



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE - UERN

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

CURSO DE FILOSOFIA

EMANUEL NILO DA SILVA AIRES

ELEMENTOS DA ÉTICA PERSONALISTA DE KAROL WOJTYŁA:

A PESSOA E O SEU AGIR.

MOSSORÓ

2021

EMANUEL NILO DA SILVA AIRES

ELEMENTOS DA ÉTICA PERSONALISTA DE KAROL WOJTYŁA:
A PESSOA E O SEU AGIR.

Monografia apresentada à Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN – como requisito obrigatório para obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

ORIENTADOR: Prof. Dr. Josáilton Fernandes de Mendonça.

MOSSORÓ

2021

© Todos os direitos estão reservados a Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. O conteúdo desta obra é de inteira responsabilidade do(a) autor(a), sendo o mesmo, passível de sanções administrativas ou penais, caso sejam infringidas as leis que regulamentam a Propriedade Intelectual, respectivamente, Patentes: Lei nº 9.279/1996 e Direitos Autorais: Lei nº 9.610/1998. A mesma poderá servir de base literária para novas pesquisas, desde que a obra e seu(a) respectivo(a) autor(a) sejam devidamente citados e mencionados os seus créditos bibliográficos.

Catálogo da Publicação na Fonte.
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte.

A298e Aires, Emanuel Nilo da Silva
Elementos da ética personalista de Karol Wojtyła: a
pessoa e o seu agir.. / Emanuel Nilo da Silva Aires. -
Mossoró, 2021.
55p.

Orientador(a): Prof. Dr. Josailton Fernandes de
Mendonça.

Monografia (Graduação em Filosofia). Universidade do
Estado do Rio Grande do Norte.

1. Karol Wojtyła. 2. Ética. 3. Personalismo. 4.
Tomismo. 5. Fenomenologia. I. Mendonça, Josailton
Fernandes de. II. Universidade do Estado do Rio Grande
do Norte. III. Título.

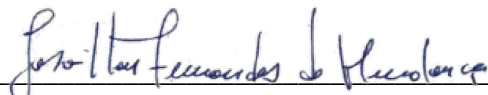
EMANUEL NILO DA SILVA AIRES

ELEMENTOS DA ÉTICA PERSONALISTA DE KAROL WOJTYŁA:
A PESSOA E O SEU AGIR.

Monografia apresentada à Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN – como requisito obrigatório para obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

Aprovado em: 14 de Junho de 2021.

Banca examinadora



Prof. Dr. Josafiton Fernandes de Mendonça – Orientador
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte



Prof. Dr. Antônio Pereira Júnior – 1º Examinador
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte



Prof. Dra. Maria Vera Lúcia Pessoa Porto – 2º Examinador
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte

A Jesus Cristo, o Ressuscitado que Passou pela Cruz; a Nossa Senhora, a Rainha da Paz; a São João Paulo II, Apóstolo da pessoa humana; a Comunidade Católica Shalom e a Diocese de Santa Luzia de Mossoró-RN; a Margarida M. da Silva, a Emanuella C. Dantas e a toda minha família; a Natália Porfírio; a Francisco Deusimar A. Albuquerque e ao Grupo de Estudos Wojtylianos; a Newton Francisco da Silva, pessoa única, irrepetível... inesquecível.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Senhor Deus pelo dom de ser pessoa, pelo dom da vida e pelo dom de minha Vocação. Estando Ele sempre comigo, chamou-me a estar sempre com Ele. A Ele ainda me refiro agradecendo por sua Providência, pela graça de ter cursado Filosofia e pela missão da Licenciatura. Tudo o que Ele faz merece fé!

De filho para Mãe, agradeço a Nossa Senhora, a Virgem Maria, pois sua presença foi o meu auxílio e sou grato a Ela por interceder por mim incessantemente.

Minha gratidão se estende a São João Paulo II por me inspirar neste trabalho. Agradeço pelas lições deixadas, pelo testemunho e por me escolher para ser seu amigo.

À Igreja e aos meus irmãos da Comunidade Católica Shalom, em especial a Missão de Mossoró, por me ajudarem a viver em Unidade esta vida extraordinária. Carinhosamente dirijo meu agradecimento àqueles que trabalham na minha formação vocacional, meu Pároco, Padre João Alfredo e ao meu Formador Pessoal, Paulo Lucemberg, e a todos os meus Formadores Comunitários.

À minha família, em especial à minha mãe, às minhas irmãs, e à minha namorada por acreditarem em mim, por me apoiarem, por me amarem e pelas orações.

A todos os Docentes do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte - UERN, em especial ao meu orientador, o Professor Josáilton Fernandes, pela disponibilidade e amizade e à Professora Vera que iniciou comigo esta pesquisa monográfica.

Minha gratidão à CAPES e àqueles que fazem o Programa Residência Pedagógica. De modo muito especial, agradeço à Professora Silvana Santiago e ao Professor Fco. Aluziê B. das Chagas, pela maestria e pela assistência durante minha participação no Programa.

A Francisco Deusimar, Fernando André e ao Professor Antônio Pereira Júnior pela amizade e pelo testemunho cristão dentro do âmbito acadêmico. Estendo este agradecimento a todos que participam do Grupo de Estudos Wojtylianos e do Grupo Lumen.

Aos meus colegas e alunos do Colégio Cristo Redentor e do Instituto Alvorada, pela generosidade de todos vocês.

Perguntamos: “Senhor, que é o homem, para dele assim vos lembrades e o tratardes com tanto carinho?” (Salmo 8, 5).

RESUMO

Karol Wojtyła é um dos principais representantes da corrente filosófica do personalismo. Seu itinerário intelectual é marcado pelo interesse sempre voltado à pessoa humana. Ao enveredar pela Filosofia passou a se ocupar do homem como sujeito da moralidade e objeto da antropologia. Em suas investigações o filósofo polaco percebeu a mútua implicação entre a pessoa e a ação. Ao passo que é na ação que a pessoa humana se realiza, é na ação que a mesma se revela como tal. O problema que se coloca nesta investigação funda-se na relação entre o conceito de pessoa e do seu agir, especialmente o seu agir moral. A moralidade dos atos humanos é objeto da ética, que por sua vez é assunto e função da filosofia. A ética enquanto investigação filosófica volta-se aos fundamentos da moralidade. É necessário considerar que a ética pressupõe a pessoa. Isto significa dizer que uma compreensão da pessoa influi radicalmente na concepção da moralidade e mesmo em sua fundamentação. O autor em foco desenvolve um diálogo com as categorias de pessoa e de ação pressupostas pelo tomismo e pela fenomenologia. Assim, o objetivo geral deste trabalho é analisar os elementos da ética personalista de Karol Wojtyła com base na relação entre as categorias de pessoa e ação. A pesquisa tem como base os seguintes textos do autor: *El personalismo tomista* (2010a), *Max Scheler e a ética cristã* (1993), *Persona y acción* (2017) e *Amor e responsabilidade* (2016). Em apoio à compreensão dos problemas relacionados à questão básica levantada e ao desenvolvimento da investigação, toma-se como auxílio autores como Merecki (2014), Burgos (2018), Marías (1980) e Stein (2019). A metodologia do trabalho consiste em revisão e análise bibliográfica dos textos filosóficos de Karol Wojtyła já citados, além de fichamentos e encontros de orientação periódicos. Os resultados da pesquisa apontam para a compreensão de uma ética cuja fundamentação normativa se encontra na experiência moral dada no interior da pessoa, sujeito da ação e da moralidade.

Palavras-chave: Karol Wojtyła. Ética. Personalismo. Tomismo. Fenomenologia.

RESUMEN

Karol Wojtyła es uno de los principales representantes de la corriente del personalismo. Su itinerario intelectual está marcado por un interés siempre centrado en la persona humana. Al seguir por la Filosofía, comenzó a ocuparse del hombre como sujeto de la moralidad y objeto de la antropología. En sus investigaciones, el filósofo polaco se da cuenta de la mutua implicación entre persona y acción. Mientras es en la acción que la persona humana se realiza, es en la acción que se desvela tal como es. El problema que se toma en la presente búsqueda está hecha a partir de la relación entre el concepto de persona y el concepto de su actuar, especialmente, su actuar moralmente. La moralidad de las acciones humanas es objeto de la ética, que a su vez es el tema y la función de la Filosofía. La ética siendo investigación filosófica se vuelve hacia los fundamentos de la moralidad. Es necesario considerar que la ética presupone a la persona. Es decir, una comprensión de la persona influye radicalmente en el concepto de moralidad e incluso en su fundamento. El autor en relieve desarrolla un diálogo con las categorías de persona y de acción que presuponen el tomismo y la fenomenología. Así, el objetivo general de este trabajo es analizar los elementos de la ética personalista de Karol Wojtyła a partir de la relación entre las categorías de persona y de acción. La investigación se basa en los siguientes textos del autor: *El personalismo tomista* (2010a), *Max Scheler e a ética cristã* (1993), *Persona y acción* (2017) e *Amor e responsabilidade* (2016). En apoyo a la comprensión de los problemas relacionados a la cuestión básica presentada y al desarrollo de la investigación, se toma en cuenta autores como Merecki (2014), Burgos (2018), Marías (1980) y Stein (2019). La metodología del trabajo consiste en revisar y analizar la bibliografía de los textos filosóficos de Karol Wojtyła ya mencionados, así como de apuntes y encuentros de orientación frecuentes. Los resultados de la búsqueda apuntan hacia la comprensión de una ética cuyo fundamento normativo se encuentra en la experiencia moral dada en el interior de la persona, sujeto de la acción y de la moralidad.

Palabras clave: Karol Wojtyła. Ética. Personalismo. Tomismo. Fenomenología.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 A NOÇÃO DE PESSOA: UMA LEITURA WOJTYLIANA DO PERSONALISMO TOMISTA	14
1.1 O PERSONALISMO TOMISTA	14
1.2 A PESSOA, A AÇÃO E A MORALIDADE	20
2 AS BASES FENOMENOLÓGICAS DE KAROL WOJTYŁA	30
3.1 A FENOMENOLOGIA: REALISTA E TRANSCENDENTAL	30
3.2 VIVÊNCIA INTENCIONAL E A APROXIMAÇÃO DE WOJTYŁA COM A FENOMENOLOGIA	33
3 CRÍTICA AOS PRINCÍPIOS DA ÉTICA DE MAX SCHELER E FUNDAMENTAÇÃO DA NORMATIVIDADE DA ÉTICA.....	36
3.1 O MÉTODO FENOMENOLÓGICO.....	36
3.2 PRINCÍPIOS METODOLÓGICOS DO SISTEMA DE MAX SCHELER	38
3.3 A REALIZAÇÃO DA ÉTICA EM MAX SCHELER.....	40
3.4 KAROL WOJTYŁA E O PROBLEMA DA OBRIGAÇÃO MORAL	42
CONSIDERAÇÕES FINAIS	49
REFERÊNCIAS.....	54

INTRODUÇÃO

O personalismo filosófico surgiu na primeira metade do século XX na Europa. Diante do complexo conjunto de questões sociais, culturais e filosóficas, apresenta-se como um movimento de resposta às raízes dos eventos deste século. Estes manifestam uma profunda crise do homem: as imprevisões econômicas, a instável paz entre as nações, os conflitos, as traições, as mentiras, a desesperança da verdade, os individualismos e os coletivismos, sejam de direita (fascismo e nazismo) ou de esquerda (marxismo), a descristianização acentuada; entre outras epifanias deste século, tudo conflui a uma profunda crise do homem e, conseqüentemente, ao comprometimento da moralidade que permeia todos estes aspectos.

O personalismo nasce da confluência desses problemas àquilo que Juan Manuel Burgos apresenta como “despertar personalista”, enquanto a consciência de que para enfrentá-los e superá-los era necessário recorrer ao conceito de pessoa e construir, a partir disto, um novo projeto filosófico. Esta edificação sobre o alicerce da compreensão do homem como pessoa não se deu de modo uniforme.

Karol Wojtyła, principal nome do personalismo polonês, nasceu em 1920 na cidade de Wadowice, após a Polônia conseguir sua independência com o Tratado de Versalhes, situação que tão logo fora comprometida diante das investidas de Hitler no final da década seguinte. O jovem polonês experimentou de forma direta os horrores da Segunda Guerra Mundial.

No início dos anos 1940, ele se decidiu pelo ingresso no seminário clandestino de Cracóvia e é na descrição deste itinerário formativo que o jovem se compromete seriamente com a filosofia e com a teologia. Viveu uma sólida formação tomista desde seu ingresso no seminário até a conclusão de seu doutorado em Teologia no *Pontificium Institutum Angelicum de Urbe* em 1948. Em 1951 se aproximou da fenomenologia e defendeu uma tese sobre a ética de Max Scheler. Esta rendeu a ele a habilitação à docência universitária. Logo foi convidado para lecionar Ética Social na Universidade Católica de Lublin. Wojtyła se uniu então a um grupo de filósofos tomistas que formavam o Departamento de Filosofia desta Universidade. Tal grupo ficara conhecido como Escola Filosófica de Lublin.

A área de interesse de Karol Wojtyła sempre esteve voltada à pessoa humana e seus horizontes: a princípio, em sua formação juvenil nas áreas das Letras, o homem enquanto sujeito e artífice da língua e objeto da literatura; depois, ao enveredar pela Filosofia e Teologia passou a se ocupar dele como sujeito da moralidade e objeto da antropologia.

Ainda nos anos 1950, estando atento aos jovens universitários e às famílias, o sacerdote polonês publicou vários artigos e mesmo peças de teatro dados aos temas da ética,

da sexualidade e do Matrimônio. Neste sentido, publicou em 1960 suas reflexões éticas aplicadas às vivências interpessoais no âmbito das relações conjugais sob o título *Amor e responsabilidade*.

A atenção à ética se deu antes de tudo no campo da investigação filosófica do autor pelo fato de ser este o conteúdo que lhe competia transmitir em Lublin. Contudo, a necessidade de uma sólida fundamentação antropológica para suas concepções éticas converteu-se em uma tarefa sobre a qual se encarregaria nos anos seguintes.

Em 1969, publicou a obra *Persona y acción*, um tratado de antropologia filosófica que integra as contribuições antropológicas clássicas e modernas, cuja aplicação do método fenomenológico parte das experiências fatídicas da ação humana para encontrar o seu sujeito: a pessoa humana em sua estrutura ontológica – sujeito da existência e da ação – e consciente de sua subjetividade pessoal, cujas dimensões são integradas em um *suppositum humanum*.

Em *Amor e responsabilidade*, em *Persona y acción* e em seus escritos correlatos à ética e à antropologia, pode-se encontrar a novidade e o caráter titânico da filosofia de Karol Wojtyła: a conjugação entre tomismo e fenomenologia numa perspectiva personalista. O pensador produziu também nos horizontes da Teologia e das Artes, contudo, em resguardo da brevidade que compete a esta investigação, reservamo-nos em apontar somente seus escritos filosóficos capitais.

Como expressa o princípio tomista *operari sequitur esse* – isto é, a ação segue o ser –, age aquele que fundamentalmente existe. Neste sentido, é fácil compreender que o conceito de pessoa é anterior e mais fundamental que qualquer categoria de ação. Contudo, no enfoque personalista de Karol Wojtyła, o estudo da pessoa parte da análise da ação para encontrar a pessoa, isto é, a pessoa se manifesta como tal na experiência de um sujeito que é causa de suas ações.

O caminho para este encontro do homem como pessoa percorrido pelo polonês é dado ao método fenomenológico que compreende não apenas uma experiência empírica do que está fora dele, mas implica simultaneamente a experiência de si mesmo enquanto sujeito da existência e da ação (*suppositum*) e enquanto sujeito de sua própria consciência, entendida conforme a fenomenologia. Estas experiências revelam, respectivamente, a “subjetividade metafísica” e a “subjetividade pessoal” que são reunidas pelo autor na noção “eu” como termo mais apropriado à pessoa humana. Neste sentido Wojtyła integra tomismo e fenomenologia para compreensão integral do homem como pessoa.

A categoria de pessoa é objeto das reflexões filosóficas dentro de uma tradição que remete, especificamente, às raízes da teologia cristã medieval. De modo mais contundente na

contemporaneidade é objeto da reflexão do personalismo filosófico. Tendo elaborado um pensamento rico, profundo e original acerca da pessoa humana, Karol Wojtyła é um típico representante desta corrente.

