



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

MIGUEL JORGE CORREIA FERREIRA PEREIRA

**Uma investigação sobre o significado esponsal do
corpo e o valor do celibato pelo Reino dos Céus
No âmbito da Teologia do corpo de São João Paulo II**

Dissertação Final
sob orientação de:
Professor Doutor José Jacinto Ferreira de Farias

Lisboa
2017

Resumo

Esta dissertação apresenta-se como um estudo que implica, num primeiro momento, a abordagem de vários âmbitos em que a filosofia de Wojtyła se desenvolveu, com especial ênfase em São Tomás de Aquino e no personalismo. Num segundo momento procurámos abordar o conteúdo dado por São João Paulo II ao significado esponsal do corpo, identificando a sua origem na *imago Dei* e a sua finalidade na comunhão de pessoas. No terceiro momento procurámos entender o sentido teológico do celibato pelo Reino dos Céus, apresentando o modo como o Papa polaco o apresenta nas catequeses e, por fim, verificámos em que sentido se revela o conteúdo da relação entre o Matrimónio e o Celibato, quer pela superioridade deste último quer pela complementaridade entre ambos.

Palavras Chave:

São João Paulo II, Pessoa, Significado esponsal do corpo, antropologia adequada, Celibato.

Abstract

This dissertation presents itself as a study, which implies, at first, the approach of several areas in which the philosophy of Wojtyła developed, with special emphasis on St. Thomas Aquinas and personalism. In a second moment we sought to approach the content given by St. John Paul II to the spousal meaning of the body, identifying its origin in the *imago Dei* and its end in the communion of persons. In the third moment we sought to understand the theological sense of celibacy for the Kingdom of Heaven, by showing how the Polish Pope presents celibacy in the catechesis and, finally, in what sense the content of the relationship between marriage and celibacy is revealed, either by celibacy's superiority, as well as by the complementarity between the two.

Keywords:

Saint John Paul II; Person; Spousal Meaning of the Body, Adequate Anthropology, Celibacy.

**«Somente o espanto sobre nós os dois,
o espanto sobre o homem e a mulher,
fez de mim um ser humano.
Eu sei agora aquilo que nenhum anjo sabe».**

(Wim Wenders, in «As Asas do Desejo»)

AGRADECIMENTOS

Antes de mais devemos agradecer à família, aos amigos e à Paróquia de Alcântara, que tanto contribuíram para o termo deste trabalho.

Agradecemos em primeiro lugar ao professor doutor José Jacinto Farias que teve a paternidade em me acompanhar e orientar neste trabalho;

Ao Mons. Duarte da Cunha pelo acesso concedido à sua biblioteca;

Ao Doutor Miguel de Salis Amaral pelo auxílio na pesquisa bibliográfica;

Ao Doutor Lourent Touze pela cedência da própria bibliografia;

À Doutora Blanca Castilha Cortázar, pela partilha da sua investigação;

Ao Doutor João Paulo Bilé Serra e ao Dr. Ricardo Figueiredo pela revisão do texto.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

1. Referências bíblicas

<i>Gn</i>	<i>Gênesis</i>
<i>Ct</i>	<i>Cântico dos Cânticos</i>
<i>Os</i>	<i>Oseias</i>
<i>Jr</i>	<i>Jeremias</i>
<i>Mc</i>	<i>Evangelho segundo São Marcos</i>
<i>Mt</i>	<i>Evangelho segundo São Mateus</i>
<i>Rm</i>	<i>Carta de São Paulo aos Romanos</i>
<i>Ef</i>	<i>Carta de São Paulo aos Efésios</i>
<i>Col</i>	<i>Carta de São Paulo aos Colossenses</i>
<i>2 Cor</i>	<i>Segunda Carta de São Paulo aos Coríntios</i>
<i>1 Cor</i>	<i>Primeira Carta de São Paulo aos Coríntios</i>
<i>Ap</i>	<i>Livro do Apocalipse</i>

2. Outras obras

<i>AAS</i>	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> (Roma: 1909ss).
<i>AUPD</i>	GIOVANNI PAOLO II, <i>L'amore umano nel piano divino, La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio nelle catequese del mercoledì (1979-1984)</i> (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2009).
<i>CCE</i>	Catecismo da Igreja Católica (Coimbra: Gráfica de Coimbra 2000)
<i>DCE</i>	BENEDICTUS PP. XVI, <i>Litterae encyclicae Deus caritas est</i> , in <i>AAS</i> 98 (2006) 217-252.
<i>DS</i>	H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, <i>El Magisterio de la Iglesia, Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> (Barcelona: Herder 2012).
<i>FC</i>	IOANNES PAULUS II, <i>Adhortatio apostolica postsynodalis Familiaris Consortio</i> , in <i>AAS</i> 74 (1982) 81-191.
<i>GS</i>	CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, <i>Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo, Gaudium et Spes</i> , in CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, <i>Constituições – Decretos – Declarações e Documentos Pontifícios</i> (Braga: Editorial A.O. 1987) 343-418.

