perfeição da pessoa que a pratica, mas também a realização do amor no mundo das pessoas” (WOJTYŁA, 2016, p. 186). Assim sendo, há uma regulação dos sentimentos e sensações ligadas à sensualidade. A ligação entre a continência e a castidade é tamanha que Wojtyła afirma que quem não é moderado ou continente não pode ser casto (WOJTYŁA, 2016). Sendo assim, a virtude da continência tem como objetivo conter os impulsos desordenados que invadem a pessoa na esfera da sensualidade. Pode ser considerada como uma defesa que impede que a pessoa perca a sua capacidade de autodeterminação, concentrada na própria liberdade da pessoa em escolher aquilo que quer mediante a vontade.

Portanto, pode ser definida como a virtude que causa o efeito de controlar a concupiscência do corpo mediante a vontade. Por isso, a continência não deve ser cega, ou seja, não pode ser uma virtude que não almeje um objetivo correspondente à natureza humana, bem como não pode ter um objetivo em si mesma. Tomás de Aquino coloca que “a continência participa da natureza da virtude, pois, fortalece a razão contra as paixões, para não ser arrastada por elas” (AQUINO, 2005, p. 336). Seguindo este raciocínio, Wojtyła salienta que deve-se ter uma profunda análise dos valores para que a continência seja realmente virtude. Se for levado em consideração somente a sublimação da paixão para uma mornidão dos instintos, a continência se torna apenas um meio de repressão dos impulsos sexuais. Porém, quando se integra a continência ao valor da pessoa, ela afirma a preeminência da pessoa em relação ao sexo ou a qualquer atitude egoísta. Por isso, Wojtyła chega a dizer que:

A continência cega não basta. Não há continência verdadeira se não se reconhece primeiro a ordem objetiva dos valores: que o valor das pessoas está acima dos valores do sexo. No caso que nos interessa, trata-se de um reconhecimento prático, isto é, que influi na ação. A primeira condição do domínio de si mesmo no campo sexual é o reconhecimento da superioridade da pessoa sobre o sexo no momento em que a sensualidade e também, indiretamente, a afetividade reagem, sobretudo, aos valores sexuais (WOJTYŁA, 2016, p. 189).

Dessa maneira, a objetivação dos valores é crucial para se chegar a virtude da continência. Tendo em vista os valores superiores da pessoa, sai do eixo de si mesma, delimitando a sua finalidade e libertando o indivíduo tanto do ressentimento quanto de uma postura negativa. Sem a continência o sujeito pode ser tão somente

movido pela concupiscência e pela sensualidade, preponderando nele a atitude de busca pelo prazer que procura se impor na pessoa (WOJTYŁA, 2016). Assim, a continência pode se considerar uma virtude que torna a pessoa capaz de fugir de um egocentrismo exacerbado, libertando-o de uma possível visão utilitária do outro.

3.3 Tendência sexual

A tendência sexual “é a fonte do que sucede no homem no que diz respeito aos acontecimentos da sua vida sensorial e afetiva sem a participação de sua vontade” (WOJTYŁA, 2016, p. 41). Faz parte da natureza humana, que é sexuada, possuir a tendência sexual, que permeia o homem como um todo e se manifesta de diferentes maneiras em cada indivíduo. Este dinamismo é manifestado por reações delimitadas do corpo que “ocorrem de forma automática e espontânea no homem” (WOJTYŁA, 2007, p. 254 – tradução nossa).⁴⁸ Esta tendência exemplifica a orientação do ser humano para o sexo oposto mediante não só a interioridade, mas também na sua exterioridade e de forma natural.

Diz respeito às características psicofisiológicas do sexo oposto, contudo, não se limita a elas, visto que tais características se encontram em uma pessoa concreta, o que eleva a tendência sexual ao nível pessoal. Wojtyła diz que:

A tendência sexual no homem está, portanto, sempre naturalmente orientada para um ser humano. Esta é a sua forma normal. Quando se orienta exclusivamente para as características sexuais, deve considerar-se aviltada, ou até desviada. [...] A tendência sexual normal é dirigida para uma pessoa de sexo oposto, e não precisamente para o sexo oposto apenas. E, precisamente porque se orienta para uma pessoa, constitui em certo modo o terreno e o fundamento do amor (WOJTYŁA, 2016, p. 43).

Wojtyła coloca a tendência sexual com significado igual ao de impulso sexual, que é “uma orientação das tendências humanas, natural e congênita, em virtude da qual o homem se desenvolve e se aperfeiçoa interiormente” (WOJTYŁA, 2016, p. 40). Este impulso, segundo Wojtyła, possui uma tendência natural de se

⁴⁸Todas as traduções dessa obra neste trabalho são de nossa responsabilidade. “ocurren automática o espontáneamente en el hombre”.

transformar em amor, porém não pode ser considerado o amor propriamente dito. Segundo o Frei Jonas Matheus:

O impulso sexual, quando tem sua orientação natural na pessoa humana, visa a outra pessoa do sexo oposto, na sua totalidade pessoal. Nisto, o impulso sexual traz a “possibilidade de amar” dado que o amor é próprio do ser pessoal. Nesta senda o impulso sexual deve ser orientado pela própria pessoa através da faculdade de autodeterminação para possibilitar a superação do “determinismo biológico”, assente que o impulso sexual no campo psicológico, não consegue determinar totalmente o ser humano, deixando espaço à ação de sua liberdade, para que ele mesmo se determine (SILVA, 2014, p. 75).

Isto porque enquanto o impulso é uma reação ligada a *psique* e a corporeidade do homem, o amor é um ato voluntário, isto é, um efeito da ação da vontade. Da mesma forma, o homem tem a capacidade de controlar estas tendências por meio da sua capacidade volitiva, que “consiste na adaptação do dinamismo do corpo a seu próprio fim” (WOJTYŁA, 2007, p. 254).⁴⁹ Assim, o impulso sexual “não possui o domínio pleno sobre a pessoa porque o homem pode negá-lo” (SILVA, 2005, p. 85).

A partir da tendência sexual, o ser humano possui a capacidade no âmbito afetivo e sensual de se abrir para a complementariedade, visto que “a tendência não se orienta só para o sexo, mas para um ser humano de sexo oposto” (WOJTYŁA, 2016, p. 267). O homem e a mulher, nesta perspectiva, complementam-se reciprocamente mediante as diferentes estruturas psicofisiológicas de cada um, que atrai o sujeito para os valores do outro. Todavia, a pessoa só tem esse valor por existir o impulso sexual, isto é, o desejo sexual, na sua estrutura como um todo (WOJTYŁA, 2016). É nesta visão que Julían Marías expõe que:

O impulso sexual, a atração sensual, se exercem desde toda a corporeidade, e são os que mobilizam a projeção somática – estritamente, psicofísica – de um sexo em direção ao outro; este é, quem duvida, o substrato do amor, aquele que o faz possível em sua forma efetiva e o sustenta; mas com ele não começou ainda o amor (MARÍAS, 1970, p. 232 – tradução nossa).⁵⁰

⁴⁹ “consiste em la adaptación del dinamismo del cuerpo a su propio fin”

⁵⁰ Todas as traduções dessa obra neste trabalho são de nossa responsabilidade. “El impulso sexual, la atracción sensual, se ejercen desde toda la corporeidad, y son los que movilizan la proyección somática —en rigor, psicofísica— de un sexo hacia el otro; este es, quién lo duda, el sustrato del amor, aquello que lo hace posible en su forma efectiva y lo sustenta; pero con ello no ha empezado todavía el amor”

A tendência sexual não é fonte de atos acabados. Ela fornece a matéria essencial para que o sujeito aja, não privando o homem da sua autodeterminação, ou seja, o homem não se predispõe à um determinismo por ter essa capacidade de orientação para o outro sexo. Apesar de ter uma origem somática, ela penetra a esfera espiritual do ser humano, expressando o caráter fisiológico, mas também emotivo da pessoa (SILVA, 2005).

Enquanto impulso, não tem a capacidade de determinar a ação do homem, mas somente de influenciá-la. Por isso, os impulsos podem ser canalizados mediante a vontade. Seu domínio deve estar embasado na relação correta da integração da sexualidade consigo mesmo e com os outros.

3.3.1 Tendência sexual e existência

Um aspecto importante da tendência sexual é que ela não tem um fim meramente biológico, mas também tem um cunho existencial, ou seja, na questão da autoconservação da espécie. Ela, além de proteger a vida e conservar a espécie, “expressa a necessidade de existir, presente em toda a estrutura do ser humano” (SILVA, 2005, p. 85).

Considerar unicamente a tendência sexual no âmbito biológico reduziria o seu verdadeiro significado e denotaria a sua finalidade no âmbito apenas da esfera do prazer. Deste modo, a tendência sexual deve ser analisada em uma ótica antropológica e metafísica, uma vez que a filosofia “é a única capaz de ocupar-se do problema existencial enquanto tal” (WOJTYŁA, 2016, p. 46).

Sobre este aspecto, exemplifica-se duas posições contrárias à ordem natural da tendência sexual. A interpretação puritana exalta a finalidade da tendência, isto é, a procriação como algo bom, entretanto tem uma visão pessimista do prazer, excluindo o gozo natural da tendência sexual que também é digno das pessoas. Existe também a visão permissiva, que, diferentemente desta primeira, denota o prazer como a única finalidade da tendência sexual, negando a existência da interioridade da pessoa e seu fim primário que é a procriação, visando tão somente a voluptuosidade.

3.4 Sensualidade

O homem, em sua corporeidade, reage aos fenômenos exteriores mediante a percepção, capaz de produzir uma imagem fidedigna do objeto. Esta percepção é a reação às excitações produzidas pelos objetos que são captados pelos sentidos externos do homem, ou seja, os que estão em contato direto com o objeto.

A sensualidade participa deste processo, uma vez que tem sua natureza e proeminência na parte sensitiva do homem, diferenciando-se da vontade, que se encontra na parte intelectual. Em si mesma, “a sensualidade não tem em conta a pessoa, pois orienta-se exclusivamente para os valores sexuais do corpo” (WOJTYŁA, 2016, p. 102), pois o “objeto próprio da sensualidade é a coisa boa ou conveniente para quem sente” (AQUINO, 2015, p. 41).

Assim, a pessoa pode ser atraída para um bem⁵¹ sem estar necessariamente movida pela razão. Santo Tomás, nas suas questões disputadas, vai colocar que o “apetite sensível é inferior ao apetite racional, porque não tende apenas a esta coisa ou só aquela, mas a tudo o que lhe é útil e prazeroso” (AQUINO, 2015, p. 40). A razão e a vontade, no raciocínio do Aquinate, têm um certo controle e podem orientar a sensualidade, mesmo que elas sejam de natureza espiritual, enquanto faculdades da alma, e a sensualidade de natureza corporal, enquanto reação dinâmica do corpo.