O problema que se coloca nesta investigação funda-se na relação entre o conceito de pessoa e do seu agir, especialmente o seu agir moral. A moralidade dos atos humanos é objeto da ética, que por sua vez é assunto e função da filosofia. A ética enquanto investigação filosófica volta-se aos fundamentos da moralidade.

A modernidade tendeu a uma subjetivação dos fundamentos morais e de suas justificativas. Isto é verificável, por exemplo, no radical racionalismo de Kant. Este propôs uma ética fundamentada em um formalismo racional. A norma moral toma então um caráter autônomo à medida que assume um aspecto categórico com base na razão humana assumindo o caráter de princípio *a priori* para a vontade.

Em contrapartida ao racionalismo moderno, o movimento *Sturm und Drang*¹ surtiu seus efeitos com seu enfoque na esfera emocional do homem. Na fenomenologia, Scheler lançou-se à ética aplicando o método fenomenológico para desenvolver sua teoria dos valores materiais com base no primado das emoções.

É necessário, pois, considerar que a ética pressupõe a pessoa. Isto significa dizer que uma compreensão da pessoa influi radicalmente na concepção da moralidade e mesmo em sua fundamentação. O autor em foco desenvolve um diálogo com as categorias de pessoa e de ação pressupostas pelo tomismo e pela fenomenologia.

Neste sentido, perguntamos: qual o caminho percorrido por Karol Wojtyła entre o tomismo e a fenomenologia para o desenvolvimento de uma ética personalista considerando a mútua implicação entre a pessoa e a ação? Assim, com a finalidade de responder a esta problemática, o objetivo geral deste trabalho é analisar os elementos da ética personalista de Karol Wojtyła com base na relação entre as categorias de pessoa e ação. Com vistas a tal fim, desenvolvemos a pesquisa a partir dos seguintes objetivos específicos: 1) Apresentar o enraizamento metafísico da noção de pessoa a maneira como Karol Wojtyła leu a antropologia e a moral tomista. 2) Analisar as bases fenomenológicas que fundamentam a análise do ato humano do autor. 3) Desenvolver como o filósofo expandiu a aplicação do método fenomenológico para fundamentar a experiência moral que nasce do interior da pessoa, fundamentando assim a normatividade da ética, partindo da análise crítica sobre o sistema de Max Scheler realizada pelo polonês.

¹ Tempestade e ímpeto.

A metodologia do trabalho consiste em revisão e análise bibliográfica dos textos filosóficos de Karol Wojtyła, além de fichamentos e encontros de orientação periódicos. A pesquisa tem como base os seguintes textos wojtylianos: *El personalismo tomista* (2010a), *Max Scheler e a ética cristã* (1993), *Persona y acción* (2017) e *Amor e responsabilidade* (2016). Em apoio para a compreensão dos problemas relacionados à questão básica levantada e ao desenvolvimento da investigação, toma-se como auxílio autores como Merecki (2014), Burgos (2018), Marías (1980) e Stein (2019).

A temática refletida sobre a ética personalista de Karol Wojtyła encontra sua relevância na necessidade de afirmar, relativo à identidade da pessoa humana, a sua dignidade intrínseca. Diante das manifestações de reducionismos que implicam em rechaços desta dignidade reproduzidos cotidianamente em nossos tempos em forma de exclusões, abandonos, abortos, prostituições, condições trabalhistas insalubres, fome massificada, intolerâncias religiosas e etc.; a experiência da verdade sobre o homem e sobre o seu inerente valor deve fazer nascer no interior de cada homem o dever para com o bem da pessoa humana.

Esta pesquisa obedece à seguinte divisão: no primeiro capítulo trataremos de apresentar o enraizamento metafísico da noção de pessoa segundo a maneira como Karol Wojtyła leu a antropologia e a moral tomistas. No segundo, apresentaremos as bases fenomenológicas que fundamentam a análise do ato humano conforme a confluência de Karol Wojtyła para os aportes da filosofia fenomenológica. Ao terceiro capítulo, abordaremos o projeto positivo que o filósofo polonês começou a desenvolver frente à fenomenologia de Max Scheler em vista de uma ética personalista.

1 A NOÇÃO DE PESSOA: UMA LEITURA WOJTYLIANA DO PERSONALISMO TOMISTA.

Neste capítulo trataremos de apresentar o enraizamento metafísico da noção de pessoa segundo a maneira como Karol Wojtyła leu a antropologia e a moral tomistas. Ademais, analisaremos como a noção wojtyliana de pessoa realiza-se na moralidade. Naturalmente a questão inicial é o que é o personalismo tomista? Isto porque o conceito de pessoa em Tomás de Aquino oferecerá o alicerce metafísico de que se valerá o enfoque personalista de Wojtyła para analisar o conceito. Daí, a segunda questão, a saber, qual a marca característica com que Wojtyła inovará a concepção tomista de pessoa? E como essa concepção fundará a noção de moralidade? Na primeira seção apresentaremos o esforço para responder a primeira questão e na segunda seção, obviamente que envidaremos esforços para responder à segunda.

1.1 O PERSONALISMO TOMISTA

Encontramos no artigo *El personalismo tomista*²(1960) uma expressão sintética da leitura de Karol Wojtyła sobre a antropologia e ética de Santo Tomás acentuando nelas uma contribuição concreta para o personalismo. Segundo o então Bispo Auxiliar de Cracóvia, embora o Aquinate não estivesse sintonizado com o problema do personalismo – visto que este é um problema contemporâneo – trabalhou o problema da pessoa com certa clareza que nos é possível falar de “personalismo tomista” (WOJTYŁA, 2010a).

Neste artigo, Wojtyła analisa o problema do personalismo partindo do que o Doutor Angélico desenvolveu sobre a *persona*³. Santo Tomás analisa e se utiliza em várias passagens – sobretudo nos tratados teológicos sobre a Santíssima Trindade e sobre a União hipostática – da clássica definição filosófica “pessoa é substância individual de natureza racional” (BOÉCIO Apud WOJTYŁA, 2010a, p. 306, Tradução nossa⁴). Esta natureza racional não possuindo existência própria e autônoma, subsiste na pessoa. Por sua vez, “a pessoa [...] é um

²WOJTYŁA, Karol. El personalismo tomista. In: **Mi vision del hombre**: hacia una nueva ética. Organizado por Juan M. Burgo y Alejandro Burgos. 7ª edición. Palabra: Madrid, 2010a, p. 303 – 320.

³ Segundo Wojtyła (2010a), o conceito *persona* não aparece no *Tratado sobre o homem*. Sobre o terreno da tradição patrística e medieval, a abordagem da pessoa no sistema de Santo Tomás tem uma função mais teológica. Assim, no pensamento cristão, sobretudo o pensamento tradicional como se evidencia aqui, o personalismo teológico precede o personalismo humanista.

⁴ *Persona est rationalis naturae individua substantia.*

sujeito autônomo da existência e da ação” (WOJTYŁA, 2010a, p. 307, Tradução nossa⁵). Neste sentido, podemos compreender Deus como um ser pessoal.

Quanto ao homem, considera-o Santo Tomás, relativo à criação, como o ser objetivamente de maior perfeição. Esta perfeição consiste em sua natureza racional, da qual se pode inferir a sua natureza espiritual, quais atributos são a racionalidade e a liberdade, subsistentes na pessoa (*individua substantia*). Assim, “a pessoa [...] é sempre um ser concreto racional e livre, capaz de todas as ações às quais somente a racionalidade e a liberdade predisõem” (WOJTYŁA, 2010a, p. 307, Tradução nossa⁶).

Apoiado na concepção do hilemorfismo aristotélico – matéria e forma –, Santo Tomás analisou o *compositum humanum* concebendo a alma humana como a sua forma substancial. Precisou a alma racional como o princípio e fonte de toda a espiritualidade do homem, em virtude da qual se pode atribuir ao ser humano o caráter de pessoa (WOJTYŁA, 2010a).

As faculdades nas quais se expressa e se atualiza a espiritualidade da alma e, por conseguinte, a espiritualidade do homem, são a razão e a vontade. Logo, “são os principais meios de realização da pessoa humana; com base em sua ação se modela toda a personalidade psicológica e moral” (WOJTYŁA, 2010a, p. 309, Tradução nossa⁷).

Também influem, a seu modo, na formação da personalidade as faculdades referentes ao corpo – os sentidos, tanto cognoscitivos como apetitivos. Santo Tomás concebeu a espiritualidade do homem em conformidade com a unidade substancial e corporal. Deste modo, “todas as faculdades da alma humana estão ordenadas, em sua ação, ao aperfeiçoamento do homem [...], todas estão ao serviço da pessoa, contribuem para seu desenvolvimento” (WOJTYŁA, 2010a, p. 309, Tradução nossa⁸).

Na Modernidade, especificamente em Descartes, a pessoa está dividida entre a substância pensante (*res cogitans*) e o corpo, como mais uma extensão do mundo (*res extensa*), paralelo à sua indubitável existência, não constituindo assim um todo, um único substancial *compositum humanum*, como propôs Santo Tomás. Com efeito, em *Meditações metafísicas*⁹, ao proceder no crivo das realidades acerca das quais se pode duvidar, Descartes escreveu:

⁵ *La persona [...] es un sujeto autónomo de la existencia y de la acción.*

⁶ *La persona [...] es siempre un ser concreto racional y libre, capaz de todas las acciones a las que solo la racionalidad y la libertad predisponen.*

⁷ *[...] los principales medios de realización de la persona humana; con base en su acción se modela toda la personalidad psicológica y moral.*

⁸ *[...] todas las facultades del alma humana están ordenadas, em su acción, al perfeccionamiento del hombre [...] todas están al servicio de la persona, contribuyen a su desarrollo.*

⁹ DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

[...] noto aqui que o pensamento é um atributo que me pertence. Só ele não pode ser despreendido de mim. *Eu sou, eu existo* isto é certo; [...] Não admito agora nada que não seja necessariamente verdadeiro: não sou, então precisamente falando, senão uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cujo significado era-me anteriormente desconhecido. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Disse-o: uma coisa que pensa. E que mais? [...] Não sou esse conjunto de membros, a que chamam o corpo humano; [...] noto que não deixo de estar certo de que sou alguma coisa. (DESCARTES, 2005, p. 46).

Wojtyła observa na filosofia que parte daí o processo gradual de certa “hipostatização da consciência”. A consciência é compreendida então como um sujeito autônomo da ação e, de forma indireta, independente também da existência, encontrando-se numa instância paralela ao corpo, isto é, da materialidade, que está subordinada às leis da natureza, ao determinismo natural. Neste sentido, “a pessoa é, sobretudo, se não totalmente, consciência: consciência em certo sentido autônoma, sobre a base de um organismo que Descartes concebe como um mecanismo *sui generis*” (WOJTYŁA, 2010a, p. 310, Tradução nossa¹⁰).

Sendo a consciência objeto da introspecção, da experiência interior, o corpo, por sua vez, está submetido à observação e à experiência exterior, como toda a extensão da natureza alheia àquela experiência. Esta concepção acarreta graves consequências antropológicas, como constatou o polonês:

A concepção moderna da pessoa prossegue na linha da análise da consciência e, sobretudo, da chamada autoconsciência, que é característica do homem. Ao lado da consciência se ressalta a liberdade; mas uma liberdade entendida sem determinações, como total independência; e entendida mais como um postulado que como um atributo. A liberdade como atributo da pessoa, como qualidade da vontade, desvanece-se nesta concepção subjetivista da pessoa que, com diversas variações, se encontra na filosofia moderna. E esta é, talvez, sua característica mais específica: o subjetivismo, a absolutização da instância subjetiva, da experiência vivida e da consciência como seus componentes constantes (WOJTYŁA, 2010a, pp. 310 – 311, Tradução nossa¹¹).

Sublinhamos aqui os efeitos do subjetivismo moderno: nesta perspectiva, a despeito do que concebeu Santo Tomás, a pessoa não é uma substância individual que possui sua subsistência na natureza racional e, por conseguinte, não é um ente objetivo que possui sua

¹⁰ *La persona es, sobre todo, si no totalmente, conciencia; conciencia en certo sentido autónoma, sobre las bases de un organismo que Descartes concibe como un mecanismo sui generis.*

¹¹ *La concepción moderna de la persona prosigue en la línea del análisis de la conciencia y, sobre todo, de la llamada autoconciencia, que es característica del hombre. Al lado de la conciencia se subraya la libertad; pero una libertad entendida sin determinaciones, como total independencia; y entendida más bien como un postulado que como un atributo. La libertad como atributo de la persona, como cualidad de la voluntad, se desvanece en esta concepción subjetivista de la persona que, con diversas variaciones, se encuentra en la filosofía moderna. Y ésta es, tal vez, su característica más específica: el subjetivismo, la absolutización del momento subjetivo, de la experiencia vivida y de la conciencia como sus componentes constantes.*

própria autonomia. A pessoa não é senão um atributo das experiências vividas, nas quais se reconhece, tendo em vista que estas experiências são conscientes e autoconscientes. Neste sentido, a consciência e a autoconsciência, uma vez que estas manifestam acentuadamente a experiência interior e absoluta que cada um tem de si mesmo, constituem a essência da pessoa.

Em *Cruzando o limiar da esperança*, o papa polonês comparou por outro ângulo a disparidade entre as perspectivas da filosofia da existência de Santo Tomás e do racionalismo moderno de Descartes.

O autor das *Meditationes de prima philosophia*, com a sua prova ontológica, nos afastou da filosofia da existência, e também das tradicionais vias de Santo Tomás. Estas vias levam a Deus, que é "existência autônoma", *Ipsum esse subsistens* (O próprio Ser subsistente). Descartes, absolutizando a consciência subjetiva, leva preferencialmente para a *pura consciência do Absoluto* que é *o puro pensar*. Esse Absoluto não é a *existência autônoma*, mas de certo modo o *pensar autônomo*. Só tem sentido então aquilo que corresponde ao pensamento humano. Não é tão importante a veridicidade objetiva deste pensamento, mas principalmente o fato mesmo de algo aparecer à consciência humana (JOÃO PAULO II, 1994, p. 64, grifo do autor).

A virada antropocêntrica de Descartes, que parte do mote “penso, logo existo”, põe o pensamento e sua experiência de introspecção – correspondente à consciência – como constituintes de um critério absoluto – ao passo que indubitável – de verificação de toda a existência. Aqui o homem moderno vira as costas à metafísica e se concentra na filosofia do conhecimento. Podemos, neste sentido, considerar também que o homem não é mais concebido como um ente participativo do Próprio Ser Subsistente (*Ipsum Esse Subsistens*) que fundamenta a existência de toda a realidade. É ele mesmo, o homem, enquanto evidente pensamento e critério absoluto da existência, o ponto de partida e a fonte da ideia de um ser perfeito – Deus – que o faça recuperar a existência antes crivada no método, incluindo o seu corpo como parte do mundo (*res extensa*) (ARANHA; MARTINS, 1986).

Disto se percebe alguns aspectos elementares que constituem os problemas aos quais se lança o personalismo contemporâneo. Dentre estes problemas, destacamos aqui a redução essencial do homem a um aspecto constituinte de seu ser, isto é, a uma propriedade, ou a algumas propriedades que lhe correspondem. Isto acarreta problemas no campo da antropologia e, conseqüentemente, também da moral.

Karol Wojtyła tende a reconhecer na abordagem de Santo Tomás de Aquino sobre a pessoa, os elementos necessários para evocá-lo como “personalismo tomista” e para pensar o homem como pessoa. Conforme observou Merecki, “a tratativa do homem segundo as

categorias metafísicas de essência e existência, de matéria e forma, fornece os elementos que nos defendem contra o perigo da autonomização e despersonalização da consciência” (2014, p. 48). Havendo concebido a estrutura do homem de forma substancialmente unificada, para Santo Tomás a consciência e a autoconsciência são atribuições derivadas da natureza racional, que, por sua vez, subsiste na pessoa. Ou seja, a consciência e a autoconsciência são o fruto da “natureza cristalizada em um ente íntegro, racional e livre; não são algo autônomo em si” (WOJTYŁA, 2010a, p. 311, Tradução nossa¹²). Assim, “o sujeito da ação e do conhecimento é sempre a pessoa que é consciente do seu saber e do seu agir, e não mais a consciência como tal” (MERECKI, 2014, p. 48).