- HV* PAULUS PP. VI, *Litterae encyclicae Humanae Vitae*, in *AAS* 60 (1968) 481-518.
- LG* CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição dogmática sobre a Igreja, Lumen Gentium*, in CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituições – Decretos – Declarações e Documentos Pontifícios* (Braga: Editorial A.O. 1987) 59-116.
- MD* IOANNES PAULUS II, *Litterae apostolicae mulieris dignitatem*, in *AAS* 80 (1988) 1653-1729.
- OT* CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Decreto sobre a formação sacerdotal, Optatam Totius*, in CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituições – Decretos – Declarações e Documentos Pontifícios* (Braga: Editorial A.O. 1987) 187-202.
- PDV* IOANNES PAULUS PP. II, *Adhortatio apostolica postsynodalis pastores dabo vobis*, in *AAS* 84 (1992), 657-804.
- PC* CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Decreto sobre a adequada renovação da vida religiosa, Perfectae Caritatis*, in CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituições – Decretos – Declarações e Documentos Pontifícios* (Braga: Editorial A.O. 1987) 175-186.
- PG* J.-P. MIGNE, *Patrologiae Cursus completus. Series graeca*, 166 vol. (Turnholti: 1857-1886).
- PL* J.-P. MIGNE, *Patrologiae Cursus completus. Series latina*, 222 vol. (Paris: 1844-1864).
- PO* CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, Decreto sobre o ministério e a vida dos sacerdotes, *Presbyterorum Ordinis*, in CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituições – Decretos – Declarações e Documentos Pontifícios* (Braga: Editorial A.O. 1987) 315-344.
- SC* PAULUS PP. VI, *Litterae encyclicae Sacerdotalis Caelibatus*, in *AAS* 59 (1967) 657-697.
- ST* TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teologica* (São Paulo: Edições Loyola 2010)
- TDC* JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo* (Lisboa: Aletheia 2013)¹.

¹ Citamos da seguinte forma: *TDC* 3: 4, 93, isto é, *Teologia do Corpo*, catequese número 3, parágrafo 4, página 93 da edição utilizada. Esta obra é a tradução portuguesa, que tivemos oportunidade de coordenar, da obra: GIOVANNI PAOLO II, *L'amore umano nel piano divino, La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio nelle catechesi del mercoledì (1979-1984)* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2009). Sempre que citarmos a obra em português, citaremos também o original italiano, com a sigla *AUPD*.

3. Outras abreviaturas

<i>a.</i>	Artigo
<i>aa.</i>	Artigos
<i>ad.</i>	resposta à objecção
<i>B.A.C.</i>	Biblioteca de Autores Cristianos
<i>can.</i>	cânone/cânones
<i>cap.</i>	capítulo
<i>cit. in</i>	citado em
<i>cf.</i>	conferir
<i>l.</i>	livro
<i>q.</i>	questão
<i>n.</i>	número
<i>nn.</i>	números
<i>ss.</i>	seguintes
<i>vol.</i>	volume/volumes

INTRODUÇÃO

O amor esponsal é um dos temas centrais do pensamento de São João Paulo II². Esta centralidade observamos no seu magistério, que se tornou na mais volumosa fonte de magistério Papal até aos nossos dias³. Este magistério de São João Paulo II teve um dos seus momentos programáticos logo no início do seu pontificado com o texto das catequese de quarta-feira, a que o Santo Padre chamou de Teologia do corpo. Esta expressão e o seu conteúdo não são uma realidade nova para São João Paulo II, mas sim um projecto cujo esboço já se encontrava num dos artigos realizado pouco antes da sua eleição como sucessor de Pedro, sobre a comunhão de pessoas⁴.

A nossa dissertação perspectiva-se no âmbito desta teologia do corpo, mais especificamente sobre o modo como o celibato pelo Reino dos Céus, que é fruto do mistério da redenção, ilumina o significado esponsal do corpo e com ele o mistério do matrimónio e da família.

A presente investigação é realizada no âmbito da conclusão do Mestrado Integrado em Teologia, da Universidade Católica Portuguesa, e enquadra-se na área da teologia dogmática, mais especificamente na antropologia teológica. O tema «Uma investigação sobre o significado esponsal do corpo e o valor do celibato pelo Reino dos Céus» pretende ser um contributo para a compreensão da visão que São João Paulo II apresenta nas catequese sobre o significado esponsal do corpo, integrando-o no mistério da criação e da redenção.

Após a conclusão do curso do Mestrado Integrado em Teologia, no seguimento da revisão e tradução das catequese para língua portuguesa (2013), que tive oportunidade de coordenar. Após a conclusão do IV Simpósio Internacional da Teologia do Corpo, onde o professor Doutor Jacinto Farias foi auditor, representando a Faculdade de Teologia da

² Cf. JOÃO PAULO II, *Atravessar o Limiar da Esperança* (Lisboa: Planeta 1994) 115.

³ Cf. A. SARMIENTO - J. ESCRIVÀ IVARS, *Enchiridion familiae: textos del magisterio pontificio y conciliar sobre el matrimonio y la familia (siglos I a XX)*, 10 vol. (Navarra: EUNSA 2009).