A explanação sobre a sensualidade, neste sentido, tem seu respaldo mediante a própria natureza corporal do homem, que em contato com o sexo oposto produz percepções e emoções sensoriais que refletem a pessoa em sua totalidade. Entretanto, “a sensualidade é mais do que uma simples reação dos sentidos ao objeto” (WOJTYŁA, 2016, p. 99). Caracteriza-se pela reação do sujeito mediante os valores percebidos pelos sentidos no âmbito sexual, direcionando-se de forma direta para o corpo que é tido como objeto de prazer. Wojtyła afirma que a sensualidade tem em si uma certa orientação utilitária, que pode inibir a apreensão da beleza no sentido filosófico do termo, pois “está por natureza orientada para o corpo, enquanto objeto possível de prazer sexual” (WOJTYŁA, 2016, p. 193-194).

⁵¹ No sentido ontológico do termo

Contudo, esta orientação, que pode ter esse caráter utilitário, faz parte da natureza humana. A pessoa, sendo um ser sexuado, se orienta naturalmente para o outro de sexo diferente. Neste sentido, a sensualidade não tem um caráter imoral, pelo contrário, em si mesma ela tem um caráter amoral, pois expressa uma visão realista do corpo humano.

Os valores sexuais do sexo oposto são perceptíveis ao sujeito do outro sexo, ligando-se à vitalidade sexual e, por conseguinte, com a tendência sexual, sendo que esta é exprimida por aquela. Tal afirmação leva o filósofo polaco a ressaltar a importância de controlar esta ação instintiva e espontânea, para que não coloque a pessoa como mero objeto de prazer, reduzindo tal característica ao nível animalesco e assim desvalorizando a pessoa. Deve-se ter cuidado, sobretudo, com as pessoas de sexo masculino, pois o filósofo polonês expõe que a sensualidade é geralmente mais forte e acentuada nos homens (WOJTYŁA, 2016).

3.5 O pudor

O pudor, sobretudo o pudor sexual, carrega no seu significado popular a ideia de vergonha, onde se deve esconder algum mal ou uma atitude permissiva. Entretanto, seu significado autêntico diz respeito à não exteriorização daquilo que deveria permanecer oculto. Ele não deve ser relacionado exclusivamente com a sexualidade. Em um sentido mais abrangente, “entende-se por pudor a tendência inata de zelar por tudo o que pertence à intimidade da pessoa” (SIMONCINI, 2015, p. 14).

Wojtyła, em sua análise da interação entre o homem e a mulher, sobretudo no âmbito sexual, define o “pudor como a tendência, particular ao ser humano, de esconder os próprios valores sexuais⁵², na medida em que podem ser susceptíveis de encobrir o valor da pessoa” (WOJTYŁA, 2016, p. 179). Neste caso, a exteriorização do oculto já seria o mal em si. Tal atitude é capaz de resguardar o interior da pessoa, que revela no exterior aquilo que condiz em determinada situação. A essência do pudor sexual é a de esconder os valores sexuais da pessoa, assumindo a função de

⁵² A expressão diz respeito as reações pelas quais se manifesta a atitude de prazer com respeito ao corpo e ao sexo (cf. WOJTYŁA, 2016, p. 179).

moderador do apetite sexual (SIMONCINI, 2015) quando a pessoa se reconhece como possível objeto de prazer.

Karol Wojtyła coloca uma certa semelhança no âmbito exterior do temor e do pudor, que são exteriorizados pela atitude de encolhimento e de certa reclusão. Entretanto, ele afirma categoricamente que o primeiro diz respeito a um sentimento negativo, enquanto o segundo tem um aspecto positivo. Ele coloca que:

O temor está, pois, ligado ao pudor, mas não é, em relação a ele, senão marginal e indireto. A essência do pudor é mais do que temor, e só pode ser bem compreendida quando se tem em conta aquela verdade a que já nos referimos antes, isto é, que a pessoa possui uma interioridade que pertence a ela só. Daqui nasce a necessidade de esconder ou de manter fechados na própria interioridade certos valores e certos fatos (WOJTYŁA, 2016, p. 168).

Neste sentido, o pudor está ligado à interioridade da pessoa e a construção da sua parte psicológica, levando em consideração a sua personalidade. No âmbito sexual, o pudor liga-se ao cobrimento das regiões erógenas, bem como no sentido de evitar a nudez. No entanto, apesar desta definição geral, o pudor pode ser encontrado em regiões onde a nudez faz parte do aspecto cultural de um povo, onde a nudez não induz à uma reação sexual, antes, faz parte de uma adaptação de determinado povo à sua região.

Deste modo, o pudor não se identifica de maneira tão simplista com o uso de roupas, nem a falta de pudor com a nudez parcial ou integral. “Não há nisso [uso ou não de roupas] senão um elemento relativo e marginal” (WOJTYŁA, 2016, p. 169). Cobrir-se ou evitar a nudez caminha com o pudor, mas não constitui sua essência. Ada Simoncini coloca que:

Certamente, o próprio nu considerado materialmente, pode ser honesto ou impudico: isso depende de que seja exigido, por exemplo, por motivos de saúde ou ditado por desejos exibicionistas. Há, neste sentido, uma certa elasticidade, ainda que o pudor permaneça em boa parte inato ao homem. Efetivamente, circunstâncias diferentes de idade, temperamento, propensões, indiferenças ou repulsas influem coletiva ou individualmente numa certeza relativização do que é impudico. Contudo, certas ações, representações ou modos de vestir serão sempre proibidos de modo geral, pois são motivo de escândalo para outros, ainda que possam ser pessoalmente indiferentes num caso ou noutro (SIMONCINI, 2015, p. 19-20).

O pudor sexual só é manifestado a partir do momento que o sujeito tem consciência dos valores sexuais e consciência do seu corpo como manifestação da sua sexualidade, como que um “movimento instintivo de defesa” (WOJTYŁA, 2016, p.

172). Wojtyła ressalta as crianças como um bom exemplo, uma vez que não possuem o pudor, e consequentemente a vergonha, enquanto não adquirirem a consciência dos seus corpos em sentido sexual. Assim, o pudor cresce de forma interior na perspectiva do sujeito que vai se conhecendo e não por meio dos objetos ou ações exteriores dos outros.

Na sua diferenciação psicológica e fisiológica, o homem, como exemplificado, tem uma sensualidade mais forte e preeminente do que a mulher. Sendo assim, a mulher sente menos a necessidade de esconder o próprio corpo, pois analisa o fenômeno da sensualidade mediante a sua própria experiência, mais caracterizada pelo lado afetivo do que pelo sensual. Nesta perspectiva, a mulher deve ter conhecimento da estrutura psicológica do homem para que possa trabalhar o pudor em si de forma adequada. Wojtyła sustenta que:

O pudor não é só uma resposta a uma reação sensual e sexual ao corpo enquanto objeto possível de prazer, uma contra-reação, mas é também, e sobretudo, uma exigência interior de impedir que a mulher reaja ao corpo do homem de modo incompatível com o valor do homem enquanto pessoa (WOJTYŁA, 2016, p. 170).

O pudor sexual explicita a inviolabilidade da pessoa, que não pode ser reduzida ou fragmentada. Dessa forma, o pudor tem, além de uma perspectiva psicofisiológica, uma fundamentação metafísica, que leva em consideração o ser da pessoa e sua estrutura ontológica.⁵³ Ele é justamente a capacidade de interferir, de forma natural e espontânea, em alguma atitude utilitária que pode provir do outro. Escondendo-se os valores sexuais, a pessoa é capaz de enxergar no outro os valores pessoais presentes nele, capacitando-se assim para uma relação interpessoal capaz de chegar à uma autêntica experiência de amor, que é a relação digna e devida à nível pessoal.

3.5.1 O impudor

Apesar das diferentes percepções morais das diferentes culturas, tanto o pudor como o impudor não são relativos. Pelo contrário, o impudor também tem sua

⁵³ Isto porque a pessoa é, enquanto sujeito, única, incompreensível e incomunicável. Mas, ao mesmo tempo se realiza mediante a relação honesta com o outro. A subjetividade própria da essência do ser pessoal é condição ontológica da relação. Dessa forma, o pudor é capaz de preservar tanto a unicidade da pessoa, quanto regulamentar a relação entre pessoas. (cf. MERECKI, 2014, p. 147-169)

essência geral, que resulta na destruição da ordem objetiva do pudor, que tem como finalidade o encobrimento dos valores sexuais para que seja ressaltado o valor da pessoa.

Neste sentido, Ada Simoncini expõe que “quando se subvertem as leis do pudor, o vestuário não faz mais do que atrair a atenção para o que há de menos original e pessoal no corpo humano” (SIMONCINI, 2015, p. 11). A atitude de escondimento do corpo para revelação da pessoa se inverte, fazendo que o primeiro seja realçado e o segundo esquecido.

Wojtyła conceitua o impudor como “o modo de ser ou de comportar-se de uma pessoa concreta, quando põe em primeiro plano os valores do sexo, de modo que eles ocultem o valor essencial da pessoa” (WOJTYŁA, 2016, p. 180). Como efeito de tal atitude, a pessoa se torna um objeto de mero prazer, dissociada do amor. Ada Simoncini diz que “quando a mulher perde o pudor, rompe a integridade do seu próprio mistério, aquilo que lhe permite ser mais do que um simples objeto: uma pessoa” (SIMONCINI, 2015, p. 42).

Uma pessoa impudica, com um falso pudor, exteriormente pode criticar ou ir contra à atitude de se colocar os valores sexuais em primeiro plano, porém, interiormente, sua finalidade é tão somente a busca do prazer. Por conseguinte, a ação praticada pode presumir um bem, porém a intenção do falso pudor é má, pois a traição ao pudor é uma traição à natureza da pessoa (SIMONCINI, 2015).

Entretanto, o impudor não tem relação com a nudez objetivamente falando, isto porque:

O corpo humano em si mesmo não é impudico e a reação da sensualidade, como a própria sensualidade, também não o são; o impudor nasce na vontade, que faz sua a reação da sensualidade e reduz a outra pessoa, por causa do seu corpo e do seu sexo, à categoria de objeto de prazer. (WOJTYŁA, 2016, p. 183)

Assim, na filosofia de Karol Wojtyła, o corpo é preservado de uma visão dualística do ser humano, onde o despreza ou o supervaloriza. O corpo é visto em sua dignidade, fazendo parte da constituição própria da pessoa.