Pensada com base em seu enraizamento ontológico, a pessoa está ancorada firmemente na realidade, é uma substância concreta que realiza suas potencialidades via as próprias ações. Nisto se distingue Santo Tomás das concepções modernas da pessoa humana. Estas definem num critério baseado em certos aspectos da consciência, isto é, “somente por intermédio de algumas propriedades mentais que existem em um homem concreto” (MERECKI, 2014, p. 48).

O empirismo moderno, por sua vez, reduziu a filosofia à ciência e às suas ocupações. Isto significa que o objeto da filosofia se estreitou cada vez mais, como podemos perceber no positivismo¹³, ao alcance empírico dos sentidos que só compreende como objeto do conhecimento as propriedades das coisas, já não mais com aquilo que o ente tem de mais íntimo, como se ocupa a Metafísica.

Estas formas de filosofia quando aplicadas ao homem tendem a consequências práticas graves, pois “se a pessoa é definida por meio de algumas propriedades mentais, quem não possui essas propriedades não é considerado pessoa e não pode gozar do *status* que cabe a quem é *perfectissimum in tota natura*” (MERECKI, 2014, p. 48). A este respeito refletiu ainda Jaroslaw Merecki:

Se, ultimamente alguns filósofos avançaram na proposta de substituir a expressão "direito do homem" com a expressão "direito da pessoa", essa proposta fundamenta-se exatamente na concepção "atualística" de pessoa: Como pessoa com os direitos que lhe cabem pode ser considerada somente quem possui as propriedades mentais quais autoconsciência, memória, a faculdade de autodeterminação, etc. A visão objetivista de São Tomás nos defende contra essas propostas – cujas consequências são para não poucos homens letais – porque, segundo essa concepção, todo homem deve ser considerado pessoa em força da sua natureza natural, que possui

¹² [...] *natureza cristalizada em un ente íntegro, racional y libre; no son algo autónomo en si.*

¹³ Augusto Comte em seu *Curso de filosofia positiva* ao descrever os “três estados históricos” considerou sobre o “estado positivo” que “o espírito humano, reconhecendo a impossibilidade de obter noções absolutas, renuncia a procurar a origem e o destino do universo, a conhecer as causas íntimas dos fenômenos” (2005, p. 22).

objetivamente, pelo fato de pertencer à espécie humana (é, pois outra questão, em que mede os atributos do seu ser pessoa se fazem efetivamente presentes; em todo caso a distinção entre o atributo e a substância permite afirmar que a personalidade está presente também naqueles que não são capazes de exprimi-la, por exemplo, pelo fato de que não desenvolveram ainda determinada faculdade, não a desenvolveram jamais, ou perderam a sua posse) (MERECKI, 2014, pp. 48-49).

Disto podemos refletir sobre manifestações na vida humana que se apresentam como condições aptas para justificar procedimentos tais como o aborto e a eutanásia, aos quais Karol Wojtyła foi opositor radical. Emmanuel Mounier havia já afirmado: “um homem, mesmo diferente, mesmo degradado, segue sendo um homem a quem devemos permitir que prossiga uma vida humana” (MOUNIER, 1972, p. 25 – Tradução nossa¹⁴).

Concernente também a corrente filosófica do personalismo contemporâneo, Mounier refletiu e postulou, partindo de outras premissas, sobre certa natureza humana como uma unidade presente em toda pessoa. Fez isso em oposição ao existencialismo tal como o de Jean-Paul Sartre que rechaçou a ideia de uma natureza humana permanente porque tomou consciência das possibilidades não exploradas ainda da nossa condição. Tais possibilidades são, por vezes, tão surpreendentes que é necessário uma extrema prudência para fixar seus limites. “Mas uma coisa é negar-se à tirania das definições formais e outra é negar ao homem [...] toda essência e toda estrutura. Se cada homem *não é* senão o que ele *se faz*, não há nem humanidade, nem história, nem comunidade” (MOUNIER, 1972, p. 24 – Tradução nossa¹⁵, Grifo do autor). Segundo Mounier, esta conclusão foi considerada por alguns existencialistas como um limite.

Se por um lado o filósofo polonês encontra desenvolvido no pensamento do Santo Doutor o lugar para pensar o aspecto objetivo do homem, por outro, encontra aí também um limite. É óbvio que para o Aquinate a pessoa é um sujeito, “um sujeito particular da existência e da ação, já que possui subsistência na natureza racional, e [por isso] é capaz de consciência e autoconsciência” (WOJTYŁA, 2010a, p. 312, Tradução nossa¹⁶). Entretanto, à abordagem desta natureza racional, não desenvolveu uma análise da consciência e da autoconsciência, onde se manifesta a subjetividade da pessoa. Vemos se ocupar deste trabalho a filosofia e a psicologia modernas. Por isso, Wojtyła considera a concepção de pessoa de Santo Tomás objetivista:

¹⁴ *un hombre, aun diferente, aun envilecido, sigue siendo un hombre a quien debemos permitir que prosiga una vida humana.*

¹⁵ *Pero una cosa es negarse a la tiranía de las definiciones formales y otra negar al hombre [...] toda esencia y toda estructura. Si cada hombre no es sino lo que él se hace, no hay ni humanidad, ni historia, ni comunidad.*

¹⁶ *[...] un sujeto particularísimo de la existencia y de la acción, ya que posee subsistencia en la naturaleza racional y es capaz de conciencia y autoconciencia.*

[...] este modo de pensar faz com que aquilo no qual mais se manifesta a subjetividade da pessoa se apresente de modo exclusivamente, ou quase exclusivamente, objetivo. Santo Tomás nos mostra as faculdades, tanto espirituais como sensitivas, graças às quais se formam toda a consciência e a autoconsciência do homem, sua personalidade em sentido psicológico-moral. Mas praticamente se detém aqui (WOJTYŁA, 2010a, p. 312, Tradução nossa¹⁷).

Vale considerar, enfim, que a Doutrina de Santo Tomás de Aquino ofereceu os elementos que permitiram Karol Wojtyła dialogar com seu tempo e conceber o ser pessoal do homem – algo semelhante ao trabalho dos tomistas. Contudo, tal horizonte não lhe pareceu suficiente para pensar o homem em sua integridade, ou seja, o polonês não se restringiu a abordagem das faculdades objetivas referentes à existência de cada pessoa humana. Muito embora insuficiente, a abordagem tomista não deixou de ser para o polonês um horizonte. Como apontou Jaroslaw Merecki:

Ele tinha sempre permanecido marcado pela concepção do ser do tomismo existencial e pela sua interpretação da contingência do ser que resulta da visão do Ser absoluto, de modo que em certo sentido, essa concepção atua como um “horizonte transcendental” de todo o seu pensamento filosófico (MERECKI, 2014, pp. 44 – 45).

Neste sentido, o pensamento de Santo Tomás ajudou-o ainda a intuir a necessidade de um caminho investigativo sobre o homem que estivesse comprometido com a sua integralidade, a despeito dos efeitos da modernidade que, desde Descartes, concebeu-o dividido e até reduzido ao aspecto subjetivo. Neste caminho, Karol Wojtyła avançará na via tomista incrementando a antropologia do Aquinate com a relação entre pessoa e ação.

1.2 A PESSOA, A AÇÃO E A MORALIDADE.

Apresentamos sinteticamente a leitura de Karol Wojtyła sobre a concepção de pessoa em Santo Tomás. Esta leitura compreende que do conceito de *persona* desenvolvido pelo Aquinate em seus tratados teológicos sobre a Trindade e sobre a Encarnação do Verbo se pode atribuir ao homem o caráter de pessoa, em virtude de sua existência se apresentar como uma substância individual subsistente em uma natureza de ordem racional. O filósofo de

¹⁷ *En cualquier caso, este modo de pensar hace que, aquello en lo que más se manifiesta la subjetividad de la persona se presente de modo exclusivamente, o casi exclusivamente, objetivo. Santo Tomás nos muestra las facultades, tanto espirituales como sensitivas, gracias a las cuales se forman toda la conciencia y la autoconciencia del hombre, su personalidad en sentido psicológico-moral. Pero prácticamente se detiene aquí.*

Wadowice considerou sólida tal compreensão do homem em seu aspecto objetivo – isto é, em suas faculdades objetivas e enquanto ente de existência participativa da Existência Absoluta do Próprio Ser Subsistente (*Ipsum Esse Subsistens*)– em relação às concepções modernas da pessoa humana que, na sua visão, apresentam problemas antropológicos que emanam para graves consequências práticas. Assim, “a pessoa, na abordagem de Santo Tomás, é sempre um ser concreto no qual se realiza a potencialidade própria da natureza racional” (WOJTYŁA, 2010a, p. 312, Tradução nossa¹⁸).

A potencialidade que é própria da natureza racional se realiza, principalmente, no pensamento. O autor de *El personalismo tomista* não se detém então em pontuar a análise tomista do pensamento, mas sublinhou o que, no pensamento, é característico da pessoa. Sendo a reflexão humana de caráter criativo, ela é o fundamento da criatividade e fonte da cultura. O pensamento humano possui um caráter realista e objetivo. Isto o possibilita extrair da realidade existente (objetiva) verdades sempre novas, e quanto mais a fundo conhece o mundo, de forma mais plena pode o submeter a si valendo-se criativamente de novos recursos e das riquezas do mundo. Neste sentido, Wojtyła sublinha então algo importante relativo à autoconsciência: “quanto mais a fundo o homem se conhece a si mesmo, suas possibilidades, suas predisposições, seus talentos, tanto mais pode extrair proveito de si mesmo, tanto mais pode criar aproveitando o material que está dentro dele mesmo” (WOJTYŁA, 2010a, p. 313, Tradução nossa¹⁹).

Sendo o pensamento a potencialidade própria da natureza racional e o fundamento da personalidade, pode-se dizer que o homem é criador porque é pessoa. Tal capacidade criadora se atualiza, isto é, projeta-se em realidade a partir da ação. Atuando do modo que lhe é próprio, a pessoa cria sempre algo fora de si ou no seu interior – no mundo circundante ou em si mesmo; ou ainda, simultaneamente, no interior e no exterior. Enquanto ato peculiar da pessoa, a criação constitui sua impressão inconfundível. Na criação, a pessoa completa o mundo material exterior que lhe circunda com seu pensamento e com sua substância²⁰ (WOJTYŁA, 2010a).

¹⁸ *La persona, em el planteamiento de Santo Tomás, es siempre un ser concreto en el cual se realiza la potencialidad propia de la naturaleza racional.*

¹⁹ *Cuanto más a fondo el hombre se conoce a si mismo, sus posibilidades, sus predisposiciones, sus talentos, tanto más puede sacar provecho de si mismo, tanto más puede crear, aprovechando el material que está dentro de él mismo.*

²⁰ Nesta ocasião, Wojtyła aponta que existe “una particular semejanza com Dios, que em la creación entera ha expresado su pensamiento y su sustancia” (2010, p. 314). Difere-se a criação humana e a criação divina na ordem distintiva de quem é criador e quem é artífice. Na *Carta do Papa João Paulo II aos artistas*, o mesmo explica que quando Deus cria “dá o próprio ser, tira do nada – *ex nihilo sui et subiecti*”. O artífice, por sua vez,

É neste sentido que se pode dizer com Wojtyła que a pessoa é na ação criadora, isto é, será a ação que revelará a pessoa. Sendo essa uma concepção verdadeiramente original, incorpora o agir humano na dimensão antropológica e subjetiva, não apenas da práxis social utilitarista, em que o valor da ação reside no bem útil que proporcionará. Mas, para Wojtyła, “a pessoa [...] é sempre um ser concreto racional e livre, capaz de todas as ações às quais somente a racionalidade e a liberdade predispõem” (2010a, p. 307, Tradução nossa²¹). Assim, podemos dizer, seguindo aqui o enfoque personalista wojtyliano, que o agir segue e manifesta o ser. Portanto, em seu sentido mais profundo, a ação congrega ou unifica a autodeterminação, a vontade, a racionalidade, o pensamento, a criatividade e a moralidade, constitutivos da experiência de ser homem-pessoa. Detemo-nos aqui na moralidade. Segundo Wojtyła, a criatividade, muito embora constitua uma expressão própria da pessoa, não termina no pensamento, nem alcança com ele seu cume. “O que é mais significativo à pessoa, no que [...] se realiza de modo mais pleno e mais apropriado, é na moralidade” (2010a, p. 314, Tradução nossa²²).

A moralidade não se liga estreitamente somente ao pensamento. Este a condiciona somente. A moralidade se relaciona diretamente com a liberdade, enquanto propriedade da vontade; e o objeto da vontade é o bem. Sobre a relação da volição humana com os bens, escreveu o polonês:

Existem distintos bens que o homem pode querer. O problema é que queira [o homem] um bem verdadeiro. Um ato de vontade assim faz bom o homem mesmo. Para ser moralmente bom é necessário não somente querer o bem, mas querê-lo de modo bom; se não se quer de modo bom, o homem chega a ser moralmente mal, ainda que o querer seja sempre um certo bem. A moralidade, por conseguinte, pressupõe o conhecimento, a verdade sobre o bem, mas se realiza através do querer, através de uma escolha, de uma decisão. Com tudo isto, não é somente a vontade que se faz boa ou má, mas toda a pessoa. Já que graças a vontade a pessoa é dona de si mesma e de suas ações; precisamente por isto, o valor destas ações da vontade qualifica ou desqualifica toda a pessoa (WOJTYŁA, 2010a, pp. 314-315, Tradução nossa²³).

“utiliza algo já existente, a que dá forma e significado. Este modo de agir é peculiar do homem enquanto imagem de Deus” (JOÃO PAULO II, 2010, p. 6).

²¹ *La persona [...] es siempre un ser concreto racional y libre, capaz de todas las acciones a las que solo la racionalidad y la libertad predisponen”.*

²² *Lo que es más significativo para la persona, no que [...] se realiza de modo más pleno y más apropiado, es en la moralidad.*

²³ *Existen distintos bienes que el hombre puede querer. El problema es que quiera un bien verdadero. Un acto de voluntad así, hace bueno al hombre mismo. Para ser moralmente bueno es necesario no sólo querer el bien, sino quererlo de modo bueno; si no se quiere de modo bueno, el hombre llega a ser moralmente malo, aunque lo que quiere sea siempre un cierto bien. La moralidad, por consiguiente, presupone el conocimiento, la verdad sobre el bien, pero se realiza a través del querer, a través de una elección, de una decisión. Con todo ello, no es solo la voluntad la que se hace buena o mala, sino toda la persona. Ya que, gracias a la voluntad, la persona es*

Ao que parece então a metafísica de Tomás de Aquino também influenciou o pensamento do nosso filósofo no âmbito da moral. Vemos que, a despeito do que conceberia Immanuel Kant no século XVIII como boa vontade, Tomás de Aquino e Karol Wojtyła não compactuam com a ideia de que a plenitude moral consista na vontade somente. Com efeito, considerou Kant nas primeiras palavras da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* que, “neste mundo, e até fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma **boa vontade**” (2007, p. 21, Grifo do autor).

O apriorismo kantiano não considera qualquer efeito de uma ação como relevante para a realização moral. Para o filósofo prussiano, moral é viver o puro dever. Este dever contém expressão imperativa que serve de princípio à vontade. Conformando-se a vontade a tal lei categórica, realiza-se já a moral. Para Tomás de Aquino e para Karol Wojtyła, todavia, a moralidade não se limita apenas à vontade. O caráter moral do querer atualiza o homem em toda a sua existência. Ao passo que elegido pelo homem, um determinado bem o atualiza, qualificando-o ou desqualificando-o moralmente.

Dá-nos a conhecer Wojtyła que, para Santo Tomás, a despeito dos efeitos do subjetivismo moderno, a liberdade não é um postulado. Ela é um atributo da vontade que exige também realização a partir do querer fundamentado no conhecimento da verdade sobre o bem eleito. Segundo Wojtyła, ao Aquinate, “a liberdade não é dada à pessoa como um objetivo em si, mas como um meio para um grande objetivo”²⁴. Na perspectiva cosmológica de Santo Tomás, “a liberdade pela liberdade não tem razão de existir, mas somente a liberdade para a moralidade e, junto a ela, para uma disposição espiritual superior e uma ordem da existência” (WOJTYŁA, 2010a, p. 315, Tradução nossa²⁵). Esta ordem corresponde precisamente do modo mais rigoroso aos seres racionais que são as pessoas.