⁴ «O *status naturae creatae, lapsae* e o *status naturae redemptae* exigem uma específica síntese teológica, ou seja, uma específica teologia do corpo para uma correcta e adequada interpretação desse acontecimento fundamental que é a comunidade conjugal, ou seja, aquela particular *communio personarum* que é formada de forma definitiva pelo Sacramento do Matrimónio» (K. WOJTYŁA, *La familia como «communio personarum»*. *Ensayo de Interpretación Teológica [1974 y 1975]*, in K. WOJTYŁA, *El don del amor. Escritos sobre la familia* [Madrid: Ediciones Palabra 2009] 245).

Universidade Católica Portuguesa, cujo comité organizador tive a graça de poder coordenar, fui desafiado pelo Doutor Duarte da Cunha a continuar o aprofundamento da teologia do corpo, terminando a minha formação de I grau canónico com uma tese sobre São João Paulo II. A escolha deste tema está relacionada com a convicção, vinda da fé e, portanto, comprovada na experiência, que na vida celibatária que Deus concede aos sacerdotes e a todos aqueles que se consagram na virgindade, nada do que que é humano é desprezado, mas sim potenciado por meio da sua entrega total a Deus.

Se a escolha do «significado esponsal do corpo»⁵ está relacionada com a centralidade nas catequese, a escolha do tema do celibato está não só relacionada com um aspecto pessoal, mas também com a necessidade de reflectir acerca da sua pertinência para os dias de hoje.

O principal *corpus* doutrinal da *Teologia do Corpo (TDC)* encontra-se reunido nas 129 catequese de quarta-feira, que o Papa São João Paulo II proferiu como magistério desde Setembro de 1979 a Novembro de 1984⁶. Parece-nos, portanto, crucial, para entender o seu magistério, considerar a formação filosófica de Wojtyła, incluindo as obras *Pessoa e Acção*, de 1969 (a sua obra final de filosofia), e *Amor e Responsabilidade*, de 1960, ambas editadas antes da sua eleição como sucessor de Pedro em Outubro de 1978.

⁵ O significado esponsal do corpo, que se apresenta como um termo essencial neste estudo, não foi um conceito de fácil tradução. Michael Waldstein, tradutor que realizou a primeira tradução inglesa e que contactou com São João Paulo II e com os manuscritos de Cracóvia, encontrou dificuldades na tradução do texto italiano para inglês. Na introdução à tradução que realizou identifica que um dos problemas de interpretação, causados pelas traduções que o *L'Osservatore Romano* foi publicando ao longo dos anos, das catequese na sua edição em língua inglesa, proveio do facto de serem vários os tradutores, que não tinham acesso ao texto na sua totalidade, mas apenas ao excerto que estavam a traduzir. Uma consequência foi a diversidade de traduções para a mesma expressão. Uma das expressões identificadas no italiano que encontra várias traduções é «significato sponsale del corpo», a qual aparece traduzida para inglês de oito maneiras diferentes: sentido nupcial do corpo, significado nupcial, significado matrimonial, sentido matrimonial, sentido conjugal, significado conjugal e significado esponsal. A opção de Michael Waldstein foi a de manter o termo esponsal, ou seja, *spousal meaning of the body* (cf. M. WALDSTEIN, *Introduction*, in JOHN PAUL II, *Man and Woman He Created Them, A theology of the body* [Boston: Pauline Books 2006] 11-12).

⁶Cf. GIOVANNI PAOLO II, *L'amore umano nel piano divino, La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio nelle catechesi del mercoledì (1979-1984)* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2009). As catequese de quarta-feira proferidas pelo Papa Wojtyła teve várias interrupções durante o Ano Santo (de 25 de Março de 1982 a 22 de Abril de 1983) e noutras ocasiões como a partir daquela quarta-feira, dia 13 de Maio de 1981, em que foi baleado. Além deste exercício do magistério ordinário, outros textos do próprio Papa, como a *Familiaris Consortio* (1982) e a *Mulieris Dignitatem* (1988) têm de ser tomados em consideração. Como pano de fundo, teremos a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes (GS)*, cujos pontos 22 e 24 são frequentemente citados.

O texto das catequeses de quarta-feira será o centro da nossa reflexão, visto estarem aí contidos os momentos centrais desta «visão integral do Homem», ou «antropologia adequada», que o Papa Paulo VI tinha pedido à Igreja que desenvolvesse na sequência da *Humanae Vitae*, de modo a poder dar razões de fé à moral cristã. Este texto das catequeses sobre *O amor humano no plano divino* é um texto complexo e pretende propor uma visão global sobre o Homem, sobre a sua vocação à santidade e sobre o seu modo de agir no mundo⁷.

Como bibliografia auxiliar para a nossa análise evidenciaram-se o trabalho de doutoramento de Thomas Petri, *Aquinas and the theology of the body, The thomistic foundations of John Paul II's Anthropology* (realizado na Universidade Católica da América), o trabalho de Aude Suramy, *La voi de L'amour, Une interprétation de Personne et acte de Karol Wojtyła, Lecteur de Thomas d'Aquin* (realizado no Instituto João Paulo II, em Roma) e também Laurent Touze (professor da Universidade da Santa Cruz, em Roma) com a obra *Célibat sacerdotal et théologie nuptiale de l'ordre*.