3.6 O utilitarismo

O utilitarismo é um sistema ético em que há a identificação do bom com aquilo que é útil, sendo “um dos aspectos mais característicos do espírito do homem contemporâneo de sua atitude para com a vida” (WOJTYŁA, 2016, p. 29). Tal doutrina teve sua sistematização mais efetiva com Jeremy Bentham⁵⁴. Todavia, foi Stuart Mill⁵⁵ que conseguiu dar ao sistema um caráter mais globalizado no século XIX. Apesar disso, o estilo de vida ou o pensamento utilitarista se identifica muito com outros sistemas propostos ao longo da história, como, por exemplo, o Epicurismo (ABBAGNANNO, 2013).

Segundo tal teoria, o agir do homem deveria ser condicionado àquilo que lhe traz necessariamente felicidade, que está baseada no prazer que passa na pessoa de forma individual, e a evitar a infelicidade, que é experimentada na presença da dor ou sofrimento. A ética utilitarista busca, por meio do prazer experimentado na individualidade, a maior felicidade possível para o maior número de pessoas.

Na visão de Stuart Mill, não basta considerar apenas a quantidade de prazer que se é adquirido, mas também deve-se ter uma hierarquia de prazeres no que tange à qualidade. Postula que “o tipo de prazeres resultantes das faculdades superiores é preferível ao daqueles que são acessíveis à natureza animal, separada das faculdades superiores” (GALVÃO, 2005, p. 52). Ele expõe que os autores utilitaristas atribuíram a superioridade dos prazeres mentais sobre os corporais, sobretudo à maior permanência e segurança. Bem como à menor dispendiosidade destes prazeres intelectuais. (GALVÃO, 2005)

À vista disso, Mill, na sua exposição sobre a utilidade de algo e sobre o prazer, coloca que:

De Epicuro a Bentham, que defenderam a teoria da utilidade, não entendiam por ela algo a contradistinguir do prazer, mas o próprio prazer em conjunção com a isenção de dor, e, em vez de oporem o útil ao agradável ou ao ornamental, declararam sempre que estes se contam entre aquilo que é abrangido pelo útil (GALVÃO, 2005 p. 47).

⁵⁴ Jeremy Bentham (1748-1832) foi o fundador do utilitarismo e autor do “Princípios da Moral e da Legislação” (1789), formulou a regra que caracteriza a corrente: “A maior felicidade possível do maior número de pessoa possível” (cf. FILHO, 2004, p. 263).

⁵⁵ John Stuart Mill (1806-1873) foi filho de James Mill. Deu um tom mais elevado ao utilitarismo herdado do pai, mas não chegou a transcendê-lo (cf. FILHO, 2004, p. 265).

A ética utilitarista defende que as ações podem ser consideradas certas desde que promovam felicidade, que deve ser entendida pelo prazer e ausência de dor, e a infelicidade por dor com ausência de prazer. (GALVÃO, 2005). O prazer é exaltado como principal finalidade do homem, que deve almejá-lo para ser necessariamente feliz e levar uma vida agradável juntamente com o maior número possível de pessoas (WOJTYŁA, 2016).

Wojtyła, como verdadeiro antropólogo e filósofo preocupado com a ética, tem um conceito sucinto capaz de exemplificar a finalidade da ética utilitarista. Ele ressalta que:

O utilitarismo pôs de lado a dimensão primária e fundamental do bem: a de *bonum honestum*. A antropologia utilitarista e a ética, que dela deriva, partem da convicção de que o homem tende essencialmente para o interesse próprio ao grupo a que pertence; em suma, o proveito pessoal ou corporativo é a finalidade do agir humano (WOJTYŁA, 2005, p. 47).

O utilitarismo, portanto, busca nas suas relações com as coisas e as pessoas, o máximo de prazer possível para o sujeito em si, que não se preocupa essencialmente ou primariamente com o outro, na tentativa de atingir o máximo de felicidade possível. Paulo Cesar diz que:

O utilitarismo, de qualquer matiz, à proporção que concebe o ser humano como instrumento, em que o valor da pessoa é reduzido ao valor da sua utilidade, pode ser hedonista ou não. O utilitarismo se afirma como característica da maneira de pensar e de viver do ser humano contemporâneo, mas é comum a todas as épocas (SILVA, 2005, p. 131).

Assim, independente da época, a ética utilitarista esteve presente, tanto por meio de uma elaboração teórica, quanto na prática cotidiana na relação entre as pessoas.

3.7 Crítica à ética utilitarista

Seguindo uma filosofia personalista, que coloca a pessoa em sua totalidade e complexidade no centro da especulação filosófica, Karol Wojtyła faz duras críticas

ao sistema utilitarista. Este teria como defeito principal, segundo ele, considerar o prazer como o único e ao mesmo tempo maior bem.

Organizar a ação somente na perspectiva do prazer vai contra à estrutura da pessoa, tendo em vista que o prazer não constitui a finalidade da essência humana. (WOJTYŁA, 2016). Pelo contrário, os atos humanos, na perspectiva da bondade moral ou da felicidade da pessoa, podem estar ligados a uma renúncia do prazer e aceitação do sofrimento. Sua crítica se torna mais acentuada no que diz respeito à perspectiva do uso das coisas a fim de se obter o prazer, pois tal consideração engloba também o homem como simples objeto, atentando quanto à sua própria dignidade de pessoa, principalmente no âmbito da sexualidade.

O utilitarismo “parece ser o programa de um egoísmo coerente, do qual não se pode passar a um autêntico altruísmo” (WOJTYŁA, 2016, p. 31). Em sua perspectiva de centralização do sujeito, baseado num exacerbado individualismo, a pessoa se coloca em primeiro plano, regendo sua vida não em base de uma relação interpessoal autêntica, mas em aspectos subjetivos, visando primeiramente o bem para si. A moralidade, nesta perspectiva, se torna subjetiva e relativa, mesmo que tenha a tentativa de, por meio do princípio de maior felicidade, abranger a felicidade para o maior número de pessoas possível.

A crítica continua mediante uma cultura do indiferentismo que a ética utilitária pode gerar. Isto porque a felicidade ou o prazer experimentado pelo o outro só é importante para o sujeito na medida em que é bom para ele também. Na medida em que a felicidade ou o prazer do outro não interferem na vida do sujeito, este pode descartar a outra pessoa ou simplesmente ignorá-la, na perspectiva de que o outro não acrescenta nada para o bem de si mesmo. As pessoas neste modelo ético tendem a relacionar-se de forma superficial, onde a interioridade e a dignidade é, por vezes, obnubilada pela busca da própria satisfação.

A pessoa no utilitarismo é reduzida por uma visão meramente materialista, sendo vista, principalmente no âmbito sexual, como uma coisa, onde se dá a “instrumentalização da pessoa humana quanto à sua sexualidade” (SILVA, 2005, p. 122). Assim, a pessoa ou as relações interpessoais são reduzidas ao campo da corporeidade e da sensualidade na tentativa de maximizar o prazer, resultado de “uma antropologia reducionista” (SILVA, 2005, p. 131).

A saída encontrada por Wojtyła para evitar esta relação egoística entre as pessoas é justamente a fundamentação do agir pessoal mediante o bem objetivo

(WOJTYŁA, 2016). Somente dessa maneira o bem almejado não terá uma conotação individual e subjetiva, buscando-se a felicidade que transcende o prazer e, conseqüentemente, reabilitando a dignidade da pessoa. A pessoa, “por ser fim em si mesma e por sua intrínseca dignidade, não pode ser meio para algum fim sob pena de ser coisificada” (SILVA, 2005, p. 128). Isto é respaldado mediante sua própria estrutura ontológica, que deve ser necessariamente o sujeito das relações e não um mero objeto. Assim, uma pessoa nunca pode ser para a outra objeto de prazer, mas somente objeto de amor (WOJTYŁA, 2016).

3.8 O prazer e as relações sexuais

Tendo em vista que o homem e a mulher não podem ser coisificados, isto é, não podem ser utilizados como mero objeto nas suas relações interpessoais, as relações sexuais devem se fundamentar em uma norma que os realize. Ou seja, em uma visão antropológica capaz de garantir a sua própria dignidade enquanto seres pessoais. O corpo revela a pessoa, mas a relação sexual, na diferença existente entre o homem e a mulher, faz que ambos encontrem a afirmação daquilo que são (MERICK, 2014), em um movimento de complementariedade.

A expressão ou a “linguagem mais forte com a qual o homem pode expressar-se é o ato sexual” (MORENO, 2001, p. 312). Ele só pode ser realizado com a participação da vontade. A excitação sexual, que é geralmente produzida de forma espontânea mediante uma ação que ressalta a sensualidade e o prazer, não implica necessariamente em ato sexual. (WOJTYŁA, 2016).

Faz-se necessário um mínimo de consciência para que haja a relação sexual propriamente dita. Contudo, nota-se que a relação sexual é própria da dinâmica do amor entre os sexos e por isso ambos, tanto o homem quanto a mulher, deveriam atingir o grau máximo da excitação sexual e ter a satisfação sexual.

O prazer gerado na relação sexual, além de favorecer ao processo de procriação e perpetuação da espécie, tem um significado mais transcende na ótica da filosofia da subjetividade e relação. Ele significa que é na entrega total de si mesmo, no caso pelo ato sexual, que o homem (ou a mulher) atinge o seu mais alto grau de satisfação nesta vida, que se dá no prazer sexual. Assim, deve-se querer “que o

homem não seja o único a atingir o ponto culminante da excitação sexual, e que este se produza com a participação da mulher e não a sua custa” (WOJTYŁA, 2016, p. 271)

Por isso, é lícito que o homem busque o prazer da mulher, na ótica da felicidade subjetiva da ação mediante uma atitude altruísta de querer o bem do outro. Além do mais, sabendo que “a qualidade do prazer depende intrinsecamente da qualidade da ação” (NORIEGA, 2012 p. 163)⁵⁶, quanto mais fundamentada estiver a relação sexual entre o homem e a mulher na norma personalista⁵⁷, essencial para um verdadeiro amor e entrega entre os dois, maior será a satisfação pessoal de cada um.

O meio eficaz e correto, segundo Wojtyła e a norma personalista, para as relações sexuais e o prazer que delas resultam é justamente o matrimônio, capaz de garantir a verdadeira união e amor entre as pessoas. É neste sentido que Wojtyła afirma de forma imperativa que “deve-se tratar a pessoa de modo correspondente ao seu ser” (WOJTYŁA, 2016, p. 203). Nesta mesma linha de pensamento, Viktor Frankl coloca que “a vida sexual humana é sempre, de per si, algo mais do que *mera* vida sexual, na medida em que constitui expressão de uma aspiração amorosa” (FRANKL, 1989, p. 204).