No artigo *La naturaleza humana como fundamento de la formacion ética*²⁶ – que data de 1959 – Wojtyła (2010b) desenvolve sobre a natureza racional como o constituinte exclusivo do fundamento da moralidade. O que significa “constituir o fundamento da moralidade”? Segundo o filósofo, a noção de moralidade está unida com o bem e com o mal moral, com a manifestação deste bem e deste mal moral em um objeto determinado, isto é, na

dueña de sí misma y de sus acciones; precisamente por esto, el valor de estas acciones de la voluntad califica o descalifica toda la persona.

²⁴ [...] la libertad no es dada a la persona como un objetivo en sí, sino como medio para un gran objetivo.

²⁵ [...] la libertad por la libertad no tiene razón de existir, sino solo la libertad para la moralidad.

²⁶ WOJTYŁA, Karol. La naturaleza humana como fundamento de la formacion ética. In: **Mi vision del hombre: hacia una nueva ética**. Organizado por Juan M. Burgo y Alejandro Burgos. 7ª edición. Palabra: Madrid, 2010b, p. 281 – 287.

pessoa. “A pessoa não somente é o sujeito no qual se manifestam o bem e o mal moral, mas ela mesma é a causa eficiente deste bem ou deste mal moral” (2010b, p. 284, Tradução nossa²⁷). Tratamos aqui da pessoa, isto é, da unidade da natureza racional como o fundamento de um fato da moralidade, de um fenômeno da moralidade.

Estes pressupostos são importantes: somente a pessoa (indivíduo de natureza racional) é sujeito da moralidade e somente a natureza racional pode constituir o fundamento da moralidade. Isto porque a racionalidade corresponde à pessoa. Esta racionalidade é também a capacidade de conhecer a verdade e não somente a capacidade de criar noções genéricas e de expressar juízos. Ou seja, entre outras coisas, a racionalidade diz respeito à capacidade de acolher a verdade sobre o bem e a verdade sobre as coisas boas (WOJTYŁA, 2010b).

Dissemos anteriormente que o bem é o objeto da vontade. Assim, entende-se que o bem está sempre em relação com as faculdades de desejo do homem. Estas faculdades se distinguem claramente das faculdades cognoscitivas. Frente à verdade, o desejo é cego. O desejo como tal não tem relação com a verdade. À vontade, como uma faculdade de desejo, também não tem relação com a verdade. Entretanto, mesmo a vontade sendo uma faculdade de desejo e, assim, sendo cega à verdade, ela é ao mesmo tempo capaz da verdade, está predisposta à verdade, por assim dizer. Sobre isto, explicou Karol Wojtyła que

Santo Tomás a chama *appetitus rationalis*, isto é, uma faculdade de desejo que permanece em um vínculo natural e estreitíssimo com a razão e em sua relação natural com a verdade. E, precisamente esta consideração, isto é, que no homem está inserido o apetite racional, determina, desde o ponto de vista estrutural, o fato da moralidade, já que graças a ele existe a possibilidade de submeter à verdade a relação com os diferentes bens. O homem é por natureza racional, é uma pessoa, ou seja, um indivíduo de natureza racional e, por isso, a moralidade no homem é algo natural, é algo necessário. O homem deve subordinar à verdade os distintos bens com os quais se compromete agindo. Por conseguinte, subordina à verdade sua mesma ação. A moralidade é um atributo indispensável dos atos humanos (WOJTYŁA, 2010b, pp. 284-285 – Tradução nossa²⁸).

²⁷ *La persona no sólo es el sujeto en el que se manifiestan el bien y el mal moral, sino que ella misma es la causa eficiente de este bien ou de este mal moral.*

²⁸ *Santo Tomás la llama appetitus rationalis, es decir, una facultad de deseo que permanece en un vínculo natural y estrechísimo con la razón y en su natural relación con la verdad. Y, precisamente esta consideración, es decir, que en el hombre esté insertado el apetito racional, determina, desde el punto de vista estructural, el hecho de la moralidad, ya que gracias a él existe la posibilidad de someter a la verdad la relación con los distintos bienes. El hombre es por naturaleza racional, es una persona, es decir, un individuo de naturaleza racional y, por eso, la moralidad en el hombre es algo natural, es algo necesario. El hombre debe subordinar a la verdad los distintos bienes con los que se compromete obrando. Por consiguiente, subordina a la verdad su misma acción. La moralidad es un atributo indispensable de los actos humanos.*

No terceiro capítulo, veremos como esse pressuposto tomista serviu como elemento fundamental de contestação da ética de Max Scheler, isto é, o fato de o homem ser causa eficiente de seus atos e de seu caráter moral. Mesmo a vontade sendo cega em relação à verdade, está predisposta para a verdade, posto que permanece vinculada à razão. Havendo tratado da natureza racional como fundamento da moralidade, apontaremos agora onde Santo Tomás situa a plenitude da moralidade.

Na concepção de Santo Tomás de Aquino, o amor é uma necessidade da natureza, mas também um postulado e mesmo um ideal da moralidade. Isto significa que a moralidade encontra plenitude no amor. “O amor é, sobretudo, uma certa força natural que unifica e integra tudo no ser. Este amor é conforme à natureza ao nível dos seres sensitivos e também ao nível da pessoa, que é capaz de amor espiritual” (WOJTYŁA, 2010a, p. 315, Tradução nossa²⁹).

Vimos anteriormente que as faculdades espirituais e corporais (sensitivas) estão integradas na pessoa e contribuem para o seu desenvolvimento. “O homem representa um *compositum* espiritual-material, racional-sensitivo” (WOJTYŁA, 2010a, p. 315, Tradução nossa³⁰). Nele atuam as energias do amor sensual, mas lhe é próprio, enquanto pessoa, o amor espiritual que se dirige para outras pessoas, enquanto objeto comparável ao sujeito.

Esta perspectiva da pessoa como sujeito e objeto da ação que constitui o amor está presente na análise moral de *Amor e responsabilidade*, sua obra de caráter ético que analisa o amor, sobretudo, dentro das relações conjugais. Destacamos que as raízes tomistas presentes no pensamento do polonês o levaram a postular que “só as pessoas participam do amor” (WOJTYŁA, 2016, p. 23, Tradução nossa) e que não somente assume aspecto moral como também no amor se encontra a plenitude da moralidade.

O caráter verdadeiro do amor por outro ser humano é aquele no qual as energias e as tendências sensuais estão subordinadas a uma compreensão profunda do valor verdadeiro de seu objeto. Ora, o amor é um ideal de moralidade para Santo Tomás. Este amor é condição à união autêntica das pessoas e ao mesmo tempo gera uma convivência harmoniosa que as possibilitam de alegrarem-se juntas do bem que cada pessoa representa e também do bem que comporta sua união. Esta união verdadeira “é um bem de harmonia espiritual e de paz” e nela “se faz possível uma recíproca entrega de si mesmos que move ao aprofundamento recíproco”

²⁹ [...] *el amor es, sobre todo, una cierta fuerza natural que unifica e integra todo en el ser. Este amor es conforme a lanaturaleza al nivel de los seres sensitivos y también al nivel de la persona, que es capaz de amor espiritual.*

³⁰ *El hombre representa un compositum espiritual-material, racional-sensitivo.*

(WOJTYLA, 2010a, p. 316, Tradução nossa³¹). Por isto, a convivência humana deveria se basear no amor.

Este dever fundamental para as relações humanas está expresso no Mandamento do amor presente no Evangelho³². A relação amorosa entre pessoas nos faz compreender que “o cristianismo contém em si uma compreensão verdadeiramente personalista da religião, e Santo Tomás dá uma interpretação profunda desta compreensão” (WOJTYLA, 2010, p. 316, Tradução nossa³³) tanto na leitura das relações entre pessoas humanas, numa direção horizontal, como em suas meditações teológicas relativas à direção vertical, entre o homem e Deus. Nesta direção vertical, Deus é sujeito do amor e o seu objeto é o homem e, por outro lado, o homem é sujeito do amor cujo objeto é também Deus.

Ainda concernente a análise wojtyliana da moralidade tomista, no entanto, voltada agora à relação entre a pessoa e a sociedade e entre a sociedade e a pessoa, vale considerar que o homem é um indivíduo de sua espécie e enquanto pessoa, no conjunto de sua espécie, estes indivíduos se organizam em sociedades e em comunidades. Com efeito, o homem é um ser social. Cada pessoa carrega em seu interior certa inclinação não somente para o estabelecimento de relações interpessoais, mas também à criação de sociedades. “Isto é o resultado do direito natural elementar, que, no entanto, no caso do homem não atua segundo uma necessidade cega, mas que admite a consciência e a liberdade” (WOJTYLA, 2010a, p. 317, Tradução nossa³⁴). Consequentemente, esta relação entre a pessoa e a sociedade e entre a sociedade e o homem não pode estar desvinculada da moralidade, pelo contrário, deve estar subordinada a ela, tal como a vida individual e as relações interpessoais.

O problema fundamental da moralidade social, explica Wojtyła (2010a), consiste na busca por uma solução da qual provenha a mais plena correlação entre o verdadeiro bem da pessoa e o bem comum dispostos adequadamente nas relações entre o indivíduo e a sociedade. A ética social e a filosofia política compreendem, numa visão ampliada de suas extensas

³¹ *Es un bien de armonía espiritual y de paz [...] se hace posible una recíproca entrega de si mismos que lleva a la profundización recíproca.*

³² Em determinada situação Jesus de Nazaré responde a um fariseu que o havia questionado, referente à Lei de Deus, sobre o maior mandamento de todos. O Nazareno respondeu então: “*Amarás ao Senhor teu Deus de todo o coração, de toda a alma e de todo o teu espírito.* Esse é o maior e o primeiro mandamento. O segundo é semelhante a esse: *Amarás o teu próximo como a ti mesmo.* Desses dois mandamentos dependem toda a Lei e os Profetas” (Mt 22, 37-39). Wojtyła analisou esses mandamentos formulando-os como um único mandamento, evocando-o como “Mandamento do amor”.

³³ *El cristianismo contiene en sí una comprensión verdaderamente personalista de la religión, y Santo Tomás da una interpretación profunda de esta comprensión.*

³⁴ *Esto es el resultado del derecho natural Elemental, que, sin embargo, en el caso del hombre no actúa según una necesidad ciega, sino que admite la conciencia y la libertad.*

problematizações, o quanto isto é difícil na prática. Os desafios que se opõem a esta correlação adequada são exemplificados com o individualismo e com o totalitarismo.

O individualismo consiste em situações que podemos perceber facilmente na realidade; aquelas situações em que a pessoa considera seu bem individual sobre o bem comum da coletividade, ou seja, subordina a si mesma esta coletividade e a explora ao próprio bem individual. Wojtyła denuncia então o desenvolvimento do liberalismo na modernidade que no âmbito econômico deu lugar ao capitalismo como efeito do individualismo.

O totalitarismo, por sua vez, consiste numa subordinação da pessoa à sociedade, tendendo esta sociedade a um suposto bem comum de forma que anule o verdadeiro bem da pessoa e entregue a pessoa no poder da coletividade. A este respeito, o século XX está repleto de exemplos cujas consequências reverberam em nosso tempo.

Wojtyła deixa claro que “o personalismo tomista sustenta que o bem individual da pessoa dever estar, por natureza, subordinado ao bem comum [...], mas esta subordinação não pode em nenhum caso degradar e anular a pessoa” (WOJTYŁA, 2010a, p. 318, Tradução nossa³⁵). Para tanto, a sociedade precisa garantir certos direitos à pessoa sem os quais não é possível a sua vida e seu desenvolvimento adequado, tal como o direito à liberdade de consciência, que é sempre comprometido pelo intitulado totalitarismo objetivo, segundo o qual a pessoa deve estar inteiramente e em tudo subordinada à sociedade. Com efeito, o personalismo tomista enraizado na visão social wojtyliana compreende que “a pessoa deve subordinar-se à sociedade em tudo o que é indispensável para a realização do bem comum, e que o verdadeiro bem comum não ameaça nunca o verdadeiro bem da pessoa, ainda que possa exigir desta última sérios sacrifícios” (WOJTYŁA, 2010, p. 318, Tradução nossa³⁶).

O filósofo finaliza o escrito *El personalismo tomista* com algumas considerações que se estendem ao horizonte teológico. Tais dizem respeito a mais plena realização da pessoa em relação com Deus. Não entraremos em detalhes, porém, vale observar que o personalismo tomista constitui verdadeiramente uma concepção filosófica. Entretanto, não é difícil aceitar também que “as perspectivas sobrenaturais não só lhe correspondem perfeitamente, mas que

³⁵ *El personalismo tomista sostiene que el bien individual de la persona debe estar, por naturaleza, algo subordinado al bien común [...]; pero esta subordinación no puede en ningún caso degradar y anular a la persona.*

³⁶ *[...] la persona debe subordinarse a la sociedad en todo lo que es indispensable para la realización del bien común, y que el verdadero bien común no amenaza nunca el verdadero bien de la persona, aunque puede exigir de esta última serios sacrificios.*

explicam até o fundo tudo o que visto somente à luz da razão constitui um verdadeiro enigma e uma incógnita da existência humana” (WOJTYŁA, 2010a, p. 320, Tradução nossa³⁷).

Procuramos demonstrar que Wojtyła apoiou sua tese de que o homem é pessoa na noção tomista de *persona* a qual, por sua vez, encontrar-se fundamentada sobre a clássica definição de Boécio de *persona*. Concebida em sua dimensão metafísica, isto é, em seu enraizamento ontológico, a pessoa humana se encontra segura dos reducionismos provenientes da modernidade que geram consequências graves a nível antropológico e ético.

Entretanto, observamos que o filósofo de Wadowice não deixou de apresentar ressalvas na abordagem do *compositum humanum* tomista. Considerou que, muito embora Santo Tomás tenha desenvolvido sobre o homem em sua perfeição relativa à natureza racional e se detido em sua projeção na ação desde a integrada atividade das faculdades espirituais e sensitivas que contribuem para o desenvolvimento e aperfeiçoamento da pessoa humana, não se ocupou em desenvolver àquilo que constitui mais propriamente a subjetividade, a consciência e a autoconsciência, oriundas da natureza racional.

Mas ao invés de absolutizar qualquer uma dessas categorias para definir a pessoa, Wojtyła vai encontrar na inter-relação entre essas categorias a plena compreensão de pessoa. Essa compreensão funda-se no agir à medida que neste agir realiza-se a pessoa. De fato, a ação humana, ação da pessoa se explica graças à inter-relação entre estas categorias. O ato moral envolve a pessoa toda. Ora, a pessoa é capaz de ação, logo, o homem na verdade se exprime como sujeito pessoal especialmente em ser causa das suas ações.

O que considerar então sobre o tomismo na filosofia de Karol Wojtyła? Parece adequado dizer que sua filosofia não se enquadra como tomista em sentido estreito. Karol Wojtyła é um filósofo. Isto significa que está mais interessado na realidade que em participar desta ou daquela vertente filosófica. Talvez aí resida mais uma semelhança entre ele e Santo Tomás, que não se limitou em repetir o que consideravam os gregos, sobretudo Aristóteles, e mesmo os filósofos cristãos sobre a realidade. Mas de forma original desenvolveu sua concepção do ser a partir da própria intuição.

Karol Wojtyła elaborou uma interpretação própria sobre o pensamento de Santo Tomás a qual pudemos testemunhar na abordagem deste capítulo, em especial no que diz

³⁷ [...] que las perspectivas sobrenaturales no solo le corresponden perfectamente, sino que incluso explican hasta el fondo todo lo que a la luz de la solo razón constituye un verdadero enigma y una incógnita de la existencia humana.

respeito ao homem-pessoa. Contudo, o pensamento do Aquinate não deixou de se apresentar como um horizonte antropológico, anteparo para a ética wojtyliana.

2 AS BASES FENOMENOLÓGICAS DE KAROL WOJTYŁA.

A fenomenologia permitia ver as coisas como um todo e chegar à realidade das mesmas como elas são, daí tanto interesse exercia sobre Karol Wojtyła, sobretudo porque reflete acerca das coisas básicas da vida, de como somos afetados pelas coisas cotidianas. Ora, para apreender a pessoa na ação requer um olhar fenomenológico que remota a raiz das coisas. A pessoa na ação – *locus* do personalismo – é a pessoa dotada de consciência, consciência esta que não pode ser compreendida como algo fixo e estanque, mas como fluxo original de vivências (STEIN, 2005).

Na medida em que todo ato humano se efetiva no mundo a partir do momento em que o homem intencionalmente se volta para o objeto que se lhe apresenta e voluntariamente decide agir, ele amplia a consciência de si neste processo. A consciência surge, portanto, como fundamento sob o qual será possível conceber e conhecer a pessoa na ação.