Durante a elaboração deste trabalho de dissertação, em 2016, tivemos a graça de ver apresentar e defender a tese de Bernardo Trocado, intitulada "O significado esponsal do corpo e a *imago Dei*. Uma investigação do Ciclo I da *Teologia do Corpo* de São João Paulo II". Este trabalho revelou-nos o interesse e a actualidade do tema, tornando-se, desse modo, um incentivo para o seu aprofundamento.

Para entrarmos nesta temática, devemos deter-nos nas noções de pessoa e de amor humano apresentadas por São João Paulo II, que já se encontravam nas reflexões de Karol Wojtyła⁸. Com efeito, as influências filosóficas do Papa João Paulo II são marcadas especialmente por São Tomás de Aquino, por São João da Cruz, pela fenomenologia realista, por Max Scheler, e pelo personalismo cristão⁹.

⁷ George Weigel referiu na Biografia de São João Paulo II: «these 130 catechetical addresses, taken together, constitute a kind of theological time bomb set to go off, with dramatic consequences, sometime in the third millennium of the church» (G. WEIGEL, *Witness to Hope. The Biography of Pope John Paul II* [New York: Harper Center 1999] 343).

⁸ Para o presente estudo faremos a distinção entre Karol Wojtyła e São João Paulo II, de forma a distinguir o período anterior ao seu pontificado e o período seguinte, desde a sua nomeação até à sua morte.

⁹ Vários são os personalistas com quem dialogou, mas destacamos desde já o artigo sobre a sua relação com o personalismo de J. H. Newman (cf. R. ATHIÉ, *Wojtyła ante el personalismo de J. H. Newman*, in J. M. BURGOS, *La filosofía personalista de Karol Wojtyła* [Madrid: Ediciones Palabra 2011] 331-343).

No início da nossa reflexão foi necessário determo-nos nas suas influências filosóficas e na noção de pessoa, para compreender como é que São João Paulo II interpreta o amor vivenciado na sponsalidade do corpo, e constitui o primeiro capítulo da nossa investigação.

No segundo capítulo procuraremos analisar, nas catequese sobre a teologia do corpo, o tema da *imago Dei*, que concede fundamento teológico, analisando as referências que São João Paulo II faz ao significado sponsal do corpo, e terminando com a referência à *communio personarum* que se oferece como *telos* deste mesmo significado sponsal.

Por fim, importa-nos perceber em que medida este significado, que se manifesta de forma tão evidente no matrimónio, é interpelado pelo «estado» de virgindade ou de continência de que fala Jesus no diálogo com os Fariseus no capítulo 19 do *Evangelho de São Mateus*, e que é apresentado no quarto ciclo das catequese. Partindo da análise do «celibato pelo Reino dos Céus», procuraremos então entender o modo como o Papa apresenta a relação entre o significado sponsal do corpo e a virgindade ou continência «pelo Reino dos Céus», e o modo como se apresenta na Igreja a relação da virgindade com o matrimónio, na sua complementaridade e reciprocidade.

Esta dissertação pretende apresentar um início de estudo que possa ser um auxílio na compreensão do tema, abrindo portas e lançando interrogações para uma reflexão mais ampla.

Queremos ainda assinalar que optamos por escrever esta dissertação utilizando o antigo acordo ortográfico.

I CAPÍTULO

A PESSOA E O AMOR HUMANO

Neste I capítulo pretende-se apresentar o pensamento filosófico e teológico que serve de base para definição da noção de pessoa, transversal aos estudos sobre a teologia do corpo. Assim sendo, considerámos três partes: na primeira, ensaiaremos o panorama da herança filosófica e teológica que São João Paulo II. Na segunda, entraremos no tema da pessoa e sintetizaremos os conceitos que dão suporte ao pensamento de São João Paulo II sobre o amor humano.

1.1. O método filosófico-teológico de Wojtyła

O método de Wojtyła tem sobretudo como base a teologia tomista recebida no tempo da sua formação para o sacerdócio que, posteriormente, foi enriquecido pela influência directa de Garrigou-Lagrange. Para além desta influência, o estudo de Wojtyła sobre São João da Cruz valeu-lhe também uma sensibilidade carmelita. E Max Scheler aproximou Wojtyła do método fenomenológico. No que diz respeito à consciência personalista, foram referências significativas Emmanuel Mounier, Jacques Maritain e Gabriel Marcel¹⁰.