As relações sexuais desenfreadas ou capazes de término ou dissolução na relação entre as pessoas implicariam em uma instabilidade para ambos, que não buscariam a pessoa em si, mas aquilo que ela pode oferecer. Wojtyła, analisando esta situação, coloca que:

Com efeito, em todos esses casos, a pessoa é posta na situação de um objeto de prazer, ao serviço de outra pessoa. O matrimônio dissolúvel é unicamente (ou, ao menos, em princípio) uma instituição apta a permitir a realização do prazer sexual do homem e da mulher, mas não a união duradoura das pessoas, baseada na recíproca afirmação do seu valor (WOJTYŁA, 2016, p. 204).

A esposa ou o esposo, na norma personalista, não significam ou representam somente valores sexuais, mas são encarados também na sua interioridade e no seu ser. Por isso, a relação do prazer nas relações entre as pessoas deve estar fundamentada na responsabilidade e na indissolubilidade para garantir a dignidade de cada um e evitar uma prática utilitarista para com a outra pessoa.

⁵⁶ “la cualidad del placer depende intrínsecamente de la cualidad de la acción”.

⁵⁷ É a única norma que permite interpretar todos os elementos da sexualidade humana de uma maneira harmônica na personalidade global e respeita a integridade do ser humano (cf. MORENO, 2001, p. 308)

Contudo, mesmo no matrimônio, instituição que em seu caráter formal protege as relações, pode-se ter uma atitude utilitarista desde que as pessoas entrem na dinâmica do casamento como mera formalidade para se obter o fim desejado, que por vezes fora reprimido e camuflado: o prazer. Assim, uma resolução de casamento para este fim também coaduna com a *práxis* utilitarista e reduz a dignidade da pessoa. Wojtyła, em sua explicação desta determinada situação, coloca que:

Aquilo que os ligava podia ter uma rica substância subjetiva e estar fundado sobre uma expansão da sua afetividade e da sua sensualidade, mas não estava suficiente maduro para atingir o valor objetivo de união de pessoas. Pode até ser que a sua união nunca tivesse sido orientada neste sentido (sabemos, de fato, que o matrimônio deve amadurecer incessantemente para atingir o valor de uma união de pessoas: por isso, é muito importante dirigi-lo neste sentido) (WOJTYŁA, 2016, p. 207).

Assim, as relações sexuais devem ser empregadas somente no matrimônio, a fim de que, por meio desta instituição, sejam ressaltados não só os valores sexuais, mas os valores pessoais de cada um. Tendo um caráter íntimo, as relações sexuais devem ser preservadas na perspectiva do pudor, para não haver uma banalização do ato sexual, ressaltando somente o prazer e não a intimidade das pessoas. Além disso, por meio desta união entre as pessoas, surge, mediante as relações sexuais e o prazer que lhe é intrínseco, um novo ser, um filho, constituindo a família que é base da sociedade. (WOJTYŁA, 2016).

4 A PESSOA E O AMOR

Segundo Joseph Ratzinger, então Papa Bento XVI, a palavra amor tornou-se um termo com diversas conotações e significados completamente diferentes. (BENTO XVI, 2005). Contudo, por diversas vezes, inclusive no senso comum, sua conotação passa pelas ideias de felicidade, saciedade e realização.

Nicola Abbagnano ressalta que o amor pode designar a relação entre os sexos, as mais vastas relações interpessoais, pode se referir a coisas abstratas ou a coisas concretas (ABBAGNANO, 2014), demonstrando a pluralidade de significados e ideias que o termo foi sendo cunhado ao longo da história.

4.1 Natureza do amor

Em uma análise ampla, o amor pode denotar diversos significados quando considerado em uma esfera psicológica, ética ou existencial. Contudo, independente do matiz adotado, ele “é sempre uma relação recíproca entre pessoas” (WOJTYŁA, 2016, p. 67), tendo como referencial a atitude individual ou comum a respeito do bem. Por isso, “o amor consiste essencialmente, embora não exclusivamente, num *ato de vontade*, firme e estável” (MELENDÓ, 2006, p. 4), relacionado com o bem, que é o motor que apetece à vontade. Neste sentido, o amor carrega consigo, em sua própria estrutura metafísica, tanto um caráter pessoal, pois amar é um ato tipicamente da pessoa quanto à questão da atração (MELENDÓ, 2006), quanto comunitário, no que se refere ao bem comum.

A atração resulta da experiência do reconhecimento dos valores de determinada coisa mediante a percepção por parte do sujeito. A atração entre pessoas é devida ao pensamento da pessoa como um bem objetivo, ou seja, uma “vinculação do pensamento em relação àquela pessoa, enquanto bem” (WOJTYŁA, 2016, p. 69). Por conseguinte, a atração entre pessoas se erradica nas faculdades superiores do homem, ou seja, tanto na inteligência como na vontade.

Por meio da afetividade da pessoa, que carrega consigo uma reação emocional em contato com um bem, a pessoa se sente atraída por outra. Esta atração faz parte da essência do amor, que em certa medida é amor, embora amar não se limite ou não está contido totalmente na atração (WOJTYŁA, 2016). Além disso, os sentimentos e emoções podem ter um duplo papel no que tange à atração e, conseqüentemente, o amor, que “é a realização mais completa das possibilidades do homem” (LUCAS, 2013, p. 185 – tradução nossa).⁵⁸ Eles podem atrair a pessoa para o bem verdadeiro mediante uma autêntica percepção ou impedir a atração para o bem, o que resulta na importância do conhecimento do bem ao qual se é atraído. Por isso, necessitasse da correspondência da atração do bem com o conhecimento da verdade sobre este mesmo bem.

Assim, pois, na atração entre o homem e a mulher, “a verdade sobre o valor da pessoa, que é o objeto de atração, é fundamental e decisiva” (WOJTYŁA, 2016, p. 71). Isto porque a atração pode se focar não na pessoa em si, mas somente nos sentimentos que afloram no sujeito que percebe, o que acarreta em uma fonte de subjetividade do amor.

O amor não se reduz à verdade dos sentimentos, mas sobretudo na verdade sobre a pessoa. Aristóteles o define como querer o bem do outro enquanto outro (MELENDO, 2006). Deve haver uma confluência entre as duas verdades para que a atração se torne uma experiência verdadeiramente pessoal, principalmente quando se reconhece que não só os valores da pessoa são bens, mas também que a pessoa é um bem em si mesmo. Assim, o amor na sua natureza deve ser englobado na totalidade daquele que ama. Tomás Melendo, justificando esta complementariedade, diz que:

Amar, querer: estamos diante de palavras e realidades-chave. O amor não se esgota nas disjuntivas “gosto” ou “não gosto”, “agrada-me” ou “desagrada-me”, nem se identifica com o puro e simples “atrai-me”, “interessa-me”, “apaixona-me”... com que tantos dos nossos contemporâneos, jovens e não tão jovens, pretendem justificar o seu comportamento (MELENDO, 2006, p. 7).

Assim, o amor tem um aspecto subjetivo, enquanto atitude interior da própria pessoa (o que não deve ser confundido com subjetividade), e objetivo, na

⁵⁸Todas as traduções dessa obra neste trabalho são de nossa responsabilidade. “es la realización más completa de las posibilidades del hombre”.

perspectiva da relação entre sujeitos. Se origina entre pessoas do sexo oposto com o auxílio da tendência sexual (WOJTYŁA, 2016). Entretanto, segundo Rafael Cifuentes, mais do que auxiliado pela tendência sexual, “o amor é propriamente uma tendência essencial da natureza humana; um impulso vital e indestrutível, onde recusar-se a amar é recusar-se a ser” (CIFUENTES, 2016, p. 3).

Além do mais, o amor, que tem como objeto próprio o bem (AQUINO, 2003) é a integração da pessoa fundamentada no seu lado espiritual, não se identificando com uma atitude instintiva ou de natureza meramente corporal, pois “amar é querer um objeto por si mesmo” (GILSON, 2006, p. 357).

4.1.2 Relação do amor e liberdade

A liberdade é uma característica que abrange todo o ser da pessoa e suas ações por meio da vontade. O agir humano é livre em sua natureza, pois “a liberdade é afirmação de pessoa” (MOUNIER, 2004, p. 75), o que resulta que o homem, por meio do seu próprio querer, tem a capacidade de escolha perante as situações. “Não se concebe que se possa ser verdadeiramente humano sem ser livre de verdade” (STORK; ECHEVARRÍA, 2005, p. 125), tendo em vista que o homem acima de tudo é pessoa, capaz de autodeterminar-se.

O amor se relaciona com a liberdade na medida em que aquele que ama limita a própria liberdade para vantagem de outro (WOJTYŁA, 2016). Nesta perspectiva, apesar da ação ser caracterizada por uma limitação, o amor acrescenta algo positivo, no sentido de que a liberdade existe como capacidade livre de amar. Graças a ela, enquanto faculdade da vontade, é que a pessoa é capaz de, no processo volitivo, querer o bem e possuí-lo, não caindo em um determinismo (WOJTYŁA, 2016).

Por isso, denota-se que a liberdade é um meio para se atingir o amor, que deve ter a preeminência da ação. Escolher algo de forma livre é reconhecer nele os valores que o caracterizam como um bem. Deste modo, o ser humano é capaz de escolher um bem ou deixar de escolhê-lo, mas, independentemente da sua escolha, não é livre da necessidade de buscar e escolher entre uma coisa ou outra. Sendo a liberdade do homem “condicionada e limitada pela nossa situação concreta” (MOUNIER, 2004, p. 79), a pessoa não possui uma liberdade absoluta, ressaltado

pela sua própria natureza que é limitada. Assim, a liberdade não é um ente abstrato, mas sempre é inerente a alguém.

O homem, na sua corporeidade e sexualidade, regularmente tem de travar uma luta entre as tendências e a vontade. Quando a vontade, por exemplo, cede à sensualidade, a afetividade acaba sendo levada à concupiscência, pois a tendência busca a satisfação do próprio sujeito. O amor, por sua vez, sendo efeito da vontade, busca o bem do outro. Enquanto a vontade permanecer neste nível de submissão à sensualidade ou à afetividade, o ser humano não pode ter a verdadeira experiência do amor. Isto porque, segundo Wojtyła:

O amor de vontade aparece só no momento em que o homem compromete conscientemente a sua liberdade com respeito a outro ser humano enquanto pessoa, pessoa cujo valor reconhece e afirma plenamente. Um tal compromisso não consiste sobretudo em desejar com ânsia. A vontade é uma potência criadora, capaz de extrair de si mesma o bem para dá-lo e não só de assimilar um bem já existente [...] Por natureza a vontade quer o bem, o bem infinito, isto é, a felicidade (WOJTYŁA, 2016, p. 129).