A consciência, neste sentido, não tem somente uma função reflexiva, mas ele no seu dinamismo conhece o mundo e interioriza essa maneira de fazê-lo, explicitando a presença autoconsciente e criativa do “eu” neste processo. Segundo Wojtyła, “a consciência é o ‘fundo’ em que se manifesta o próprio eu com toda a sua peculiar objetividade (ao ser objeto de autoconhecimento) e, ao mesmo tempo, experimenta plenamente sua própria subjetividade” (1982, p. 52, Tradução nossa³⁸). É neste sentido que se pode diferenciar aquilo que ocorre no homem – processo este em que o eu é passivo – da ação enquanto execução concreta de um ato humano, consciente e voluntário que realiza a estrutura propriamente humana. Neste contexto, apresentaremos as bases fenomenológicas que fundamentam a análise do ato humano de acordo com o personalismo de Karol Wojtyła.

2.1 A FENOMENOLOGIA: REALISTA E A TRANSCENDENTAL

A fenomenologia surgiu com Edmund Husserl no despontar do século XX. Este é o autor das *Investigações lógicas* (1900/1901), obra que consolidou sua fama mundial. Nesta, ele já empregou um método novo e próprio – o método fenomenológico – qual forma sistemática fora apresentada depois em *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica* (1913) – conforme nos dá a conhecer Edith Stein (2019b).

³⁸ *La conciencia es el 'trasfondo' en el que el yo se manifiesta con toda su peculiar objetividad (al ser un objeto de autoconocimiento) y, al mismo tiempo, experimenta plenamente su propia subjetividad.*

Segundo ela, no intervalo entre a publicação dessas duas obras, Husserl vivia em Halle quando foi chamado para uma cátedra em Gotinga. Ao seu redor juntou-se um círculo de estudantes, dentre os quais se formaram uma gama de colaboradores capacitados. Constituiu-se assim a escola fenomenológica donde surgiu em 1913 o “Anuário de filosofia e investigação fenomenológica” com a finalidade de compilar as publicações dessa escola e dos pesquisadores próximos, como Max Scheler, de quem trataremos mais adiante.

A filosofia fenomenológica tem como interesse alcançar a objetividade do conhecimento. Sobre isto, Stein considerou:

É mérito histórico das Investigações lógicas de Husserl – reconhecido mesmo por aqueles que não conseguiram familiarizar-se com seu método – ter mostrado em toda a sua pureza a ideia da verdade absoluta, com o conhecimento objetivo que lhe corresponde, e ter acertado contas radicalmente com todos os relativismos da filosofia moderna: o naturalismo, o psicologismo, o historicismo. O espírito encontra a verdade, ele não a produz. Ela é eterna – se a natureza humana muda, se o organismo psíquico muda, se o espírito dos tempos muda, então as opiniões dos seres humanos bem podem mudar, mas a verdade não muda (STEIN, 2019b, p. 41).

Diante disto, é fácil se intrigar com o nome atribuído a esta filosofia, pois se evidencia nele uma incoerência relativa à natureza de seus fins, certo que para a fenomenologia, ou melhor, aos fenomenólogos, não interessam os “fenômenos”, isto é, os “meros apareceres”, mas precisamente as essencialidades objetivas últimas. Neste sentido, é fácil concordar com Edith Stein (2019b) quando deduz que disto se abre a possibilidade para mal-entendidos.

Do que é expresso por Stein na passagem citada a respeito da oposição de Husserl ao relativismo manifesto nas correntes modernas, é possível especular sobre o interesse de Karol Wojtyła pela fenomenologia. Como já apresentado no capítulo anterior, este se opôs ao relativismo derivado da “hipostatização da consciência” constatada por ele no que procede do pensamento de Descartes. Por sua vez, a fenomenologia se apresentava como uma resposta alternativa ao relativismo, sobretudo postulando a objetividade do conhecimento, como enfatizado anteriormente nas palavras de Edith Stein.

No intervalo entre as publicações de *Investigações lógicas* e das *Ideias*³⁹, Husserl desenvolveu tanto os elementos de seu método como a teoria fenomenológica que foi derivando dele. Se considerarmos estes postulados como separáveis, como o fez Juan Manuel Burgos sem prescindir ressalvas relativas à complexidade desta separação, consideremos

³⁹*Ideias para uma fenomenologia pura e uma fenomenologia das ideias.*

também que, enquanto tal, o método fenomenológico era atraente aos filósofos de tendência realista, uma vez que propunha um caminho filosófico moderno e ao mesmo tempo compatível com as premissas fundamentais do realismo. Ademais, “enriquecia o realismo com a subjetividade, muito presente na perspectiva fenomenológica e praticamente ausente na escolástica e na tradição clássica” (BURGOS, 2018, pp. 37-38).

A possibilidade de aproximação entre a fenomenologia e o realismo juntou ao redor de Husserl o chamado “grupo de Gotinga”, isto é, um grupo de discípulos da “primeira hora”, dentre os quais poderíamos citar a própria Edith Stein e Max Scheler, mas também Roman Ingarden, que exerceu por muitos anos forte influência no meio acadêmico polaco (MERECKI, 2014) e, por interseção geográfica, temporal e filosófica, também exerceu influência no processo formativo de Wojtyła.

A relação filosófica entre o grupo de Gotinga e Husserl mudou após a publicação das *Ideias*. Nesta obra, a filosofia de Husserl se apresenta claramente distinta daquela que atraía parte de seus discípulos. Nesta segunda fase de sua filosofia, o autor renuncia de algum modo os aspectos da tendência realista presentes em *Investigações lógicas*. Neste rumo, o grupo de Gotinga não o seguiu, pois “seu o vínculo com realismo era mais decisivo do que o que tinham com Husserl” (BURGOS, 2018, p. 37).

Mesmo partindo de pressupostos diferentes, a convergência entre a fenomenologia do primeiro Husserl e o realismo, mais especificamente o realismo tomista, consiste no fato que ambos, Tomás e Husserl, “tinham a convicção de que a ideia da verdade subsiste objetivamente, independentemente de quem investiga e conhece”, como considerou Edith Stein (2019a, p. 133). Segundo ela,

O itinerário da fenomenologia transcendental levou a pôr o sujeito como ponto de partida e centro da pesquisa filosófica. Todo o restante é referido ao sujeito. O mundo, que se estrutura em atos do sujeito, permanece sempre um mundo para o sujeito. Por esse caminho, não era possível – razão pela qual o fundador da fenomenologia não cessou de sofrer a oposição exatamente de seu círculo de alunos – reconquistar [...] *aquela mesma* objetividade da qual, no entanto, Husserl tinha partido e que convinha assegurar: uma verdade e uma efetividade livres de toda relatividade subjetiva. A nova interpretação a que chegava a pesquisa transcendental, considerando que existir equivale a revelar-se para uma consciência, não poderá jamais satisfazer o intelecto que busca a verdade (STEIN, 2019a, pp. 115-116, grifo da autora).

Conforme as palavras de Stein, nesta segunda fase do desenvolvimento da filosofia husserliana, o filósofo afrontou o princípio básico que o fizera romper definitivamente com o

realismo. A objetividade que fundamenta o realismo não pode ter como ponto estreito de partida o sujeito. Assim se apresenta os aspectos cartesianos no idealismo de Husserl: uma filosofia centrada no “eu”.

Não interessando desenvolver uma aproximação entre Karol Wojtyła e Edmund Husserl, tampouco desenvolveremos detalhadamente como se estrutura a filosofia fenomenológica deste. Vale sublinhar somente que a aproximação de Wojtyła com a fenomenologia consiste mais precisamente à sua interpretação realista, que busca descrever os fenômenos que se apresentam imediatamente à consciência postulando-os como reais e independentes do sujeito, muito embora se manifeste nesta subjetividade. Assim o destacamos porque, como vimos há pouco, com a publicação das *Ideias*, Husserl deu uma virada inesperada para o idealismo transcendental, “cujos fenômenos são ultimamente vistos como produzidos pela consciência” (MERECKI, 2014, p. 28).

3.2 VIVÊNCIA INTENCIONAL E A APROXIMAÇÃO DE WOJTYŁA COM A FENOMENOLOGIA.

Consideramos imprescindível apresentar um conceito importante para a fenomenologia. Referimo-nos ao conceito de vivência intencional. Comentando sobre a fenomenologia de Husserl, o filósofo espanhol Julián Marías a define como “*ciência descritiva das essências da consciência pura*” (1980, p. 397 – Tradução nossa⁴⁰, grifo do autor).

Mas afinal, o que é a consciência? O pensador espanhol apresenta três sentidos deste termo dados por Husserl. O primeiro deles é apresentado como o conjunto de todas as vivências. É o que Husserl distingue como a unidade da consciência. O segundo sentido é o sentido que se expressa quando dizemos “ter consciência” de alguma coisa. No Nordeste do Brasil, como uma variante regional, a expressão “cundefé”⁴¹ se poderia dizer “consciência” em um sentido fenomenológico. Isto porque “dar fé” significa “dar-se conta”, “tomar consciência”. Assim, conforme Marías (1980), no primeiro sentido já apresentado, quando,

⁴⁰ “La fenomenología es ciencia descriptiva de las esencias de la conciencia pura”.

⁴¹ O termo “cundefé” é a variante corrompida da expressão “quando dei fé”, que por sua vez significa “quando dei por mim”, “quando percebi”, “quando me dei conta”.

por exemplo, vejo uma coisa, o vê-la é um ato de minha consciência. No segundo sentido, se me dou conta do ver, tenho consciência de tê-la visto.

Diante dessas duas significações podemos perceber duas “atividades”, ou ainda, dois atos diferentes da consciência. Na primeira, encontramos a descrição da experiência de ver. Ressaltamos que a experiência de ver não prescinde de um objeto. Isto significa que se eu vejo, vejo algo. Ver é uma vivência, um ato de consciência. Na segunda, por sua vez, existe uma “tomada de consciência” do ver. Este instante em que me dou conta de estar vendo, ou ainda, em que me dou conta do ver, também não prescinde de um objeto, pois se me dou conta, então eu me dou conta de algo, no caso, de estar vendo. Assim, podemos perceber que há algo comum entre essas duas atividades da consciência: toda consciência é consciência de alguma coisa. Nisto consiste o terceiro significado dado por Husserl para consciência: a consciência como vivência intencional.

Segundo o comentador espanhol, para Husserl, vivência intencional “é um ato psíquico que não se esgota em seu ser ato e aponta para um objeto. Exista ou não o objeto, como objeto *intencional* é algo distinto do ato psíquico” (MARÍAS, 1980, p. 397 – Tradução nossa⁴², grifo do autor). O caráter intencional de uma vivência não denota aqui o sentido ao qual Santo Tomás referencia com o termo *intentio*, como ato de vontade. O significado chave de “intencionalidade” na fenomenologia diz respeito ao fato de que toda vivência – enquanto ato – está referida ao seu objeto. Como observou Wojtyła, “devemos acrescentar que o conceito é, sem dúvida, emprestado de F. Brentano” (1993, p. 21) de quem Husserl foi discípulo⁴³.

Karol Wojtyła se aproximou da fenomenologia em 1951, quando fora designado aos estudos mais uma vez por suas autoridades. Ele exercia então uma função pastoral voltada à juventude universitária de Cracóvia na Paróquia de São Floriano. Assim testemunhou em *Dom e mistério*: “nas férias de 1951, depois de dois anos trabalhando na paróquia de São Floriano, o arcebispo Eugeniusz Baziak [...] encaminhou-me para o trabalho acadêmico. Tive então de me preparar para a habilitação à cátedra de ética e de teologia moral (JOÃO PAULO II, 1996, p. 73).

⁴² *Es un acto psíquico que no se agota en su ser acto y apunta hacia un objeto. Exista o no el objeto, como objeto intencional es algo distinto del acto psíquico.*

⁴³ Segundo Stein (2019, p. 38), Husserl “teve certo menosprezo pela filosofia, a qual sequer lhe parecia uma ciência. Isso mudou quando [...] assistiu às aulas de Franz Brentano, em Viena. Ali percebeu o espírito do que é uma rigorosa cientificidade e sentiu-se movido a conhecer a filosofia mais de perto. Tornou-se discípulo de Brentano [...]”.

Karol Wojtyła percebeu na fenomenologia o campo fértil para pensar as experiências vividas pela pessoa humana. Daí se constituindo em alicerce para a concepção de uma ética personalista, pois a pessoa somente se realiza quando se posiciona levando em consideração a bondade moral de sua ação, isto é, a mera execução da mesma ação não lhe basta. É o que se diz na proposição, “não é somente querer o bem mas querer de modo bom”.

Essa relação entre a fenomenologia e a ética personalista tal como abordada por Wojtyła é melhor analisada à luz do pensamento de Max Scheler. Com efeito, o estudo da filosofia de Scheler rendeu a Wojtyła uma tese filosófica cujo título original era “Avaliação sobre a possibilidade de construir a ética cristã sobre as bases do sistema de Max Scheler”, defendida em 1954 e publicada em 1959 sob o título de *Max Scheler e a ética cristã*⁴⁴. Nesta encontramos a principal expressão da relação de Karol Wojtyła em sua fase formativa com a fenomenologia. Tal tese rendeu-lhe a habilitação para o ensino universitário.

O fenomenólogo alemão constrói seu sistema partindo de uma análise crítica da ética de Immanuel Kant. Este situava o valor da ação na forma pura da lei universal e aí assenta seu sistema ético – a ética do dever⁴⁵. Em contraposição, Scheler propõe um sistema fundamentado sobre os “valores materiais”, que Wojtyła decide chamar em sua tese de “valores objetivos”, ou ainda, “valores” (1993, p. 14).

Abordaremos a seguir o direcionamento do método fenomenológico dado por Scheler à ética e os princípios fenomenológicos fundamentais com base no texto de Karol Wojtyła (1993), a tese *Max Scheler e a ética cristã*. Não entraremos nas minúcias da avaliação que constitui o trabalho. Queremos relevar somente o projeto positivo que o polonês começou a desenvolver frente à fenomenologia de Scheler.

⁴⁴ WOJTYLA, Karol. **Max Scheler e a ética cristã**. Tradução de Diva Toledo Pisa. Curitiba: Champagnat, 1993.

⁴⁵ Entre as proposições que expressam as condições dadas a uma ação *por puro dever*, expostas na *Fundamentação da Metafísica dos costumes*, se encontra: “Dever é a necessidade de uma ação por puro respeito à lei” (KANT, 2007, p. 31).

3 CRÍTICA AOS PRINCÍPIOS DA ÉTICA DE MAX SCHELER E FUNDAMENTAÇÃO DA NORMATIVIDADE DA ÉTICA.

Neste capítulo abordaremos o modelo ético decorrente do conceito de pessoa na ação, tal como desenvolvido por Wojtyła. O diálogo nesta temática é com a fenomenologia de Max Scheler. Este direcionou o método fenomenológico a tratar das questões da ética. Wojtyła realizou uma crítica fundamental à ética emocionalista de Scheler partindo da ideia de que as emoções, tais como empreendidas pelo alemão, não são suficientes para direcionar a ação do homem, conforme ficará explicado. Ademais, Wojtyła desenvolveu o método fenomenológico para uma compreensão mais expansiva da experiência do homem. Em sua integralidade, a experiência do homem compreende a experiência moral que, nasce no interior da pessoa, fundamentando, assim, a normatividade da ética.

3.1 O MÉTODO FENOMENOLÓGICO.

Assim como as demais ciências, a ética deve se apoiar na experiência para estudar seu objeto: o bem e o mal moral. Disto, surge uma questão importante: sobre qual tipo de experiência se deve fundamentar a ética. Por sua singularidade, não podemos fundamentá-la sobre a indução, como as demais ciências exatas. Na ética, dado seu objeto – o próprio bem ou mal moral –, “tal método empírico-indutivo é impraticável, uma vez que as proposições obtidas indutivamente só nos permitiriam estabelecer o que em determinadas condições se considera bom ou mal” (WOJTYLA, 1993, p. 17).

Não sendo possível obter o bem e o mal a partir dos dados empíricos, Scheler considerou que os objetos da ética devem dar-se *a priori*. Contudo, não pôs este apriorismo “além da experiência em geral, mas apenas da experiência que constitui o dado de partida das ciências exatas” (WOJTYLA, 1993, p. 17). Por outro lado, ao mesmo tempo, opôs-se ao apriorismo kantiano – o *a priori* formal, subjetivo – considerando-o mera construção mental. Para Scheler, os fatos “formais” não são o objeto da ética, mas os “materiais”; não as construções subjetivas, mas os valores objetivos (WOJTYLA, 1993).