Partindo destas influências, em primeiro lugar abordaremos a herança tomista de São João Paulo II¹¹ (1.1.1.). Em segundo lugar, apresentaremos a ligação de Wojtyła a São João

¹⁰ Cf. T. PETRI, *Aquinas and the theology of the body. The thomistic foundations of John Paul II's Anthropology* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press 2016). Para o aprofundamento deste tema encontramos ainda os artigos seguintes: A. GUILBEAU, *Was the Polish Pope a French Personalist? An Indication from Evangelium Vitae*, in *Nova et Vetera*, English Edition, 13/ 4 (2015), 1229-1244; M. SHERWIN, *John Paul's Theology of truth and freedom: A dissidente Phenomenology in a Thomistic Anthropology* in *Nova et Vetera*, English Edition, 3/3 (2005) 543-568; A. DULLES, *John Paul II and the Renewal of Thomism*, in *Nova et Vetera*, English Edition, 3/3 (2005) 443-458; M. WERZ, *Aux Sources cachées de Personne et Acte: Jacques Maritain et sa place cruciale dans l'inspiration thomiste du personalisme de Karol Wojtyła*, in *Nova et Vetera*, n. 91, 2 (2016) 131-152; B. BLESÁ, *Marcel y Wojtyła: un Diálogo a posteriori*, in J. M. BURGOS, *La filosofía personalista de Karol Wojtyła* (Madrid: Ediciones Palabra, 2011) 345-355.

¹¹ T. Petri sustenta que sem a antropologia veiculada pelo pensamento de São Tomás de Aquino, a teologia do corpo de João Paulo II acaba no mínimo infundada, senão mesmo incompreensível (cf. T. PETRI, *Aquinas and the theology of the body*, 309).

da Cruz (1.1.2); em terceiro lugar, referiremos a importância do sistema de Max Scheler para o pensamento de Wojtyła e as suas reservas críticas em relação ao pensamento do filósofo alemão (1.1.3.). Em quarto lugar, integraremos o Papa polaco no âmbito mais vasto do movimento filosófico personalista (1.1.4.).

1.1.1. São Tomás de Aquino em Wojtyła

São João Paulo II não se compreende sem se entender a referência a São Tomás¹². Thomas Petri sugere, contudo, que a teologia do corpo é um trabalho personalista que se desenvolve como reacção à tradição manualista, e não tanto ao tomismo¹³.

Um dos aspectos mais importantes para São Tomás é a questão da beatitude ou bem-aventurança, ou seja, a felicidade do Homem (visão beatífica)¹⁴, uma vez que a ética de São Tomás é uma ética de fins¹⁵. Para São Tomás de Aquino, toda a acção humana está direccionada, pelo agente, para um fim, que este agente percebe como um bem¹⁶. Deus é a origem e o fim do ser humano. Assim, a causa final, se bem que é a última na execução, é a primeira na intenção¹⁷.

Thomas Petri ao analisar a teologia do corpo de São João Paulo II identificou cinco pontos de dependência entre a teologia do corpo de São João Paulo II e a teologia de São Tomás. São eles: a unidade entre corpo e alma¹⁸; todos os seres estão dirigidos para fora de si e tendem para a perfeição¹⁹; a integração na moral das virtudes (o que oferece a João Paulo

¹² Para Michael Sherwin a antropologia apresentada por João Paulo II está ligada à teologia de São Tomás e deve ser entendida neste contexto. Para Sherwin os princípios da filosofia da natureza continuam actuais e devem ser retomados, como João Paulo II o fez, evitando o subjectivismo (cf. M. SHERWIN, *John Paul's Theology of Truth na Freedom: A Dissident Phenomenology in a Thomistic Anthropology*, in *Nova et Vetera*, English Edition, 3/ 3 (2005) 543-568).

¹³ T. PETRI, *Aquinas and the theology of the body*, 7; como aliás já se foi notando, falar pura e simplesmente de «tomismo» é uma generalização precipitada, que diz pouco da verdade do mundo académico em relação a São Tomás durante o século XX.

¹⁴ *ST*, I, q. 19, a. 4; *ST*, I-II, q. 112, aa. 3 e 5.

¹⁵ Cf. M. BEUCHOT, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino* (Salamanca: Editorial San Esteban 2004) 191.

¹⁶ *ST*, I-II, q. 1, a. 1.

¹⁷ «Innibus causis agentibus ordinatis illud quod est ultimum in generatione et primum in intentione, est proprius effectus primi agentis» (TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, II [Madrid: B.A.C. 2007] L. 3, c. 66, 241)

¹⁸ Cf. T. PETRI, *Aquinas and the theology of the body*, 310.

¹⁹ Cf. T. PETRI, *Aquinas and the theology of the body*, 310.

II o enquadramento para o movimento humano do amor)²⁰; o casamento como a mais alta forma de amizade²¹; a partir da teoria hilemórfica – tal como a entende São Tomás²² – o acto conjugal, em ambos, não envolve apenas os corpos, mas uma amplitude maior, que atinge desde a alma das pessoas até ao objectivo mais vasto, como a educação da prole²³.