A vontade, enquanto elemento criador, mediante a ajuda ou a dificuldade gerada pelos sentimentos e emoções, é capaz de transcender a dimensão genital da pessoa e buscar a pessoa por ela mesma. Por isso, a liberdade é fator crucial enquanto faculdade que permite a autodeterminação do homem e, por conseguinte, a capacidade de amar. Por isso, Ramon Lucas afirma que:

O significado da liberdade aparece com maior clareza em relação com o amor. O ato supremo da liberdade é o amor, e não se pode falar de um autêntico amor se este não é livre. De fato, não há amor sem liberdade. O homem não pode realizar-se plenamente se não no dom e na comunhão (LUCAS, 2013, p.184).⁵⁹

Dessa maneira, há uma conexão íntima entre a liberdade e a capacidade de amar, fazendo que o homem só ame de forma livre e, sendo livre, possa autodeterminar-se no amor.

⁵⁹ “El significado de la libertad aparece con mayor claridade em relación com el amor. El acto supremo de la libertad es el amor, y no se puder hablar de autêntico amor si éste no es libre. De hecho, no hay amor sin libertad. El hombre no puede realizarse plenamente si no es em el don y la comunión”.

4.2 Os tipos de amor

Em sua análise psicológica e moral, Wojtyła expõe diferentes aspectos do amor que abarcam a totalidade da pessoa. Classifica-os mediante o ponto de vista que é adotado na sua percepção, como por exemplo, na sua relação com a sensualidade, na afetividade e na perspectiva da relação conjugal. Dessa maneira, faz uma análise pormenorizada de cada um, exemplificando suas características e suas influências na pessoa.

4.2.1 Amor de concupiscência

O filósofo polaco coloca que o amor de concupiscência se refere à contribuição do desejo no amor, ou que o amor também pode ser traduzido em forma de desejo, similar à atração. É na perspectiva da complementariedade e da limitação da pessoa que o amor de concupiscência deve ser entendido. Tanto o homem quanto a mulher necessitam um do outro para sua autorrealização, tendo em vista sua própria natureza contingente.

O amor de concupiscência se caracteriza justamente na busca no outro do bem que falta à pessoa. É justamente na visão do outro como um bem que o amor de concupiscência se fundamenta, porém não como mero meio de satisfação pessoal, pois isto acarretaria uma visão utilitarista. Assim, “o objeto do amor de concupiscência é um bem *para* o sujeito: a mulher para o homem, o homem para a mulher. Por isso o amor é sentido como um desejo da pessoa, e não só como um desejo sensual” (WOJTYŁA, 2016, p. 75).

O risco de se ter uma atitude utilitarista no amor de concupiscência é grande. Joseph Ratzinger coloca o amor de concupiscência como sinônimo do amor *eros*, que se relaciona, sobretudo, ao amor entre homem e mulher. Segundo Ratzinger, o *eros* degradado somente à dimensão genital torna-o simplesmente uma mercadoria, não afirmando o homem na dimensão do seu corpo. Nesta perspectiva, ele afirma que o “*eros* necessita de disciplina, de purificação para dar ao homem, não o prazer de um

instante, mas uma certa amostra do vértice da existência, daquela beatitude que tende todo o nosso ser” (DCE 4).⁶⁰

Ele também coloca que é nesta complementação entre amar e ser amado, na perspectiva de se exaltar a grandeza do homem em uma visão global que o homem se torna ele mesmo (BENTO XVI, 2005). Por isso, Wojtyła coloca que um bem útil não significa necessariamente um objeto de prazer, principalmente porque o verdadeiro amor de concupiscência tem suas “raízes no princípio personalista” (WOJTYŁA, 2016, p. 76), que não busca o bem somente para si, mas também para o outro.

4.2.2 Amor de benevolência

Tomás de Aquino coloca que “o bem é causa do amor como objeto” (AQUINO, 2003, p. 345), caracterizado não pela paixão, mas sobretudo por um ato volitivo sem uma união afetuosos. A benevolência é um aspecto essencial do amor entre as pessoas. Há uma relação entre o amor de benevolência e de concupiscência, pois, a pessoa que é boa para o sujeito que percebe e quer, deve ser auxiliada a chegar ao bem de si mesma por meio deste mesmo sujeito que a vê como um bem para ele.

É no amor benevolente que se manifesta o verdadeiro desinteresse característico do amor pleno, sendo um amor no sentido mais absoluto do termo (WOJTYŁA, 2016). Nesta perspectiva, a benevolência é mais perfeita que a concupiscência, pois aquela se aproxima mais da natureza do verdadeiro amor que esta.

Na relação entre o homem e a mulher, principalmente no âmbito sexual, deve-se haver uma complementariedade entre os dois tipos de amores. Ao mesmo tempo que a pessoa deseja o bem para a outra, enquanto atitude própria do amor, deve buscar o bem de si mesma para a sua própria realização, tendo em vista uma ética pautada na reciprocidade entre as pessoas, em uma relação bilateral. Sendo assim, o amor não é posse de um ou de outro em uma relação interpessoal, “mas é único, uma coisa que os une” (WOJTYŁA, 2016, p. 78) e que, por meio da união dos dois amores subjetivos, se transforma em um amor objetivo, real.

⁶⁰ Carta encíclica *Deus Caritas Est* do Sumo Pontífice Bento XVI.

Tal objetivação do amor como ferramenta de união se dá na relação entre o “eu” e o “tu” que gera o “nós” em uma verdadeira interação dialógica entre pessoas. Martin Buber, o filósofo da relação, enxerga a interação entre as pessoas sempre nesse dualismo pronominal, isto é, as relações são sempre entre um eu-tu e um eu-isso. Chega a dizer que “não há EU em si, mas apenas o EU da palavra-princípio EU-TU e o EU da palavra princípio EU-ISSO” (BUBER, 2003, p. 5). Resumindo, segundo Buber:

O mundo é duplo para o homem, segundo a dualidade de sua atitude. A atitude do homem é dupla de acordo com a dualidade das palavras-princípio que ele pode proferir. Uma palavra princípio é o par EU-TU. A outra é o par EU-ISSO no qual, sem que seja alterada a palavra-princípio, pode-se substituir ISSO por ELE OU ELA (BUBER, 2003, p. 5).

Dessa forma, Karol afirma que “toda a pessoa é um ‘eu’ absolutamente único” (WOJTYŁA, 2016, p. 78). A pessoa pode amar a outra de forma unilateral, mas é somente na reciprocidade que a pessoa se realiza na sua essência. O amor em uma única via carrega consigo a dor e o sofrimento. Por isso, “o amor sem reciprocidade está condenado desde o princípio a vegetar e a morrer” (WOJTYŁA, 2016, p. 79), o que exemplifica a necessidade de se ter uma cooperação entre a benevolência e o amor de concupiscência, que, apesar de diferentes, não se excluem.

4.2.3 Amor afetivo

O amor afetivo, como o nome pressupõe, tem como fonte a afetividade, que é ligada à análise do valor sexual do outro em seu conjunto, levando em consideração a pessoa na sua totalidade. Há uma transcendência na percepção da pessoa por parte da outra, pois não se reage somente a parte corporal. Neste sentido, “a afetividade está isenta de concupiscência” (WOJTYŁA, 2016, p. 104).

É o amor capaz de manter unidas as pessoas mesmo por uma separação física. À vista disso, a afetividade tem esta capacidade de estimular a memória e as emoções a fim de influenciar a vontade a querer ficar junto da pessoa amada. Este vínculo de proximidade é próprio do amor afetivo, que é por vezes comparado com o amor espiritual (WOJTYŁA, 2016), tendo em vista que o estímulo para as pessoas estarem juntas não parte da sensualidade, ou seja, da parte corporal do homem.

Analisando de forma psicológica, Wojtyła coloca a diferença deste amor no homem e na mulher. Geralmente, as mulheres são mais emotivas, enquanto os homens dirigem maior atenção aos valores do corpo, o que resulta em uma diferença de demonstração de amor de acordo com cada sexo. A mulher, por essência, demonstra seu amor sensual também por meio do amor afetivo, ao passo que o homem tem uma reação mais ativa em querer demonstrar seu amor por meio da sensualidade e do desejo de prazer. (WOJTYŁA, 2016)

Além do mais, Wojtyła salienta que a memória e a imaginação são capazes de influenciar o amor afetivo, que, apesar de reagir aos valores do outro, é em suma subjetivo. Assim, se explica o fato de atribuição ao objeto do amor “diversos valores que ele talvez não possua” (WOJTYŁA, 2016, p. 105-106). Pode-se dizer que existe uma certa imperfeição neste tipo de amor, pois a má percepção dos valores pode fazer uma caricatura da pessoa amada e não amá-la pelo o que ela verdadeiramente é. Wojtyła coloca que:

O amor afetivo é muitas vezes uma causa de desilusão, sobretudo quando se trata da mulher, quando, com o tempo, o afeto do homem aparece simplesmente como um véu que escondia a concupiscência, e até a vontade de gozar. É uma desilusão, tanto para a mulher como para o homem, quando os valores atribuídos à pessoa amada se revelam fictícios (WOJTYŁA, 2016, p. 106).

Logo, o amor afetivo, apesar de ter sua relativa importância na relação entre as pessoas de sexo opostos, não é suficiente para que a relação interpessoal se sustente e perdure, pois, o afeto não pode criar e sustentar uma verdadeira experiência de amor.

4.2.4 O amor esponsal

O amor esponsal é a realização plena da experiência do amor, que é caracterizada pela relação entre pessoas. Deste modo, o amor esponsal é mais que uma tendência, mas sim uma verdadeira fonte de união entre os dois sujeitos que se amam, consistindo no dom da pessoa. Tem como “essência o dom de si mesmo, do próprio eu” (WOJTYŁA, 2016, p. 89).

O amor esponsal transcende os outros tipos de amores, pois vai além de um querer bem para o outro. Há uma verdadeira entrega da pessoa na relação que

se é estabelecida, o que faz existir uma verdadeira doação da totalidade da pessoa para a outra. Esta entrega resulta em um aparente paradoxo, pois não leva em consideração o sentido físico e metafísico de ser pessoa, que é em sua essência incomunicável, mas sim a ordem moral. Significa que a pessoa, que tem a capacidade de autodeterminar-se mediante a sua própria natureza e que possui o amor como matéria fundamental para realização de si, só é capaz de ser quem é dando-se ao outro quem ela é. O filósofo polonês vai colocar que o dom de si mesmo, como forma de amor, “brota do fundo da pessoa com uma clara visão dos valores e a disponibilidade da vontade para entregar-se precisamente deste modo” (WOJTYŁA, 2016, p. 91).