A ética tem como objeto único e exclusivo o valor. Assim, os valores são objeto da chamada “experiência fenomenológica”. Como já mencionado, Scheler edificou seu sistema sobre uma análise crítica da ética formal de Kant. Se para este o valor ético da ação consiste

especificamente na máxima categórica que expressa o “dever”⁴⁶; àquele a ética consiste na “realização de um valor”, enquanto o dever possui um valor negativo. Diferentemente de Kant, Scheler acentua no homem a esfera emocional e o objeto específico – intencional – das experiências emocionais é o valor.

Para o fenomenólogo alemão, os valores se manifestam no conteúdo da vida emocional do homem. Eles “constituem os dados originários daquelas experiências emotivas constatadas e determinadas por via experimental” (WOJTYLA, 1993, p. 18). O alemão demonstra isto através da análise do ato humano, “uma vez que as fases particulares do ato se distinguem por sua orientação para o valor objetivo”. São essas as fases do ato mencionadas pelo fenomenólogo, conforme Wojtyla: a disposição, a intenção, a decisão e, finalmente, a própria atividade. Como conteúdo dessas fases “encontramos experimentalmente o valor como objeto. E este valor dá a esses atos sua singularidade, especifica-os”. Desta maneira, “o valor mesmo é encontrado nesta experiência que tem como objeto as mencionadas fases do ato humano” (WOJTYLA, 1993, p. 18).

Sobre a experiência fenomenológica, Karol Wojtyla menciona uma ressalva importante dada por Scheler: esta experiência não deve ser confundida com a experiência interna – introspecção – que constitui o método da psicologia experimental. Este método, por sua vez, “conduz a uma separação artificial entre o elemento de valor e o conteúdo das experiências emocionais humanas, fazendo, portanto, abstração de todo fato moral e fixando-se unicamente nos puros fatos psicológicos” (WOJTYLA, 1993, p. 18). Para Scheler, tal método falseia o quadro da vida interior do homem.

Ao contrário da introspecção, a experiência fenomenológica evita tal erro ao passo que examina a experiência emocional não separada de seu conteúdo, o valor. Este “constitui o elemento fundamental (no tocante ao conteúdo) das experiências emocionais humanas”. Sendo assim, explica Wojtyla:

⁴⁶ Assim formulou Kant (2007, p. 35) na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: “Não preciso pois de perspicácia de muito largo alcance para saber o que hei-de fazer para que o meu querer seja moralmente bom. Inexperiente a respeito do curso das coisas do mundo, incapaz de prevenção em face dos acontecimentos que nele se venham a dar, basta que eu pergunte a mim mesmo: — Podes tu querer também que a tua máxima se converta em lei universal? Se não podes, então deves rejeitá-la, e não por causa de qualquer prejuízo que dela pudesse resultar para ti ou para os outros, mas porque ela não pode caber como princípio numa possível legislação universal. Ora a razão exige-me respeito por uma tal legislação, da qual em verdade presentemente não vejo em que se funde (problema que o filósofo pode investigar), mas de que pelo menos compreendo que é uma apreciação do valor que de longe ultrapassa o de tudo aquilo que a inclinação louva, e que a necessidade das minhas acções por puro respeito à lei prática é o que constitui o dever, perante o qual tem de ceder qualquer outro motivo, por que ele é a condição de uma vontade boa em si, cujo valor é superior a tudo”.

a experiência fenomenológica nos permite captar o próprio valor de maneira imediata e intuitiva, proporcionando-nos, portanto, um “a priori objetivo” (materiais “a priori”). É objetivo em relação ao conteúdo da intuição e *a priori* em relação ao caráter imediato e intuitivo da consciência. Scheler rompe assim energicamente com as premissas epistemológicas de Kant (WOJTYLA, 1993, pp. 18-19).

Neste sentido, a fenomenologia constitui para Max Scheler o método adequado para a ética. Isto se justifica, por um lado, porque é experimental, e a ciência deve se basear na experiência; e, por outro lado, porque os dados elementares que fundam a essência da experiência ética vivida – os valores – são objeto de experiência.

Definimos o valor de um ato quando o dizemos ser eticamente bom ou mal. Definimos, mas não determinamos. Queremos assim esclarecer que não é um juízo externo ao ato que lhe confere este ou aquele valor. Visto que este é o conteúdo da experiência emocional, o experimentamos ao realizar tal ato. Ou seja, para Scheler, o próprio valor está contido na experiência vivida. Conforme esclarece Wojtyla (1993, p. 19),

o método fenomenológico nos permite extraí-lo dessa experiência e objetivá-lo de maneira científica. E somente o método fenomenológico pode fazer isso, pois qualquer outro método experimental se baseia na observação, que se fixa nas coisas e não nos valores, enquanto o objeto da ética em geral não é a “coisa” (Ding) e sim única e exclusivamente o “valor”.

Assim, Scheler considera que o método fenomenológico é adequado para se extrair, na experiência do sujeito com o mundo, o valor. Mais adiante será abordado com maior clareza esta separação entre a coisa e seu valor na experiência fenomenológica conforme a teoria dos valores de Scheler. Tal separação consiste precisamente em como Scheler concebe a função da razão relativo à experiência fenomenológica.

3.2 PRINCÍPIOS METODOLÓGICOS DO SISTEMA DE MAX SCHELER.

No sistema de Scheler, o valor não goza de definição formal, mas é apresentado como realidade objetiva intrínseca ao objeto que se manifesta única e exclusivamente no conteúdo da vida emocional, ou seja, o valor emerge sempre e necessariamente de uma experiência vivida por um sujeito, não podendo ser definido fora desta experiência. Neste sentido, não temos por parte de Scheler um conceito de “valor em si mesmo”. Trata-se aqui da condição fenomenológica do valor: o valor é sempre ele mesmo em relação a um determinado sujeito, conforme apresenta o sacerdote polonês:

Scheler não nos dá nenhuma definição do valor. Precisa, isto sim, o que não é – e não o que é – o valor. O valor não é um atributo da coisa em sentido físico, não é uma potência ou disposição visível da coisa nem uma propriedade oculta (*qualitas occulta*). Tais características o reconduziriam à estrutura física ou “coisística” do objeto. O valor não é nada disso. O valor é o objeto inteiro dado como de forma nova. E desta forma nova se dá o objeto na percepção afetiva intencional, isto é, no conhecimento intuitivo emocional (WOJTYLA, 1993, p.20).

Desta forma, os valores se manifestam segundo sua essência peculiar em um conhecimento deste tipo. Scheler aplica direcionadamente a noção central da fenomenologia – a noção de vivência intencional – à questão ética, compreendendo que os valores são o objeto intencional das emoções.

Diante do que fora exposto, fica claro um princípio metodológico do sistema de Scheler: o princípio da “posição intencional dos valores”. Dizer que os valores têm uma posição intencional significa, conforme já o explicamos, que não podem ser separados da experiência emocional em ato. Neste sentido, também é possível evidenciar que o emocionalismo é fundamentalmente uma característica significativa do sistema do filósofo alemão. A este outro princípio Wojtyła deu o nome de “primado das emoções” (LUÑO, 1982).

Sobre o primado das emoções, é necessário considerar a importância do amor e do ódio na percepção afetiva dos valores, conforme entendida por Scheler. Esta forma de percepção se realiza em atos emocionais-cognoscitivos. Assim acontece “mesmo quando a origem última de tais atos é puramente emocional”. Exemplificando estes casos, o amor e o ódio são experiências puramente emocionais nas quais o valor ainda não se manifesta cognoscitivamente mas é sobretudo e mais propriamente experimentado. “Precisamente com estes atos estreita-se o contato mais imediato e apropriado com o valor, e só como consequência de tal contato esse valor se nos manifesta cognoscitivamente na percepção afetiva intencional” (WOJTYLA, 1993, p. 22).

As experiências do amor e do ódio se diferem diametralmente. Explica Wojtyla que

a essência de tal diferença consiste na referência ao valor. Assim, afirma Scheler, enquanto o amor de um determinado objeto, por exemplo, de uma pessoa, faz-nos viver uma dilatação de seu valor, o ódio leva ao contrário, faz-nos viver uma certa constrição do valor do objeto. Mas, nesse ritmo característico e cambiável dos movimentos emocionais, Scheler não vê perigo algum para o conhecimento objetivo do valor. O amor é, segundo ele, uma atitude correta e permite-nos penetrar o mais profundamente possível o valor de um determinado objeto, enquanto o ódio ofusca-nos tal valor. Por esta única qualidade, Scheler vê no amor um movimento emocional que vai de um valor inferior do objeto a outro superior, enquanto o ódio se caracteriza pelo movimento contrário. Portanto, o sujeito deve ao amor a

profunda percepção afetiva do valor do objeto, enquanto o ódio o exclui dessa percepção (1993, pp. 22-23).

Scheler atribui o estrato mais profundo do homem às experiências da esfera emocional e também afirma, ao mesmo tempo, que essas experiências revelam para nós um dos fatores da estrutura objetiva da realidade: o valor. Para o fenomenólogo alemão, a razão não descobre o valor e também não traduz a sua essência peculiar. É, porém, a emoção – e, conseqüentemente, o amor e a percepção afetiva – que manifesta sua essência “axiológica”. Wojtyla explica então que “a ‘coisa’ e o ‘valor’ (*Ding und Wert*) são, segundo Scheler, dois elementos da realidade igualmente primários e irredutíveis um ao outro” (1993, p. 23) e postula ainda que, de acordo com o primado das emoções, o conhecimento emocional do valor precede o conhecimento intelectual da “coisa”: “em primeiro lugar percebemos afetivamente o valor de um determinado objeto, e só num segundo momento penetramos sua estrutura concreta” (WOJTYLA, 1993, p. 24). No que diz respeito ao conhecimento, tal como postula Scheler, este traço prático persiste em toda nossa relação com a realidade. Assim, “a axiologia precede, pois, a ontologia; a ética se vincula à axiologia e, portanto, não à ontologia” (WOJTYLA, 1993, p. 24).

3.3 A REALIZAÇÃO DA ÉTICA EM MAX SCHELER

Os valores, enquanto constituintes do fundo significativo da experiência emocional, são as qualidades ideais que intuimos emocionalmente enquanto realizamos uma ação (LUÑO, 1982). Scheler não os concebe como um conjunto de impressões caóticas, como preferiu Kant. Para o fenomenólogo, os valores estão ainda objetivamente ordenados em certa hierarquia, conforme sua essência.

A superioridade ou inferioridade dos “valores objetivos” “são por nós percebidos graças a certos atos particulares de conhecimento emocional nos quais nos são dados imediatamente”, ou seja, “o conhecimento do valor objetivo em sua posição hierárquica é intuitivo e emocional” (WOJTYLA, 1993, p. 68). Por sua vez, os “valores éticos” – bem e mal – estão fora desta hierarquia, mesmo estando em relação com ela. Os valores éticos se realizam de acordo com a orientação da pessoa a um valor objetivamente superior a outro, ou ainda, objetivamente inferior a outro (WOJTYLA, 1993).

A estrutura da ação humana em vistas de uma realização moral – isto é, da realização de um valor ético – acontece do seguinte modo na filosofia de Max Scheler: a percepção

afetiva emocional de um valor objetivo contém em si uma motivação emocional. Ele chama isto de “causalidade da atração”, entendendo que “tal motivação se encontra na origem da aspiração e da ação humana, influenciando sobre sua orientação” (WOJTYLA, 1993, p. 25).

Contudo, este não é o único fator emocional constituinte da ação humana em sua origem. Foi distinguido ainda o chamado “impulso” psíquico. Tal impulso se traduz como um “estado afetivo”. Os estados afetivos são criados por acontecimentos vividos e diversamente sentidos. Isto significa que se formam pela experiência humana assumindo formas positivas ou negativas que acompanham a própria realização do valor em um determinado ato da vontade. A vontade é um tipo de aspiração que se diferencia das demais pelo fato de nela o sujeito mesmo estabelecer os fins para os quais deve tender.

Em Scheler, especificamente, “o fato de que este ou aquele valor se converta em um fim, isto é, objeto do querer, se baseia [...] nos fatores emocionais da experiência vivida” (WOJTYLA, 1993, pp. 25-26), ou seja, a aspiração que é a vontade está imersa em estados emocionais afetivos, não estando no sujeito sua causa diretiva para os valores, mas na atração que a percepção dos valores contém em si mesma.

Em sua ética, Scheler não prescreve a objetiva necessidade de um dever, isto porque, para o alemão, o valor não prescreve uma norma. Relevamos, então, outro ponto de oposição a Kant. A ética de Kant é a ética da fundamentação imperativa, é a ética do dever: moral é somente viver “o puro dever”. Para o fenomenólogo, moral é somente viver “o puro valor”. Assim, “dever e valor se excluem mutuamente. O valor confere à vida moral aquele caráter positivo e criativo que o dever, a obrigação, lhe subtrai. O dever é unicamente fonte de pura negatividade na ética” (WOJTYLA, 1993, p. 31).

Relativo à experiência do dever, Scheler protesta contra as suas essenciais imposições de realização de um valor como necessária, sustentando que nestas imposições “está implícita uma falta de confiança em relação à natureza humana em geral e à própria essência das experiências éticas em particular, entendidas, naturalmente, como ele as entende” (WOJTYLA, 1993, p. 32).

Havendo a vida moral de libertar-se de tal “fator negativo”, “serão a própria experiência do valor e a ‘causalidade emocional da inclinação’ a ela ligada as que deverão dar uma direção à vontade” (WOJTYLA, 1993, p. 32). Como dito anteriormente, a realização de um valor ético consiste especificamente na orientação da pessoa para um valor superior, em conformidade com a hierarquia dos valores objetivos, entretanto, o fenomenólogo considera que é preferível que o valor não se realize do que se realize por imposição.

Max Scheler concebe que a ‘atração afetivo-emocional’ do valor é gerada pela sua

simples percepção, e não por imposição, e isto significa que a realização de um valor não é uma necessidade ética, mas apenas uma possibilidade. “Esforçando-se, assim, por excluir de sua ética o dever, seu sistema ético prescinde da realização dos valores, e ocupa-se unicamente da sua experiência emocional-cognoscitiva.” (WOJTYLA, 1993, p. 121).

3.4 KAROL WOJTYŁA E O PROBLEMA DA OBRIGAÇÃO MORAL

O fato de a percepção-apreensão afetiva dos valores não se encaminhar necessariamente para uma obrigação moral se apresenta para Wojtyła como uma complicação. Não bastou ao polonês, como o foi para Max Scheler, que o bem fosse reduzido à realização do valor, mas a finalidade do querer e a ação propriamente dita precisam também serem bons:

“[...] estamos convencidos de que no sistema de Scheler – no qual, dados os fundamentos fenomenológicos, o bem e o mal se manifestam somente como fenômenos da percepção afetiva intencional dos valores, ensejados pelos fenômenos de desejo e de vontade, isto é, pela realização de valores percebidos afetivamente – não se manifestará o puro bem (ou mal). Enquanto, pelo contrário, para captar toda a problemática ética objetiva não podemos permanecer no bem e no mal do conteúdo dos fenômenos a nível intencional, mas sim perguntar-nos sobre o próprio bem e mal objetivos de determinados atos. A percepção afetiva intencional do bem e do mal ensejada por um determinado querer ou por uma ação vai nos dar base suficiente para afirmar com toda segurança que aquele querer em si mesmo ou aquela ação são moralmente bons? Falta um fundamental para isso em todo o sistema de Scheler” (WOJTYLA, 1993, p. 84).

Wojtyła acentua, então, faltar para Scheler uma fundamentação ética ao passo que postula uma fundamentação fenomenológica dos valores, ou ainda, uma fenomenologia da ética (cf. ALBUQUERQUE, 2016, p. 12). Neste sentido, podemos entender que a vontade não assume um papel diretivo da pessoa, mas o valor mesmo que, uma vez percebido, influencia na orientação da pessoa para um determinado valor objetivo, como já apresentado. Isto significa que a pessoa vivencia intencionalmente emoção e conhecimento, todavia “não é a causa eficiente dos valores que realizam em seus atos de vontade”⁴⁷ (WOJTYLA, 1993, p. 107).