1.1.2. A influência de São João da Cruz

A obra de São João da Cruz é apresentada a Wojtyła por Jan Tyranowski em 1940²⁴, tendo-se iniciado nessa altura na leitura das obras do santo carmelita, acabando mesmo por apresentar a tese, no *Angelicum* em Roma, com o tema *A fé segundo São João da Cruz [Doctrina fidei apud S. Joannem a Croce]*²⁵. Como já tivemos oportunidade de referir, este trabalho foi orientado por R. Garrigou-Lagrange, professor de teologia espiritual²⁶, que se apresentava como um grande tomista e ao mesmo tempo especialista em São João da Cruz²⁷. O texto de Wojtyła, articula-se em duas partes. A primeira contém a análise dos textos fundamentais de São João da Cruz, com especial incidência na *Subida do monte Carmelo*²⁸. A segunda elabora sobre a doutrina da fé, e conclui determinando a natureza da fé em São João da Cruz²⁹. O âmbito desta dissertação não nos permite escarpelizar o conteúdo das

²⁰ Cf. T. PETRI, *Aquinas and the theology of the body*, 310.

²¹ Cf. T. PETRI, *Aquinas and the theology of the body*, 311.

²² Cf. M. BEUCHOT, *Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, 153-155.

²³ Cf. T. PETRI, *Aquinas and the theology of the body*, 311.

²⁴ «Através da sua palavra, da sua espiritualidade, do exemplo da sua vida inteiramente dedicada só a Deus representava um mundo novo que eu ainda não conhecia. Vi a beleza de uma alma desenvolvida pela graça, ainda não pensava no sacerdócio quando ele me deu a ler, entre outras, as obras de São João da Cruz, de quem ele foi o primeiro a falar-me. Era dessa escola de espiritualidade» (A. FROSSARD, *Não tenham medo* [Mem-Martins: Publicações Europa-América 1982] 20).

²⁵ Seguiremos a versão castelhana: K. WOJTYŁA, *La fe según San Juan de la Cruz* (Madrid: B.A.C. 2004).

²⁶ Cf. M. WALDSTEIN, *Introduction*, 25.

²⁷ Cf. G. WILLIAMS, *The mind of John Paul II. Origins of his thought and action* (New York: The Seabury Press 1981) 103. Segundo Shivanandan, na sua obra, *Le sens commun: La philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, Garrigou-Lagrange estabelece a relação entre a inteligência natural e o conhecimento dos mistérios sobrenaturais. com uma parte sobre a união hipostática, uma outra sobre a pessoa humana. citando vários santos, que pela ordem do amor e do conhecimento se aproximaram da personalidade de Deus, incluindo São João da Cruz (cf. MARY SHIVANANDAN, *Crossing the threshold of love. A New Vision of Marriage in the Light of John Paul II's Anthropology* [Washington D. C.: The Catholic University of America Press 1999] 17-18).

²⁸ Cf. M. WALDSTEIN, *Introduction*, 26.

²⁹ Cf. K. WOJTYŁA, *La fe según San Juan de la Cruz*, 245-278.

conclusões, no entanto procuraremos encontrar algumas referências que nos permitam entender melhor o pensamento de São João Paulo II.

«O tópico central da tese de doutoramento de Wojtyła é a fé no seu significado de união entre Deus e a pessoa humana»³⁰. A união com Deus torna-se presente e aumenta por meio da graça e do amor, cujo carácter essencial é a subjugação do amante no amado. O amor, operando pela vontade, lança toda a pessoa no objecto amado³¹, ou seja, em Deus.

Esta teologia do dom total de si tem por base o tríptico que Waldstein apresenta do seguinte modo: em primeiro lugar, o amor implica um ciclo de mútuo dom e de forma suprema no dom de si-mesmo. Em segundo lugar, indica que o paradigma de um tal «dom de si» apresenta-se na experiência humana da relação esponsal entre homem e mulher. Por fim, identifica a Trindade como arquétipo desse amor e doação, a partir do qual o amor entre Deus e as pessoas humanas e o amor entre os seres humanos, deriva como uma imitação e participação³². Segundo Waldstein, *GS*, n. 24§3 ampliada por este triângulo, constitui o âmago da filosofia e teologia de Wojtyła/João Paulo II³³. Pascal Ide, doutor em filosofia e teologia pelo Instituto Católico de Paris (Institut Catholique de Paris), apresenta um estudo em que verifica que este dinamismo do dom de si, que também se apresenta em *GS*, n. 24§3, é transversal aos escritos de Wojtyła/João Paulo II, desde o seu encontro com São João da Cruz até à encíclica *Ecclesia de Eucharistia*³⁴.

³⁰ Cf. M. WALDSTEIN, *Introduction*, 26. Alvaro Huerga faz a apreciação dos pontos centrais para o entendimento do percurso escolhido por Wojtyła na sua análise da fé em São João da Cruz, identificando quatro conclusões que Wojtyła apresenta na sua síntese: 1. A fé é, segundo São João da Cruz, a faculdade de transcendência teológica; 2. A fé é uma participação de Deus enquanto objecto; 3. Pela sua transcendência e constituição, a fé é uma virtude extraordinariamente dinâmica, purificadora e transformante; 4. A «fé ilustradíssima» é o ápice da noite escura, a suprema actualização da fé consiste na contemplação (cf. A. HUERGA, *Karol Wojtyła, comentador de San Juan de la Cruz*, in *Angelicum* 56 [1979] 360.364-366).

³¹ Cf. MARY SHIVANANDAN, *Crossing the threshold of love*, 19.

³² Cf. M. WALDSTEIN, *Introduction*, 29.