Não obstante, vê-se uma necessária integração de todos os outros tipos de amor a fim de se chegar a essa plenitude. A pessoa, como dona de si, só pode doar-se na medida em que possui a plena posse de si mesma. Tal realidade se dá de forma mais evidente no matrimônio, onde uma pessoa é chamada a ser dom para o outro, buscando primeiramente a felicidade do cônjuge na doação diária para que assim se sinta feliz. Conquanto, é evidente que “este dom de si não pode ter um significado unicamente sexual” (WOJTYŁA, 2016, p. 93). Deve, antes de tudo, levar em consideração as diferenças psicológicas entre os sexos que realizarão este dom mútuo na sua totalidade, porém de formas diferentes.

Do amor esponsal, que é resultado de um dom recíproco, a bigamia e as outras formas de união em esfera sexual além da monogamia são veementemente rejeitadas, tendo em vista que na dinâmica do amor não pode haver uma fragmentação na pertença de um ou de outro. Rafael Cifuentes vai dizer que:

Tanto o homem como a mulher unidos maritalmente são cada um, de certo modo, como uma *humanidade incompleta* que procura a mútua perfeição na íntegra realização da união conjugal. Ora, essa “íntegra realização” exige a permanência, porque a personalidade humana se desenvolve e evolui ascendentemente ao longo da vida inteira. E a vida forma um todo contínuo e unitário [...] Essa lei natural – própria da *natureza* do amor – está em absoluta concordância com a *psicologia* do amor. O amor exige a totalidade: quando autêntico, é integral e eterno (CIFUENTES, 2001, p. 7-8).

Portanto, é na entrega do dom total de si mesmo que a pessoa se realiza e, conseqüentemente, ajuda o outro a realizar-se na mútua relação de amor.

4.3 A relação sexual e o amor na vida conjugal

Na vida conjugal, os dois devem ter a capacidade de ter uma total doação de si em todas as situações cotidianas. Todavia, é na relação sexual entre os cônjuges que se expressa de modo mais evidente a mutua entrega e a reciprocidade característica do amor. Dessa maneira, vê-se que “o elemento sexual tem uma função particular na formação do amor esponsal” (WOJTYŁA, 2016, p. 93), considerando que a sexualidade transcende o mero aspecto genital.

A relação sexual é algo natural, querida e manifestada por meio da tendência sexual. Julian Marias chega a colocar que: “o amor vai mesmo em cada relação humana intersexual, na forma de sua realização, transformação, evasão, desobediência, frustração, extinção, etc.” (MARÍAS, 1970, p. 231).

Contudo, se realizada somente na perspectiva fisiológica como mera função do organismo, infere um reducionismo ou uma despersonalização do outro. Por isso, a relação entre os dois deve estar pautada na dinâmica do amor. Deve ajudar o homem a compreender e a sentir a psicologia feminina, interagindo com a mulher também no âmbito afetivo e emocional, tornando-se capaz de educar-se para a finalidade do amor por meio do prazer, e não do prazer em si mesmo tendo uma perspectiva utilitarista (WOJTYŁA, 2016).

Dessa maneira, tendo em vista que é por meio do amor que o homem se realiza em sua natureza, as relações sexuais só serão harmoniosas e efetivas quando o homem e a mulher estiverem livres de toda perspectiva utilitarista ou egoísta. É assim que “o homem e a mulher se unem enquanto pessoas” (WOJTYŁA, 2016, p. 207). Tal análise ultrapassa o nível meramente biológico ou fisiológico, expondo o aspecto ontológico do homem também na relação sexual.

Ainda, “o ato sexual, que só pode ser realizado com a participação da vontade” (WOJTYŁA, 2016, p. 270), não deve ser encarado com uma visão investigativa, no sentido que não deve ser utilizado como critério de escolha para um possível casamento. Pelo contrário, ele é capaz de estabelecer um terreno fecundo para que o amor conjugal entre os esposos floresça, cresça e amadureça, tendo em conta que a felicidade do matrimônio e sua duração não se relaciona

proporcionalmente com o nível de prazer, mas com a atitude de amor entre os cônjuges.

4.4 A amizade

A amizade, em sua estrutura, tem uma forte ligação com a benevolência. O Aquinate coloca que a amizade é o amor para aquele que se quer o bem (AQUINO, 2005). Diferentemente da simpatia, que é resultado da experiência positiva que se tem mediante o encontro com outra pessoa, o que gera um amor afetivo, a amizade não se localiza na parte periférica do homem (sentimentos e emoções), mas está enraizada na vontade.

A simpatia, neste sentido, possibilita que o sujeito experimente os valores do objeto. Porém, esta é uma experiência meramente subjetiva. Deste modo, a “união de amizade não é a união de simpatia” (WOJTYŁA, 2016, p. 84). A amizade resulta em uma escolha pelo outro, de modo objetivo. C.S Lewis coloca que a amizade “é o menos *natural* dos amores; no sentido de que é o menos instintivo, biológico e necessário” (LEWIS, 2017, p. 84). Isso resulta que a sociedade ou a comunidade sobreviveria sem este tipo específico de amor.

Contudo, a simpatia tem um aspecto bastante positivo, uma vez que possibilita que se nasça a amizade entre duas pessoas. Ela se torna como que a base ou a estrutura relacional capaz de se fomentar entre as pessoas uma autêntica amizade.

Dessa forma, Wojtyła salienta que ambas – simpatia e amizade – são importantes para que se tenha uma relação duradoura e eficaz. A simpatia, primeira reação positiva de um sujeito para com o outro, deve ser transformada em amizade, que deve ser complementada pela simpatia (WOJTYŁA, 2016). Sem ela, a amizade se tornaria mais fria, pois não consideraria tanto a parte emocional e afetiva do homem, que permeia todo o seu ser. Portanto, a amizade “ajuda a comunidade não a viver, mas a viver bem” (LEWIS, 2017, p. 97).

Karol exemplifica a integração da subjetividade e objetividade da pessoa, demonstrando que há uma confluência entre estas duas dinâmicas na integralidade

do homem. Afirma também que é necessário, para que se tenha uma verdadeira experiência de amor, a passagem do campo subjetivo para o objetivo, que neste caso específico, resulta na passagem da simpatia para amizade. Ele diz que:

O erro frequente cometido no amor humano consiste em mantê-lo em nível da simpatia em vez de transformá-lo em amizade. Outra consequência deste erro é crer que, no momento em que acaba a simpatia, acaba também o amor. Esta opinião é muito perigosa para o amor humano, e é um erro que denota uma lacuna na educação do amor (WOJTYŁA, 2016, p. 89).

Na opinião de Wojtyła, o casamento, enquanto instituição duradoura e fecunda, deve ter como base uma verdadeira e solidificada amizade entre os esposos. Um matrimônio que se baseia somente na simpatia entre o casal acaba por findar-se mediante a instabilidade característica da simpatia, que é obrigatoriamente subjetiva.

Outra relação importante que difere tanto da simpatia quanto da amizade é a camaradagem. Segundo o filósofo polonês, a camaradagem está fundamentada em fatores objetivos que se ligam ao bem comum de uma comunidade. Dessa forma, a camaradagem é capaz de, por meio da simpatia que a torna mais eficaz, auxiliar no processo de fomentação da amizade. No entanto, um aspecto que diferencia a camaradagem da amizade é que a primeira se relaciona com um grande número de pessoas, enquanto “a amizade se limita a um pequeno número” (WOJTYŁA, 2016, p. 88).

Lewis coloca que uma sociedade que valoriza demais o âmbito coletivo e despreza as relações individuais despreza, como consequência, a amizade. Ele afirma que a amizade retira pessoas do agrupamento coletivo tanto quando a própria solidão pode fazer; e, mais perigosamente, as retira em duplas ou trios. Algumas formas de “sentimento democrático são naturalmente hostis à amizade, porque é seletiva e importa a poucos” (LEWIS, 2017, p. 86).

A amizade se encontra objetivamente no nível das relações interpessoais, considerada verdadeiramente uma virtude que, segundo Aristóteles, “é o que existe de mais necessário para a vida” (ARISTÓTELES, 2017, p. 209). Se dá justamente em uma abertura do eu para o outro na medida em que há um mútuo amor benevolente entre eles. Roger Scruton diz que não existe amor ou amizade entre os animais, mas somente entre pessoas. Ele afirma que:

A amizade está crucialmente interessada “no que vem depois”: nas surpresas e expectativas do companheirismo. Por isso, a amizade é uma ligação com o

que é durável no outro. Quanto mais duradoura a amizade, mais duráveis as características em que está fundada. Além disso, a amizade é uma relação interpessoal, que incide sobre a personalidade encarnada do outro. Embora eu possa desfrutar da companhia de um animal, isso não é amizade em qualquer sentido normal do termo (SCRUTON, 2016, p. 310).

Dessa forma, a amizade é um fenômeno antropológico que tem uma característica bastante pessoal e íntima, pois, como diz Aristóteles, “não se pode ser amigo para muitas pessoas, da mesma forma que não se pode estar apaixonado por muitas pessoas ao mesmo tempo” (ARISTÓTELES, 2017, p. 218).

4.5 O egoísmo

O egoísmo é a atitude característica das filosofias utilitaristas e hedonistas, que são veementemente pregadas e incentivadas no mundo hodierno. É fundamentada, sobretudo, na satisfação pessoal e na centralização das ações somente em uma perspectiva unilateral, que se dirige para o bem do sujeito em si. Exclui ou tem uma atitude de indiferença para com o outro por meio de uma desordem do amor, onde o amor-próprio subjuga todas as outras espécies de amor e torna-se exacerbadamente desordenado.

Contudo, o amor-próprio não é algo ruim em si mesmo. Pelo contrário, os antigos colocavam a filáucia⁶¹, isto é, o amor a si mesmo, como algo positivo e virtuoso. Dessa maneira, somente quando o amor-próprio se torna desordenado que o egoísmo se apresenta na pessoa, fechando-a a realidade do amor, tanto de si mesma como ao próximo. (AZEVEDO, 2008). O homem com a filáucia, isto é, o homem egoísta, “se ama, porém, este amor de si é contra si” (AZEVEDO, 2008, p. 22)

O egoísmo pode ser definido como “a atitude de quem dá importância predominante a si mesmo ou aos seus próprios juízos, sentimentos ou necessidades” (ABBAGNANO, 2014, p. 359). Na antiguidade, Platão e Aristóteles consideravam o amor desordenado por si mesmo como a causa de todos os males. O sujeito que se submete ao egoísmo “leva à exploração do outro para si mesmo, para o seu máximo prazer próprio” (WOJTYŁA, 2016, p. 33). Dessa forma, o egoísmo, em sua essência,

⁶¹ Termo de origem grega que vem da junção de “*phília*” + “*autós*” (cf. AZEVEDO, 2008, p. 18).

é a antítese do amor, e por isso é a verdadeira causa de instrumentalização e insuficiência do ser da pessoa, levando-a para um reducionismo antropológico.