⁴⁷ Precisamente pelas premissas emocionalistas de Scheler não permitirem captar nem objetivar a relação causal da pessoa com respeito aos valores éticos e por se opor a normatividade da moral, Karol Wojtyła em uma de suas teses conclusivas, considerou o sistema do fenomenólogo inadequado para fundamentar a ética cristã, certo que esta encontra expressão na Revelação. “Assim, a verdade fundamental da ética cristã, que proclama a pessoa humana como causa eficiente do bem e do mal moral de seus atos, não pode ser nem captada nem objetivada mediante o sistema de Scheler” (WOJTYLA, 1993, p. 166).

As raízes do personalismo tomista presentes em Wojtyła ensejaram-no a prescrutar atentamente as premissas emocionalistas de Scheler. Ele reivindicou que a pessoa humana não poderia ser reduzida a um sujeito no qual se manifestam o bem e o mal moral, isto é, à unidade dos atos da consciência. A pessoa é também a causa eficiente deste bem ou deste mal moral. Esta problematização levantada pelo polonês se torna mais clara na análise da relação entre a pessoa e o ato. Scheler foi negligente ao desenvolver sobre a estrutura do ato humano em vistas da efetivação moral. Ele tratou do ato – como o vimos –, mas o fez especificamente como ato intencional. Como bem observou Jaroslaw Merecki,

Wojtyla partilha plenamente a ideia do ato intencional, mas ao mesmo tempo está convicto de que no campo da ética o ato da pessoa não pode ser limitado ao ato intencional [...]. O ato ético envolve a pessoa toda, mas acima de tudo aquilo que é o núcleo de sua personalidade, isto é, a sua razão e a sua vontade. É exatamente este momento que falta na concepção de Scheler (2014, p. 33).

Conforme apresentamos, Scheler concebe a estrutura da ação humana em vistas da realização moral como uma aspiração permeada de influências emocionais, sendo elas, 1) a chamada “causalidade da atração”, que surge da própria experiência intencional com os valores objetivos, sem deixar esquecer que a razão não exerce função cognoscitiva em relação aos valores; 2) e também os impulsos psíquicos que ele chamou de “estados efetivos”. Assim, a razão e a vontade não encontram em Scheler lugar de expressão da personalidade do sujeito. O que Wojtyła reivindica então é que nos confrontos dos valores o homem não seja reduzido a um sujeito que os conhece somente, sendo por eles e para eles movido. É necessário compreender o homem também como um sujeito da ação e, portanto, da moralidade, qual fundamentação tomista consiste na natureza humana. Falta para Scheler uma adequada análise da operatividade da pessoa. Wojtyła ultrapassa os umbrais da aplicação do método fenomenológico e o considera particularmente adaptado para revelar como o homem é pessoa.

No livro *Persona y acción*, o autor fundamenta sua investigação antropológica no que chamou “experiência do homem”. A via que o autor se valeu para chegar à pessoa é a via da ação. Assim, trata-se do “*estudo da ação que revela a pessoa*, ou seja, um estudo da pessoa através da ação” (WOJTYŁA, 2017, p. 44 – Grifo do autor, tradução nossa⁴⁸). A experiência “o homem atua” está no centro do método adaptado por Wojtyła.

O autor dedicou o segundo capítulo da obra à análise da operatividade, e o fez à luz do dinamismo humano. Como o próprio autor delineou, para objetivar o fato “o homem atua” é necessário captar de maneira objetiva o dinamismo integral do homem que se expressa

⁴⁸ *Estudio de la acción que revela a la persona, o sea, un estudio de la persona a través de la acción.*

fundamentalmente em duas experiências objetivamente distintas. São elas: “o homem atua” e “(algo) sucede no homem”.

O fato “o homem atua” se nos dá primeiramente na vivência “eu ajo”/“eu atuo”. Esta nos insere, enquanto sujeitos, no interior desse fato. Por via da analogia e da generalização, nesta experiência se encontra em plenitude a experiência na qual se forma o fato “o homem atua”, tendo em vista que o “eu” é um homem e também que qualquer homem é um “eu”. Pode-se entender, assim, esta atividade a interpretando pela experiência “eu atuo” (WOJTYŁA, 2017).

A despeito das premissas emocionalistas de Scheler, Wojtyła postula que o homem se manifesta como homem e especificamente como pessoa no fato de atuar de forma consciente a respeito do que lhe sucede e da possibilidade de direcionamento de suas ações. Sobre isto, Jaroslaw Merecki ao tratar a respeito da aplicação wojtyliana do método fenomenológico à antropologia o sintetizou bem:

O homem na verdade se exprime como sujeito pessoal especialmente em ser causa das próprias ações. A experiência “alguma coisa acontece em mim” se associa a experiência “eu ajo”, na qual eu me vejo por dentro como causa da minha ação. As duas experiências são acessíveis ao método fenomenológico. Desse modo Wojtyła busca corrigir Scheler no campo da própria fenomenologia, ou seja, no campo da própria experiência do homem (2014, pp. 33-34).

No proceder da exposição de Wojtyła sobre o sistema de Max Scheler, é perceptível que, segundo este, a pessoa é um sujeito do ato intencional. Ela experimenta e conhece, mas não é sujeito do seu ato, ao passo que só lhe é acessível a experiência “algo sucede em mim”, “uma emoção sucede em mim”, “um valor se manifesta em mim”, contudo, ensejado por estes fatores o homem é sempre movido por eles. Neste sentido, conforme as premissas de Scheler, o homem não se experimenta como sujeito do ato da vontade, tendo em vista que esta não passa de uma aspiração permeada de fatores emocionais, sendo eles a “causalidade da atração” oriunda no confronto com os valores e dos impulsos dos estados emocionais afetivos.

Wojtyła não nega a influência dos fatores emocionais sobre o ato da vontade, mas não dispensa o seu caráter livre. A experiência “eu atuo” versa à consciência da pessoa humana a experiência interior de ser a causa efetiva de suas ações e, portanto, também do bem ou do mal moral. Assim, no núcleo da vontade do homem, isto é, na projeção do “querer”, algo acontece graças ao homem, e os valores se convertem em finalidade de uma ação.

Se os princípios schelerianos não são suficientes para fundamentar uma ética, que critério deve presidir, então, as escolhas dos homens? Ora, como acabamos verificar, o

princípio da posição intencional dos valores, isto é, de sua hierarquia objetiva apreendida a priori, não nos permite objetivar o valor do ato moral. Podemos chegar a considerar que a emoção apresenta para o homem um valor, mas ela não pode ditar sobre qual atitude prática ele deve assumir nos seus confrontos. Neste sentido, pode acontecer, e na vida do homem isto é muito comum, que a emoção apresente vivamente um valor que não deva ser escolhido como regra geral de ação. Em nível emotivo, ele sente vivamente a atração de um valor que por vários motivos não deve ser escolhido como regra de ação. É necessário, assim, resgatar o momento normativo da experiência moral que Scheler havia rechaçado da ética em oposição à fundamentação da ética kantiana (MERECKI, 2014).

Wojtyła resgatou o momento normativo partindo da experiência moral. Para chegarmos a ela é necessário antes compreender o que Wojtyła desenvolveu sobre o horizonte da operatividade humana, em especial, na relação entre a experiência do que acontece graças ao homem e no que acontece no homem.

Em *Amor e responsabilidade*, o filósofo fundamentou a liberdade da vontade, no confronto com os valores e com os objetos que se apresentam à consciência, na faculdade de conhecer a verdade. Isto significa que a liberdade está assim ensejada à verdade e é com base nesta que o homem pode agir sem ser movido por aqueles valores ou por aqueles objetos enquanto conteúdos da consciência:

A verdade condiciona a liberdade. Com efeito, o homem não pode conservar a própria liberdade relativamente a diversos objetos que se impõem à sua ação como bons e desejáveis senão na medida em que é capaz de conhecê-los à luz da verdade, assumindo assim uma atitude independente a respeito deles. Privado desta faculdade, o homem estaria condenado ao determinismo; estes bens se apoderariam dele, decidiriam completamente dos seus atos e da sua orientação. A faculdade de conhecer a verdade torna possível ao homem a autodeterminação, isto é, permite-lhe decidir de modo independente acerca do caráter e da orientação dos seus próprios atos. Nisto consiste precisamente a liberdade (WOJTYŁA, 2016, p. 108).

Vemos então que Wojtyła identifica a liberdade da vontade com a *autodeterminação*. Em *Persona y acción*, relativo ainda a relação do ato intencional e a liberdade, Wojtyła considera que “não seria possível a autodeterminação como um fato experimental, se no homem tivesse – no âmbito do conjunto da experiência acessível para nós – uma determinação preexistente mediante o objeto na ordem intencional” – como encontramos na estrutura do ato segundo Scheler. “Uma tal determinação teria que eliminar no âmbito da pessoa a própria experiência da operatividade e da autodeterminação, a experiência de decidir

ou, simplesmente, de querer” (WOJTYŁA, 2017, p. 204, Tradução nossa⁴⁹).

A liberdade se traduz, em certo sentido, como a independência particular em relação aos objetos na ordem intencional, isto é, na capacidade de escolher entre eles, de decidir entre eles. Isto, contudo, não exclui o condicionamento que se traduz no fato de que o querer é uma tendência para algo, em especial para o valor de tal objeto. Assim, o querer depende dos objetos no que tange a intencionalidade intrínseca do querer, que sempre escolhe um fim, como o captou Aristóteles, identificando tal fim com um bem. Entretanto, tal dependência de nenhum modo destrói nem elimina a independência que se manifesta em cada simples “quero”, isto é, mediante o fato de decidir com base na verdade sobre os objetos que se apresentam no campo de experiência do homem. Com base na verdade sobre os objetos, especialmente na verdade sobre os valores, o homem não somente desenvolve a capacidade de responder a eles como encontra aí a fonte da normatividade na ética:

A análise da experiência moral mostra que as nossas decisões não são tomadas com base na força emotiva do valor, mas sobre a base da verdade delas. Segundo Wojtyła é exatamente aqui que encontramos a fonte mais originária da normatividade da ética. É a verdade com a qual são confrontadas, a verdade que vejo e reconheço como tal que me obriga em consciência. O valor me obriga não porque o sinto intensamente em um dado momento, mas somente quando e enquanto o reconheço como um valor verdadeiro. Sem esse momento normativo da verdade não podemos compreender profundamente a experiência do homem como tal. [...] Era exatamente este "momento de verdade", como origem da normatividade ética, que faltava na concepção de Scheler. Wojtyła mostra, ao mesmo tempo, como a normatividade não seja imposta à pessoa do lado de fora dela, mas nasce no seu interior, é dada na própria experiência: no ato de conhecimento da verdade. Desse modo, o dever moral se revela como uma manifestação experimental da dependência da pessoa da verdade. Em outras palavras, o dever moral nasce da força normativa da verdade (MERECKI, 2014, pp. 35-36).

Assim, Karol Wojtyła reintegra à ética o momento normativo subtraído no sistema de Max Scheler. Wojtyła não retornou ao apriorismo kantiano, porque está ao alcance do método fenomenológico descobrir a normatividade dentro da experiência do homem e o dever deixa de ser uma fórmula a priori da razão prática e se torna “o dever moral” (MERECKI, 2014), quer dizer, o dever que se manifesta no seio da consciência moral dependente da verdade sobre o valor. Ou ainda, a experiência com a verdade sobre os valores gera um dever moral. A liberdade se manifesta também no fato de poder ou não seguir tal imperativo, não sendo arrastado para o bem objetivo expresso pelo dever.

⁴⁹ *No sería posible la autodeterminación como un hecho experiencial, si en el hombre hubiera –en el ámbito del conjunto de la experiencia accesible para nosotros– una determinación preexistente mediante el objeto en el orden intencional. Una tal determinación tendría que eliminar en ámbito de la persona la propia experiencia de la operatividad y de la autodeterminación, la experiencia de decidir o, sencillamente, de querer.*

Scheler apresenta uma tese personalista no centro de sua doutrina ética, por este motivo seu pensamento é categorizado pelos seus estudiosos também como “Personalismo ético”, e consiste fundamentalmente no postulado dos valores éticos como valores pessoais, isto é, por sua própria essência se manifestar na pessoa, que é seu sujeito. À disposição dos valores éticos dentro do conteúdo da vida emocional da pessoa, Scheler chamou de *ethos*. Assim, a pessoa é, sobretudo, um sujeito dos valores. É o que concluiu Wojtyła a respeito do personalismo scheleriano:

Para Scheler, que é um fenomenólogo, a pessoa se reduz à unidade de diversos atos. Porém, **estes atos como a própria pessoa lhe são dados não em forma metafísica e sim na forma empírica da experiência, e a pessoa se apresenta como unidade das experiências.** Na pessoa assim entendida – não no substrato substancial dos atos mas em sua unidade fenomenológica – manifesta-se o valor ético. Assim, a pessoa o percebe afetivo-intencionalmente "em si", percebe-o sempre ensejado por diversos valores objetivos e sobre a base da posição hierárquica que os valores têm na experiência *a priori* de todo seu mundo. Continuando na linha de Scheler, é preciso dizer que a pessoa se experimenta como origem dos valores éticos. Esta concepção da relação entre a pessoa e os valores éticos está de acordo com suas premissas teórico-práticas (1993, p. 166 – Grifo nosso).

Assim, como observou Wojtyła, tanto a objetividade dos atos morais como a pessoa em si carecem no sistema de Scheler de uma fundamentação metafísica. “Scheler nega o ser da pessoa como ser substancial que atua e o substitui mediante uma soma de atos, isto é, de experiências co-experimentadas na experiência da unidade pessoal” (WOJTYLA, 1993, p. 167).

As premissas emocionalistas não permitem a Scheler captar nem objetivar a relação causal da pessoa com relação aos valores éticos, tendo em vista que os valores éticos se manifestam no conteúdo da vida emocional do sujeito ao passo que esse se orienta para um valor superior, conforme a hierarquia dos valores objetivos que se manifestam intuitivo e imediatamente – intencionalmente – na esfera da vida emocional do sujeito.

Destas premissas é possível concluir que o critério da hierarquia de valores torna difícil a apreensão do valor que os atos morais têm em si mesmos (LUÑO, 1982). A postulação da realização de um valor moral fundamentada na orientação da pessoa a um valor objetivamente superior não é suficiente para tal fim ao passo que, em detrimento de um valor superior, um inferior possa ser levado em conta em vistas de um bem moral.

No sentido desta postulação de Scheler, consideremos que em demasiada frequência o homem deve sacrificar valores inferiores a valores superiores – como o sacrifício da vida para o bem da pátria, por exemplo. Entretanto, amiúde também deve sacrificar valores superiores –

por exemplo, os estudos exigem sacrifícios em detrimento do resguardo da saúde –, “e tanto o primeiro como o segundo caso deve fazê-lo em nome do bem moral” (WOJTYLA, 1993, p. 82). Estes fatos e outros casos citados pelo autor, que aqui omitimos por resguardo da brevidade necessária, levaram-no a concluir que “o bem (ou o mal) moral objetivo dos atos é independente da posição hierárquica do valor realizado, mas está contido em tais atos em razão de outro princípio” (WOJTYLA, 1993, p. 83).

Para Karol Wojtyła, então, não é suficiente definir o bem ou o mal – objetos da ética – como a realização de um valor. Na visão de Wojtyła, ainda que Scheler traga duas contribuições fundamentais, sendo elas, 1) a experiência moral como algo constitutivo e intuitivo da pessoa – que precede a própria formulação racional, ou seja, um acesso imediato e emotivo aos valores morais; 2) e a existência de uma escala moral objetiva que não depende exclusivamente do alvedrio humano, de sua subjetividade ou até mesmo de sua estrutura psicobiológica; falta-lhe, contudo, outras duas concepções correlatas: 1) uma fundamentação ontológica que mostre em que consiste essa escala moral objetiva e, por outro lado, qual seria precisamente o lugar do homem dentro dessa escala objetiva, e assim, 2) qual o papel da razão em relação à concepção moral de Scheler.

Na sua visão, essas duas objeções precisam de uma “correção personalista”, ou seja, a compreensão ontológica de quem é o homem e qual o papel diretivo da razão dentro da estrutura humana, na conformidade com as formulações éticas. Assim, de conformidade com o que pretendemos demonstrar nesta pesquisa, podemos dizer que Wojtyła consegue unir com serenidade os aportes filosóficos fenomenológicos, a partir da experiência humana, com as concepções tradicionais da metafísica tomista que exerceram forte influência epistêmica sobre ele.