³³ Cf. M. WALDSTEIN, *Introduction*, 24.

³⁴ Cf. M. WALDSTEIN, *Introduction*, 29. Cf. P. IDE, *Une Théologie du don. Les occurrences de Gaudium et Spes, n° 24§3 chez Jean Paul II*, in *Anthropotes* 17 (2001) 149-178.313-344.

1.1.3. A influência da fenomenologia de Max Scheler

No ano de 1954, Wojtyła apresentou a sua tese de habilitação em teologia,³⁵ «Avaliação sobre a possibilidade de construir a ética cristã sobre as bases do sistema de Max Scheler» - de forma a poder leccionar na Universidade Jagueloniana em Cracóvia³⁶. Wojtyła escreveu vários artigos sobre Scheler, mas como chegou à sua filosofia? Rocco Buttiglione, era em 2011, professor de história da doutrina do matrimónio, no instituto João Paulo II, em Roma, oferece como hipótese a sua relação com São João da Cruz e com o pensamento carmelita de santa Teresa Benedita da Cruz, Edith Stein, que apesar de ter sido assistente de Husserl dissidiu da sua variante idealista, juntamente com Roman Ingarden, os quais seguiam mais a Husserl do que a Scheler³⁷.

Max Scheler constrói o seu sistema reagindo primeiramente a Immanuel Kant e ao seu sistema ético³⁸, que separava a experiência da realidade, e as categorias da razão³⁹. Scheler contrapondo-se à normatividade de Kant assenta o seu sistema filosófico na noção de valor dada pela emoção⁴⁰. Thomas Petri declara: «Scheler não acreditava que os valores éticos pudessem ser escolhidos pelo seu próprio valor. Scheler insistia que apenas os valores materiais poderiam ser escolhidos. Os valores éticos podem apenas ser experimentados e

³⁵ A. SURAMY, *La voie de l'amour. Une interprétation de Personne et Acte de Karol Wojtyła, lecteur de Thomas d'Aquin* (Città del Vaticano: Cantagalli 2014) 25.

³⁶ A obra encontra-se editada em espanhol: K. WOJTYŁA, *Max Scheler y la Ética Cristiana* (Madrid: B.A.C. 1982). Citaremos normalmente a partir da edição italiana: K. WOJTYŁA, *Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler*, in KAROL WOJTYŁA, *La metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi* (Città del Vaticano: Bompiani 2014) 250-460.

³⁷ Cf. R. BUTTIGLIONE, *Karol Wojtyła, The thought of the man who became Pope John Paul II* (Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company 1997) 54.

³⁸ Cf. T. PETRI, *Aquinas and the theology of the body*, 98. «Kant e o seu sistema racional que negava a possibilidade do acesso directo da mente à realidade ótica do pensamento aristotélico-tomista e desconsiderava o objectivo e, por isso, o carácter vinculativo da moral revelada» (G.H. WILLIAMS, *The mind of John Paul II*, 124).

³⁹ «Juntamente com negação da filosofia do ser, em Kant abriu-se caminho para a cristalização da filosofia da consciência, dado que, nas suas críticas, a razão se concebe como sujeito autónomo da acção» Isto é perigoso para Kant: «o factor constitutivo do perfeccionismo ético, aplicado ao campo da consciência, não consistiria em nenhum bem moral objectivo e objectivável, mas apenas na liberdade da consciência. Por tanto, a moralidade explica-se, segundo Kant, sem nenhuma referência a elementos objectivos, mas apenas pela análise da consciência» (K. WOJTYŁA, *En busca de una base para el perfectivismo en la ética (1957)*, in K. WOJTYŁA, *Mi visión del hombre* (Madrid: Ediciones Palabra 2005) 142.145).

⁴⁰ «A ética de Kant estava baseada na “pura obrigação”, *du kannst denn du sollst*. A ética de Scheler estava baseada no “puro valor” e mais propriamente na experiência pessoal da hierarquia dos valores que nasce do amor e do ódio, fora da experiência da vontade de amar ou de odiar. Desse acto decorre o conhecimento da ordem objectiva do valor superior ou inferior» (G. WILLIAMS, *The mind of John Paul II*, 125).

ainda assim, só por acidente»⁴¹. Para Scheler o sistema empírico-indutivo não tem valor, o que faz com que não se possam deduzir valores morais a partir da multiplicidade das experiências particulares⁴².

Numa primeira parte da sua tese Wojtyła escalpeliza o sistema de Scheler, identificando as suas linhas de pensamento e as suas posições. No segundo capítulo, Wojtyła analisa criticamente estas posições⁴³. Wojtyła identifica em Scheler a ausência da metafísica e a presença de um emocionalismo que impede uma visão da ética capaz de dar suporte à moral cristã católica⁴⁴.

Para Scheler a existência ou não existência dos valores, devido ao seu emocionalismo, não era necessária; apenas importava que fosse um dado da consciência⁴⁵. Ora, «temos de admitir que o carácter negativo que Scheler atribui ao dever deriva das premissas emocionais do seu sistema, concretamente do facto de que a vida interior da pessoa se apresenta reduzida às emoções, como seu conteúdo fundamental»⁴⁶.