Nesta perspectiva, Wojtyła afirma que a consequência do egoísmo do homem é buscar apenas sua satisfação pessoal, não levando em consideração o outro. (WOJTYŁA, 2016). O egoísmo pode ter sua raiz no orgulho, que faz com que a pessoa não aceite suas limitações e ao mesmo tempo não se abra para o outro. Assim, Wojtyła salienta que:

[...] o orgulho sozinho não pode servir de auxílio a longo prazo; sabe-se que o egoísmo, ou produz cegueira, suprimindo a ambição, ou faz crescer esta desmesuradamente, de modo que, nos dois casos, impede de ver no próximo o ser humano (WOJTYŁA, 2016, p. 273).

É por meio da atitude egoísta que se manifesta o desejo de regulamentação de nascimentos, de processos abortivos, de práticas desumanas na esfera sexual e conjugal. A ética, neste sentido, tende à uma visão relativa e subjetiva, pois visa o bem do sujeito individual e não o bem comum. O egoísmo, enquanto negação do amor, “manifesta-se em atitudes opostas às ditadas pelo amor e constitui a fonte mais perigosa do temor que paralisa os sãos processos da natureza” (WOJTYŁA, 2016, p. 282).

Agostinho, em sua obra *A Cidade de Deus*, denota a diferença entre a atitude egoística e a atitude altruísta do amor. Fazendo uma comparação entre a Cidade Terrena e a Cidade Celeste, que caracterizam os homens que seguem a perspectiva do mundo e os que seguem a religião e o transcendente, coloca que: “dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber, o amor-próprio, levado ao desprezo a Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial” (AGOSTINHO, 2012, p. 204). Dessa forma, Agostinho expõe o egoísmo como atitude que se fecha ao transcendente, ao Absoluto, enquanto o amor é colocado como a capacidade de abertura e busca além de si mesmo.

O amor fundamenta tanto a transcendência da pessoa como também a sua dignidade, enquanto o egoísmo a reduz e a tolhe. A atitude egoísta também trabalha por diversas vezes concomitantemente com a atitude orgulhosa. O inflar do próprio *ego* faz que o sujeito não se veja necessitado do outro e ao mesmo tempo se veja autossuficiente, capaz de ser feliz por si ou tendo uma relação meramente utilitarista para ser feliz.

Esta atitude de um demasiado amor-próprio (ou desordenado amor-próprio) corrobora e realiza uma verdadeira incapacidade da pessoa superar os desafios propostos pela vida. Sendo assim, em uma pessoa egoísta não há um autêntico e verdadeiro crescimento na personalidade e na atitude de amar. Pelo contrário, o egoísmo estagna a pessoa. Por isso, Rafael Cifuentes ressalta com veemência contra o amor-próprio desordenado, dizendo que:

O amor-próprio, origem de todas as neuroses, agarra-se com unhas e dentes às suas racionalizações, teima e insiste nas suas desculpas. Por isso reincide nos mesmos erros. E é por isso também que, ao justificar os seus descabimentos, se incapacita para o crescimento e o progresso (CIFUENTES. 2016, p. 12).

Oposto a dinâmica do amor, o egoísmo atenta contra o núcleo central do ser humano, reagindo de forma contrária à sua essência e sua própria realização, além de afetar os outros, implicando em uma desordem que afeta tanto o pessoal quanto o bem comum.

4.6 Pessoa como objeto

O ser humano é sempre sujeito da ação. Contudo, em sua dignidade ontológica, o ser humano por ser pessoa transcende o nível das coisas, sendo considerado nesta dinâmica relacional como um alguém pessoal. Por conseguinte, na ação entre pessoas deve-se ter em mente uma relação de um sujeito agente e um sujeito paciente. Considerar o homem como objeto é consequência de uma antropologia materialista que reduz sua dignidade, onde o homem é analisado em uma visão imanente e não-pessoal.

O egoísmo é manifestado, sobretudo, na esfera sexual, tendo em vista que “a sexualidade, de forma particular, cria condições para que se trate o ser humano como *objeto de uso*” (SILVA, 2005, p. 133). É sobretudo nas relações sexuais que ocorre o processo de reificação⁶² da pessoa. Se considerado como objeto, o homem

⁶² Reificar significa: tratar ou considerar como coisa. (cf. <https://www.priberam.pt/dlpo/reificar>). Acesso em: 28 de agosto de 2018 às 15:40

é possível de manipulação e de experiência contrárias à ética e ao ser. Nesta objetivação, o homem se torna comerciável, incapaz de escolhas autênticas sobre si que o revelem e o protejam na sua própria personalidade e processo de amadurecimento. Wojtyła salienta que ninguém pode tornar-se dono dela (a pessoa) como propriedade, pois a pessoa é senhora de si mesma (WOJTYŁA, 2016).

Analisar a pessoa mediante sua parte corpórea induz ao sujeito que age e experimenta em uma despersonalização do outro que é movido e experimentado. Maria Helena coloca que:

Pode acontecer que a pessoa, especialmente o seu corpo considerado independentemente do espírito, passe a ser visto como coisa e a ser utilizado como *material* [...]. Tais situações são o caminho para um terrível descalabro ético. Ao deixar de viver e de ser tratado como pessoa e sujeito, o homem – ou a mulher – torna-se exclusivamente um *objecto*; a sexualidade humana passa a ser um campo da manipulação e do desfrutar (PRATAS, 2004, p. 33).

Mediante o liberalismo sexual, a felicidade, como propõe o utilitarismo, reduz-se à manipulação das sensações e das coisas a fim de buscar o prazer. A superficialidade torna-se característica e predominante nas interações do sujeito consigo mesmo e do sujeito com os que o rodeiam. Há uma crítica aos valores tradicionais e às noções fundamentais das instituições que regem a comunidade devido a filósofos, como Nietzsche e Sartre. Eles interpretaram a moral e a liberdade na cultura ocidental de forma contrária ao que era proposto, criticando a moral fundamentada pela Igreja, influenciada pela filosofia perene de Aristóteles e Tomás, o que facilita a reificação da pessoa.

Zygmunt Bauman coloca a liquidez da ordem social como característica da cultura contemporânea. Há, nestas relações líquidas, uma moralidade instantânea, que analisa somente a ação presente e que deve se adaptar às estruturas da cultura e sociedade. Os laços humanos se tornam frouxos, bem como insere as pessoas na cultura do descartável e reciclável (SILVA, 2014).

Porém, a pessoa não é um objeto. “Antes, é exatamente aquilo que em cada homem não é passível de ser tratado como objeto” (MOUNIER, 2004. p. 15). O meio capaz de adentrar no mais fundo do ser pessoal e reagir buscando sua verdadeira dignidade é justamente no conhecimento de si e na busca da verdadeira identidade do sujeito. Por isso, Paulo César coloca que:

O conhecimento da verdadeira identidade da pessoa é necessário para que ela se liberte das diversas cadeias da instrumentalização a que é submetida. A compreensão do homem, como ser pessoal, é condição e um dos fundamentos para a afirmação do valor e da dignidade da criatura humana (SILVA, 2005, p. 126).

Conhecer-se é adentrar na interioridade própria de cada um. O ser humano, por ser espiritual e transcendente, é o único capaz de ter uma vida interior e, ao mesmo tempo, não ser totalmente conhecido pelo sujeito que o apreende. Transcende o mundo das coisas, tendo em vista que “a pessoa não é o mais maravilhoso objeto do mundo, objeto que conhecêssemos de fora, como todos os outros” (MOUNIER, 2004, p. 15), reafirmando em sua existência tanto a própria dignidade. Devido a isso, pode-se afirmar que o “modo pessoal de existir é a mais alta forma de existência” (MOUNIER, 2004, p. 16), mediante sua própria natureza única, diferente de toda a realidade que envolve o ser humano.

4.7 Amor como felicidade e fim último da pessoa

A felicidade é a meta última que move o ser humano em suas ações e no seu querer. Resulta na finalidade de toda e qualquer pessoa, que busca a beatitude e a capacidade de realização e completude. Tomás de Aquino afirma que a felicidade perfeita não consiste em qualquer especulação intelectual, mas apenas na especulação em conformidade com a sua virtude própria (AQUINO, 2013). Dessa forma, uma pessoa verdadeiramente feliz é aquela que age conforme o seu ser. Felicidade não se confunde com o prazer, o bem-estar e alegria, embora existam conexões entre os termos (MARÍAS, 1989).

Segundo Julian Marias, Fichte já acreditava que a felicidade consiste no amor, condição da verdade ou autenticidade da vida (MARÍAS, 1989). A teologia cristã coloca a felicidade na contemplação mística e na posse do Bem supremo, que é Deus. A felicidade, nesta perspectiva, consistiria na intimidade pessoal do Criador com a criatura.

Mediante a isso, Wojtyła afirma que a pessoa é um bem tal que só o amor se relaciona com ela própria e plenamente (SILVA, 2014, p. 74, apud. WOJTYŁA,

1982, p. 38). Sobressaindo do campo místico e transcendente do campo religioso, o amor é a plenitude da existência humana no âmbito natural.

O amor é a ação da pessoa que fundamenta ela própria no seu ser e no seu sentido mais pleno. Por conseguinte, “o amor autêntico se apresenta como indispensável, e nesta medida é felicidade” (MARÍAS, 1970, p. 228). Amar é uma ação que distingue e separa os seres. É o ato capaz de realizar todas as potencialidades da pessoa e de elevá-las à máxima perfeição, como diz Wojtyła sobre a relação da pessoa e o amor:

É a máxima atualização da potencialidade intrínseca da pessoa. Esta encontra no amor a maior plenitude do seu ser, da sua existência objetiva. O amor é o ato que realiza do modo mais completo a existência da pessoa. É evidente que, para ser assim, é preciso que o amor seja autêntico (WOJTYŁA, 2016, p. 76).

O amor, além de causa final, é causa eficiente ou motor que move a pessoa em busca da felicidade. É uma força capaz de impulsionar e ressaltar a maravilha da existência na completa gratuidade e alteridade do ser. O amor, quando encontrado, “faz nascer em nós a maravilha, abre-nos horizontes insuspeitáveis para os quais nos impulsiona (ANDERSON; GARCÍA, 2014, p. 125). Em certo sentido, é atemporal, visto que é prática exigida para a autêntica felicidade de todos os povos de todos os tempos. Em outro sentido, é a finalidade, que deve ser almejada durante a vida, sobretudo dos cônjuges, na perspectiva da entrega cotidiana da vida nas ações corriqueiras.