O método fenomenológico encontra um horizonte de desvelamento ainda mais expandido no ponto de partida wojtyliano que é a experiência do homem. Deste, o filósofo encontra no fato “o homem atua” a ocasião para descobrir o homem como causa de suas ações e assim, para decobrí-lo como pessoa.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caminho trilhado nesta pesquisa conduziu a uma análise dos textos de Karol Wojtyła. O objetivo geral consistiu na análise de elementos da ética personalista de Karol Wojtyła com base na relação entre as categorias de pessoa e de ação visitadas pelo autor. Para tanto, foram delimitados três objetivos específicos aos quais tentamos responder ordenadamente em cada capítulo.

No primeiro capítulo, trabalhado com base na leitura wojtyliana da antropologia e moral desenvolvidas por Tomás de Aquino, leitura esta que se encontra sintetizada sob o título *El personalismo tomista*, foram desenvolvidos sobre como o conceito tomista de pessoa influenciou à noção de pessoa intuída por Wojtyła ao considerar o homem como sujeito da existência e da ação (*suppositum*).

Santo Tomás concebeu a espiritualidade do homem em conformidade com a unidade substancial e corporal. Esta concepção está enraizada em uma compreensão ontológica – a filosofia da existência – que serviu a Wojtyła como um horizonte reflexivo que o possibilitou sondar os reducionismos oriundos na Modernidade. Tais reducionismos são explorados no texto e situados nas filosofias que derivam do pensamento de Descartes e do empirismo moderno.

Reside a contribuição de Santo Tomás mais efetiva para o personalismo de Karol Wojtyła 1) no horizonte da filosofia da existência e, conseqüente desta, 2) no esforço filosófico para conceber a pessoa humana em sua integralidade – horizontes que a modernidade não corresponde com o seu antropocentrismo. Contudo, mesmo sendo o homem para Tomás um sujeito particular da existência e da ação devido a sua natureza racional, não são analisadas por ele a consciência e a autoconsciência – instâncias derivadas da natureza racional – que expressam a subjetividade da pessoa. Este limite levou Karol Wojtyła a considerar a abordagem tomista da pessoa humana como objetivista.

Foram desenvolvidas também neste capítulo as análises que derivam do conceito de *suppositum*, sendo elas relativas à ação com base no pensamento criativo e da moralidade que deriva de seu caráter livre conforme a visão tomista que se enraíza e assume aspecto de pressuposto na filosofia de Wojtyła.

Das contribuições tomistas extraídas por Wojtyła para elaboração de sua ética, está a intuição do que há de mais significativo à pessoa: ela se realiza de modo mais pleno e apropriado na moralidade. Esta moralidade se relaciona diretamente com a liberdade, enquanto propriedade da vontade; e o objeto da vontade é o bem.

O homem se realiza na moralidade à medida que escolhe o bem verdadeiro e de um modo bom, conforme a natureza do seu objeto. A relação da pessoa com os bens deve se pautar na verdade sobre este bem para que possa agir em relação a ele de forma adequada, honesta e livre. Desta forma, a escolha dos fins que pauta o ato humano e o modo de querê-los determinam o valor deste ato, qualificando ou desqualificando toda a pessoa. Assim, a pessoa se realiza no ato ao passo que estes têm a moralidade como atributo indispensável.

A dependência da verdade na relação da pessoa com os bens foi abordada no terceiro capítulo, onde se pode conferir o filósofo polonês revisitar as intuições tomistas com base numa análise fenomenológica do ato humano. Para se chegar a esta análise foi necessário antes expor as bases fenomenológicas de Karol Wojtyła, respondendo assim ao segundo objetivo específico. Os resultados se encontram no segundo capítulo de nosso trabalho. Neste foram apresentadas as bases fenomenológicas que fundamentam a compreensão wojtyliana da fenomenologia e que exerceram influência em suas reflexões sobre as experiências vividas pela pessoa humana.

Na primeira seção, foram analisadas as formas assumidas da fenomenologia de Husserl com base no testemunho de Stein (2019) e com o auxílio das contribuições de J. M. Burgos (2018). Considerando categoricamente duas fases da filosofia hussleriana, – a primeira, qual aspecto encontrava pontos de convergência com o realismo, posto que considerava a realidade externa ao sujeito como independente dele; e também a fase da virada ao idealismo transcendental convergente ao idealismo cartesiano, que apresenta um ponto de partida centrado no “eu”, e cujos fenômenos são vistos em última instância como produzidos pela consciência – relevamos que a primeira fase confluía aos propósitos de Karol Wojtyła e influenciou também pensadores que se identificaram com a fenomenologia realista e que serviram pressupostos importantes ao polonês, dos quais apontamos especialmente a Max Scheler.

Na segunda seção do capítulo, analisamos os sentidos de “consciência” desenvolvidos por Husserl despontando no significado de vivência intencional. Tal compreensão se deu com base nos comentários de Julián Marías (1980) que permitiram elaborar uma exposição didática da noção de “intencionalidade”, originado no pensamento de F. Brentano e de importância elementar para a compreensão da fenomenologia. Tal compreensão era de fundamental importância para a leitura do capítulo terceiro, que fora preparado numa exposição biográfica da aproximação de Wojtyła a fenomenologia realista de Max Scheler.

O terceiro e último capítulo fora desenvolvido em quatro seções e versa sobre o projeto positivo desenvolvido por Wojtyła partindo da análise crítica dos princípios éticos de

Max Scheler para a construção de uma ética personalista fundamentada na compreensão mais ampla da experiência da pessoa. Tal experiência compreende a experiência moral que fundamenta a normatização da ética com base na verdade sobre os objetos e valores experimentados e compreendidos à consciência da pessoa humana.

A primeira seção tratou de explanar, com base na tese *Max Scheler e a ética cristã* (1993), o direcionamento do método fenomenológico dado pelo filósofo alemão às finalidades da ética. Tendo esta por objeto os valores morais – bem e mal – e sendo ela uma ciência experimental, Scheler concebe que a experiência que lhe é correspondente é a experiência fenomenológica, uma vez convencido que esta proporciona as condições adequadas para a compreensão do conteúdo específico que se manifesta no âmbito das experiências emocionais humanas, os valores materiais.

Na segunda seção foram apresentados os princípios metodológicos do sistema de Scheler. São eles: 1) o princípio da posição intencional dos valores, que versa sobre a condição da manifestação dos valores ensejada de forma inseparável à experiência emocional de um sujeito; e 2) o que Wojtyła chamou de primado das emoções. Assim, o polaco dá nome à precedência da axiologia em relação à ontologia no sentido de que Scheler atribui o estrato mais profundo do homem em suas vivências às experiências da esfera emocional. Ou seja, de acordo com este princípio, o conhecimento emocional do valor precede o conhecimento intelectual da “coisa”. Desta forma, primeiro acontece a percepção afetiva do valor de um determinado objeto e só num segundo momento penetramos sua estrutura concreta.

Sendo os valores os constituintes objetivos do fundo significativo da experiência emocional, segundo Scheler, são eles as qualidades ideais intuídas emocionalmente enquanto se realiza uma ação. O alemão considerou que a percepção afetiva intencional, imediata e intuitivamente, proporciona ao sujeito o conhecimento de certa hierarquia de valores. Tal conhecimento tem em si uma força intrínseca de atração que influi na orientação do sujeito para o valor que se constitui como superior na relação hierárquica dos conteúdos experimentados.

Vimos ainda que o fenomenólogo alemão, em oposição ao formalismo normativo de Kant, não prescreve e evita a todo custo a objetiva necessidade de um dever de ordem moral, considerando-o como fonte de pura negatividade na ética. Ele concebeu que a atração que tem origem na percepção dos valores tem origem na percepção mesma, o que leva a Karol Wojtyła considerar que a realização ética postulada por ele não consiste em uma necessidade, mas é apenas uma possibilidade. Wojtyła problematizou isto considerando que a apreensão intencional não levando a uma obrigação moral manifestava a ética de Scheler como carente

de um fundamento, ao passo que o querer e a ação não compreenderiam valor moral prescindindo a ideia de que o sujeito não era a causa efetiva de suas ações, mas era movido por este ou aquele valor. Com base nisto, partimos para a explanação da crítica wojtyliana ao sistema de Max Scheler referente à quarta seção deste capítulo.

Considerando as bases tomistas sobre as quais Wojtyła se mostava alicerçado, Scheler foi considerado a respeito da sua concepção de pessoa e de sua teoria dos valores carente de uma fundamentação metafísica. A noção tomista de *suppositum*, isto é da pessoa como sujeito da existência e da ação, fez com que ele se opusesse a Scheler que concebia a pessoa apenas como sujeito dos atos intencionais, logo unidade dos valores apreendidos, mas não como causa efetiva de seus atos que se dirigem para um fim determinado por ele mesmo.

Wojtyła expandiu o alcance da experiência fenomenológica para conceber no centro da operatividade da pessoa o dinamismo humano que se expressa em dois tipos de experiências, sendo elas, 1) “o homem atua” e 2)“(algo) sucede no homem”. A primeira experiência resgata a noção da pessoa como causa de suas ações com base na consciência de suas experiências passivas e, portanto, relativas à segunda experiência. Assim a experiência “o homem atua” se projeta na realidade como uma ação humana fundamentada na consciência que opera dando ao homem consciência de sua própria consciência e, neste sentido, o homem é sujeito de suas experiências passivas e daquelas na qual ele age sendo a causa dessas ações e determinando seus fins, significando-o como causa do bem e do mal moral.

O polonês concebeu ainda a respeito da relação entre as experiências que objetivam o dinamismo humano, fundamentando a liberdade da vontade na faculdade de conhecer a verdade sobre os objetos que ele experimenta de forma objetiva e imediata, incluindo os valores. O homem não pode conservar a própria liberdade se é determinado pelos objetos e bens que se apresentam à sua consciência. Neste sentido, a faculdade de conhecer a verdade produz as condições adequadas para que o ele, conhecendo a verdade sobre esses bens, possa agir de forma independente em relação a eles e assim seja capaz de experimentar-se em autodeterminação. Assim, Karol Wojtyła identificou a liberdade humana – enquanto propriedade de sua vontade, de seu querer efetivo – à faculdade de autodeterminação.

Com base na verdade sobre os objetos que lhe são dados de forma intencional, e em especial na verdade sobre os valores, o homem não somente se torna independente em relação a eles como encontra a fonte da normatividade na ética. Assim, o momento normativo ético é resgatado tendo origem na experiência moral que brota no interior no homem. A normatividade não é imposta ao homem de fora, mas nasce em seu interior à medida que se apropria deles como conteúdo de sua consciência, mas também enquanto sujeito da verdade

sobre eles. Neste sentido, o dever moral nasce da força normativa da verdade. E assim o polonês reintegrou à ética o momento normativo que fora prescindido por Max Scheler em oposição à ética de Kant.

Relativo ainda à ética personalista de Karol Wojtyła, muito embora se tenha alcançado os propósitos aos quais foi destinado cada capítulo com a finalidade de responder à problemática, a pesquisa desenvolvida encontra horizontes investigativos voltados às relações interpessoais e sociais do pensamento do autor. Ambas estão fundamentadas no princípio personalista formulado pelo filósofo polonês. Este princípio versa sobre o dever para com a pessoa e que tem origem na experiência com a verdade sobre o seu valor inerente.

A chamada norma personalista é o critério absoluto que segundo Wojtyła deve reger as ações humanas com base na verdade sobre a pessoa. A pessoa é um bem para o qual se deve sempre dirigir como o fim da ação, não podendo ser reduzido a condição de meio que leva a outro fim, pois neste sentido a pessoa é reduzida a condição de objeto de uso do qual se tira a algum proveito.

Considerando isto, Wojtyła apresenta esta norma personalista como princípio que justifica o mandamento do amor evangélico, cuja fórmula exata é: “Ama a pessoa”, ao passo que a fórmula da norma personalista versa sobre a pessoa como um bem em relação ao qual só o amor constitui atitude apta e válida para com ela. Assim, a justiça para com a pessoa encontra sua plenitude quando ela é amada e quando ela ama. E se a afirmação de um bem configura a justiça que por sua vez realiza o sujeito e o objeto da ação, o amor, por sua vez, é o ato que realiza de modo mais completo a existência da pessoa.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Francisco Deusimar Andrade. **A Ética Personalista de Karol Wojtyła: uma Tensão entre Scheler e Kant.** Mimesis, *Bauru*, v. 37, n. 1, p. 7-20, 2016.

ARANHA, Maria L de Arruda; MARTINS, Maria H. Pires. **Filosofando: introdução à filosofia.** São Paulo: Moderna, 1986.

BURGOS, Juan Manuel. **Introdução ao personalismo.** Trad. Maria Isabel Gonçalves São Paulo: Cultor de Livros, 2018.

BÍBLIA, Português. **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2011.

COMTE, Augusto. Curso de Filosofia Positivista. In: **Augusto Comte.** Tradução: Arthur Giannotti e Miguel Lemos. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2005, p. 21-68 – Coleção os pensadores.

DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas.** Trad. Maria Ermantina Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

JOÃO PAULO II. **Carta do Papa João Paulo II aos artistas.** 7ª edição. São Paulo: Paulinas, 2010.

_____. **Cruzando o limiar da esperança.** Trad: Antônio Agonese e Ephraim Ferreira Alves. 1ª edição. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994.

_____. **Dom e mistério: por ocasião do 50º aniversário da minha ordenação sacerdotal.** Tradução: Departamento de Língua Portuguesa do Estado do Vaticano. 2ª edição. São Paulo: Paulinas, 1996.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Tradução: Paulo Quintela. 1ª edição. Lisboa: Edições 70, 2007.

LUÑO, Angel Rodríguez. Max Scheler y la ética Cristiana según Karol Wojtyła. **Scripta Theologica**, Navarra, v. 14, n. 3, p. 901 – 914, mar 13, 1982. Disponível em: <<https://revistas.unav.edu/index.php/scripta-theologica/article/view/20694/17264>> . Acesso em 05 de Nov de 2020.

MARÍAS, Julián. La fenomenología de Husserl. In: **Historia de la filosofía.** 32ª edición. Biblioteca de la Revista de Occidente. Madrid, 1980, p. 392-405.

MERECKI, Jaroslaw. **Corpo e transcendência: a antropologia filosófica na Teologia do Corpo de São João Paulo II.** Tradução: Hugo Cavalcante e Valdir M. S. Filho. 1ª edição. Brasília: Edições CNBB, 2014.

MOUNIER, Emmanuel. **El personalismo.** Traducción: Aída Aisenson y Beatriz Dorriots. 9ª edición. Buenos Aires: Eudeba, 1972.

STEIN, Edith. Contribuiciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciências del espíritu. In: **Edith Stein**: obras completas. Traducción de F. J. Sancho [et al.]. Vol. 2. Burgos: Monte Carmelo, 2005, p. 207 – 520.

_____. A fenomenologia de Husserl e a filosofia de Santo Tomás de Aquino: ensaio de um cortejo. In: **Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino**. Trad. Ursula Anne Matthias [et al.]. São Paulo: Paulus, 2019a, p. 99 - 134. – Coleção Obras de Edith Stein.

_____. O que é fenomenologia?. In: **Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino**. Trad. Ursula Anne Matthias [et al.]. São Paulo: Paulus, 2019b, p. 37-44. – Coleção Obras de Edith Stein.

WOJTYLA, Karol. **Amor e Responsabilidade**. Tradução: Manuel Alves da Silva. São Paulo: Cultor de Livros, 2016.

_____. El personalismo tomista. In: **Mi vision del hombre**: hacia una nueva ética. . Organizado por Juan M. Burgo y Alejandro Burgos. 7ª edición. Palabra: Madrid, 2010a, p. 303 – 320.

_____. La naturaleza humana como fundamento de la formacion ética. In: **Mi vision del hombre**: hacia una nueva ética. . Organizado por Juan M. Burgo y Alejandro Burgos. 7ª edición. Palabra: Madrid, 2010b, p. 281 – 287.

_____. **Max Scheler e a ética cristã**. Tradução de Diva Toledo Pisa. Curitiba: Champagnat, 1993.

_____. **Persona y acción**. Traducción del polaco: Rafael Mora. 3ª edición. Madrid: Ediciones Palabra, 2017.

_____. **Persona y acción**. Traducción: J. F. Zulaica. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1982.