Tendo em vista que o amor é um ato da vontade, e a vontade é sempre atraída por um bem, o amor tende a buscar sempre o maior bem. Neste sentido, a posse de um bem, enquanto atitude volitiva que gera o amor, é uma tentativa de apreender o Bem absoluto, que é Deus. Assim, o homem, ao amar a si mesmo e ao amor ao próximo, no sentido mais profundo, busca a causa primeira e o fim do amor, que é Deus, que é o sumo bem e objeto último da vontade e do querer humano.

Gilson, citando a doutrina agostiniana do *ordo amoris*, expõe que a essência do homem é o amor e que ele é “a alegria ontológica mais profunda que a pessoa pode possuir” (BOEHNER; GILSON, 2012, p. 189). Agostinho também afirma que a virtude é a ordem do amor e que “o amor é o que faz com que a gente ame bem o que deve amar” (AGOSTINHO, 2012, p. 248) que deve ser a lei maior que rege a

vida da pessoa e que a realiza no âmbito metafísico e moral. Wojtyła afirma categoricamente:

O homem não pode viver sem o amor. Ele permanece para si próprio um ser incompreensível e a sua vida é destituída de sentido se não lhe for relevado o amor, se ele não se encontra com o amor, se o não experimenta e se o não torna algo seu próprio, se nele não participa vivamente(RH 10).⁶³

Sendo assim, o filósofo polonês, em sua análise geral do amor, coloca o amor como afirmação da pessoa. Quando isto acontece “o amor adquire plenitude, torna-se integral” (WOJTYŁA, 2016, p. 117) e, por conseguinte, realiza a pessoa e a afirma na sua própria condição existencial. Por isso, o verdadeiro amor, sobretudo entre um homem e uma mulher, segundo Wojtyła, deve esforçar-se por ter um desinteresse radical, não amando pelo o que se pode ter, mas pela pessoa em si (WOJTYŁA, 2016). Isto faz que, sendo verdadeiro este amor, se busque a felicidade da pessoa e que ela tenha a posse do bem, colocando o amor como o mais alto valor moral e o que realiza a essência da pessoa.

⁶³ Carta encíclica *Redemptor Hominis* do sumo pontífice João Paulo II

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste trabalho era, a partir dos escritos de Karol Wojtyła, ter uma visão verdadeira do homem e analisá-lo como sujeito único da realidade. Ao mesmo tempo em que ele se diferencia das outras coisas, também cada ser humano é diferente do outro em sua própria subjetividade.

É possível perceber esta diferença mediante a própria inviolabilidade da pessoa, que não pode ser transpassada ou transformada. A partir da experiência, identifica-se o homem por meio da sua ação, que contém em si elementos distintos que o caracterizam como pessoa.

Além do mais, é possível perceber, na própria constituição do homem, a importância do corpo e a noção de corporeidade que traduz a própria pessoa. Este otimismo por parte da realidade material do homem interessa muito para abolir do pensamento o ceticismo ou o desprezo pelo corpo que, em última instância, despreza o próprio homem.

Por isso, o estudo do prazer, como tendência do homem, ressalta a importância da realidade psicossomática que, na experiência quotidiana, deve estar pautada pela norma personalista para valorização do sujeito e do outro. Assim, o prazer é visto como caminho para a própria realização da pessoa no seu próprio ser. Vê-se que o prazer em si não é algo ruim, mas uma espécie de motor que pode auxiliar (ou atrapalhar) o homem a agir conforme o seu próprio ser.

O amor, enquanto experiência autenticamente humana e ao mesmo tempo finalidade da sua existência, deve permear todas as ações para que a pessoa se afirme e afirme o outro no seu próprio ser. É por meio desta experiência de sair do seu próprio eu que o homem é capaz de construir e autodeterminar-se em busca da sua própria perfeição. O “paradoxo” do amor, no sentido de que a pessoa, apesar de ser inviolável, deve doar a si mesma para a sua própria realização, é a grande ideia por trás do pensamento de Karol Wojtyła para chegar a verdadeira identidade da natureza humana.

Assim, a filosofia personalista de Karol Wojtyła propõe um caminho de contemplação da natureza humana através da razão. Por isso, levando em conta aspectos antropológicos, sua aplicabilidade é universal, independente das diferenças superficiais de cada povo ou nação.

Além disso, a relação exposta entre o prazer e o amor na filosofia wojtyliana abre espaços para a discussão sobre a verdadeira dignidade da pessoa enquanto ser único, capaz de transcender e amar. Assim, negando a postura hodierna pautada no utilitarismo e na cultura do descarte, o personalismo de Wojtyła é uma resposta plausível e eficaz para a valorização do homem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus – Parte II**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2012.

ALVIRA, Tomás; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomás. **Metafísica**. 8. ed. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência, 2014.

ANDERSON, Carl A.; GARCÍA, José Granados. **Chamados ao amor**: a teologia do corpo segundo João Paulo II. São Paulo: Canção Nova, 2014.

AQUINO. Tomás de. **A sensualidade**. 1. ed. São Paulo: Edipro, 2015.

_____. **Sobre os prazeres**: comentário ao Décimo Livro da ética de Aristóteles. 1. ed. São Paulo: Ecclesiae, 2013.

_____. **Suma Teológica**: a bem-aventurança – os atos humanos – as paixões da alma. São Paulo: Loyola, 2003. v. 3

_____. **Suma Teológica**: a criação – o anjo – o homem. São Paulo: Loyola, 2002. v. 2.

_____. **Suma Teológica**: II seção da II parte – questões 123-189. São Paulo: Loyola, 2005. v. 7

ARCO, Sergio Lozano. La interpersonalidad en Karol Wojtyla I. **Revista Quién**, p. 33-47, 2015. Disponível em: <http://www.personalismo.org/wp-content/uploads/2016/11/Articulo_2_QUIEN_Num_2.pdf>. Acesso em: 12 maio 2018.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martin Claret, 2015.

AZEVEDO JÚNIOR, Paulo Ricardo de. **Um olhar que cura**: terapia das doenças espirituais. 1. ed. São Paulo: Editora Canção Nova, 2008.

BENTO XVI, Papa. **Carta Encíclica Deus Caritas Est**. São Paulo: Paulus, 2006.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**. 13. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2012.

BUBER, Martin. **Eu e Tu**. 8. ed. São Paulo: Centauro, 2003.

BURGOS, Juan Manuel. **Introducción al personalismo**. Madrid: Palabra, 2012. (Kindle edition)

CIFUENTES, Rafael Llano. **As crises conjugais**: e os conflitos do amor. São Paulo: Quadrante, 2001.

_____. **Egoísmo e amor**. 3. ed. São Paulo: Quadrante, 2016.

_____. **270 perguntas e respostas sobre sexo e amor**. São Paulo: Quadrante, 1995.

DAMASCENA, Francisco Agamenilton. O personalismo de Karol Wojtyla. Caicó: **Revista Trilhas Filosóficas**, p. 37-61, 2017. Disponível em: <<http://periodicos.uern.br/index.php/trilhasfilosoficas/article/view/2493>>. Acesso em: 12 maio 2018.

FRANKL, Viktor E. **Psicoterapia e sentido da vida**: fundamentos da Logoterapia e análise existencial. 3. ed. São Paulo: Quadrante, 1989.

GALVÃO, Pedro. **Utilitarismo, de John Stuart Mill**. Lisboa: Porto, 2005. Disponível em: <<http://www.pensamientopenal.com.ar/system/files/2014/12/doctrina39205.pdf>>. Acesso em: 12 maio 2018.

GILSON, Etienne. **O espírito da filosofia medieval**. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, [s.d.].

LEWIS, C.S. **Os quatro amores**. 1. ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

LUCAS, Ramón Lucas. **El hombre, espíritu encarnado**: compendio de antropología filosófica. Salamanca: EDICIONES SÍGUEME, 2013.

MARÍAS, Julián. **A felicidade humana**. São Paulo: Duas Cidades, 1989.

_____. **Antropología metafísica**: La estructura empírica de la vida humana. Madrid: Ediciones de La Revista de Occidente, S.A., 1970. Disponível em: <<http://docs10.minhateca.com.br/98254732,BR,0,0,antropologia-metafisica-la-estructura-empirica-de-la-vida-humana.pdf>>. Acesso em: 12 maio 2018

MARTINS FILHO, Ives Gandra da Silva. **Manual esquemático de história da filosofia**. 3. ed. São Paulo: LTr, 2004.

MELENDO, Tomás. **O que significa amar?**. São Paulo: Quadrante, 2006.

MERECKI, Jaroslaw. **Corpo e Transcendência**: A antropologia filosófica na Teologia do Corpo de São João Paulo II. 1. ed. Brasília: Edições CNBB, 2014.

MORENO, Ciriaco Izquierdo. **Afetividade e Sexualidade**: Proposta para jovens. São Paulo: Santuário, 2001.

MOUNIER, Emmanuel. **O personalismo**. 1. ed. São Paulo: Centauro, 2004.

NORIEGA, José. **No solo de sexo...**: Hambre, libido y felicidad: las forma del deseo. Burgos: Monte Carmelo, 2012.

PAULO II, João. **Carta encíclica Redemptor Hominis**. 6. ed. São Paulo: Paulinas, 1995.

_____. **Memória e identidade**. São Paulo: Objetiva, 2005.

_____. **Teologia do corpo**: o amor humano no plano divino. 1. ed. São Paulo: Ecclesiae, 2014.

PRATAS, Maria Helena da Guerra. **Pessoa feminina – pessoa masculina**: pensamento de João Paulo II. Lisboa: Diel, 2004.

SCRUTON, Roger. **Desejo sexual**: uma investigação filosófica. 1. ed. São Paulo: Vide Editorial, 2016.

SILVA, Frei Jonas Matheus Sousa da. **Ética, corpo e amor**: o fenômeno do corpo humano na ética do amor de Karol Wojtyła. 1. ed. Belém: Frades Capuchinhos, 2014.

SILVA, Paulo Cesar da. **A antropologia personalista de Karol Wojtyła (João Paulo II)**. São Paulo: Idéias & Letras, 2005.

SIMONCINI, Ada. **O pudor**. 2. ed. São Paulo: Quadrante, 2015.

STORK, Ricardo Yepes; ECHEVARRÍA, Javier Aranguren. **Fundamentos de antropologia**: um ideal de excelência humana. 2. ed. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio", 2016.

URBANO, Dra. Bianca de Freitas Monteiro *et al.* **Contribuição e apelo médico-científico acerca da terceira versão da base nacional comum curricular**. São Paulo: [s.n.], 2017. Disponível em: <<http://centrodombosco.org/wp-content/uploads/2017/09/medicos.pdf>>. Acesso em: 19 out. 2017.

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

_____. **Persona y acción**. Madrid: Estudios Y Ensayos – BAC – Filosofía y Ciencias, 2007.