No final da tese, Wojtyła retira uma segunda conclusão. Apesar do sistema de Scheler não oferecer uma base capaz de sustentar a ética cristã, por outro lado o método fenomenológico, pela atenção à realidade que revela, pode tornar-se um bom instrumento para a ética cristã⁴⁷, afastando-se assim da fenomenologia transcendental e aproximando-se

⁴¹ T. PETRI, *Aquinas and the theology of the body*, 99. Cf. J. KUPCZAK, *Destined for liberty. The human person in the philosophy of Karol Wojtyła/Pope John Paul II* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press 2000) 11. Juroslaw Kupczak, doutorado no John Paul II Institute (Washington), realiza a distinção de Scheler entre valores éticos – como é o caso da noção de bem e mal – e os valores matérias – que se apresentam como meta para os actos intencionais da pessoa.

⁴² Cf. A. SURAMY, *La Voie de l'amour*, 278.

⁴³ Cf. G. WILLIAMS, *The mind of John Paul II*, 131-140.

⁴⁴ Cf. T. PETRI, *Aquinas and the theology of the body*, 98-103. Cf. K. WOJTYŁA, *Max Scheler y la ética cristiana* (Madrid: B.A.C. 1982) 138. «A fenomenologia permite a Scheler tratar a vida ética como uma totalidade empírica mas difere de São Tomás no facto de estar primeiramente interessado na coisa como se manifesta na experiência e não no seu ser. Scheler também rejeita a teoria tomista-aristotélica da potência e acto. Mesmo afirmando que a pessoa é o centro do acto ético, o próprio acto é apenas intencional e não a actualização de uma potência» (M. SHIVANANDAN, *Crossing the threshold of love*, 27).

⁴⁵ Cf. K. WOJTYŁA, *Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler*, 384-385.

⁴⁶ K. WOJTYŁA, *Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler*, 383.

⁴⁷ «Examinando deste modo a experiência ética como experiência dos valores, o método fenomenológico permite-nos descobrir aquela particular regra da experiência que vem justamente de se dirigir aos valores morais» (K. WOJTYŁA, *Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler*, 447). Cf. J. MERECKI, *Las fuentes de la filosofía de Karol Wojtyła*, in J. M. BURGOS, *La filosofía personalista de Karol Wojtyła* (Madrid: Ediciones Palabra 2011) 20.

do ramo realista de Roman Ingarden⁴⁸, que havia sido discípulo de Husserl. De facto, para a fenomenologia transcendental tudo o que se apresente «corporeamente» (*leibhafti*) é objecto de experiência e, para Husserl, o fenómeno é o que é dado à consciência. Aos fenómenos aplica-se uma redução, chamada «redução eidética»⁴⁹, que é como que uma purificação do fenómeno, através da denominada «epoché fenomenológica»⁵⁰, para chegar ao ser. Este caminho levou Husserl ao idealismo transcendental, que é recusado e reformulado por Roman Ingarden no sentido de criar uma fenomenologia realista⁵¹.

Na esteira da fenomenologia realista, Mary Shivanandan, professora doutorada do John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family e autora de vários livros e artigos sobre a teologia do corpo, oferece uma síntese que se deve reter: «A partir da experiência fenomenológica podemos descobrir como o bem ou o mal moral dão forma à pessoa, mas

⁴⁸ «Ingarden não seguiu a Husserl na sua deriva idealista. Sua obra fundamental com um título significativo de *A Controvérsia em torno da Existência do mundo*, está dedicada precisamente ao debate com o seu mestre sobre a possibilidade da fenomenologia realista[...]nas suas investigações, Ingarden interessava-se sobretudo pelas questões ontológicas, epistemológicas e estéticas. Ainda que um dos seus estudos mais conhecidos estava dedicado ao fenómeno da responsabilidade» (J. MERECKI, *Las fuentes de la filosofía de Karol Wojtyła*, 16-17). Segundo Burgos a obra de Ingarden sobre a responsabilidade, (R. INGARDEN, *Sulla responsabilità* [Bolonha: CSEO Biblioteca 1982]), foi objecto das investigações de Wojtyła.

⁴⁹ No que diz respeito à redução eidética «Em primeiro lugar, trata-se apenas de resolver um problema de conhecimento (Die Ideen der Phanomenologie, 39), de regresso ao sentido: uma vez “postos entre parêntesis factos singulares e as suas condições, deve surgir o sentido, e todas as condições parecem estar então reunidas para a intuição da essência. Com os factos naturais e a tese do mundo, as crenças religiosas e as teorias científicas ou metafísicas encontram-se efectivamente suspensas. Nenhuma destas teorias é negada, mas, ficando suspensa a crença espontânea que a elas se liga, a essência da coisa, da relação, da certeza, da dúvida, como a da teoria ou da própria crença, surge à intuição: já não se demonstra a certeza, deixa-se aparecer o sentido. Esta redução chama-se por consequência eidética, pois faz aparecer a ideia, identifica-se com a ideação» (D. CHRISTOFF, *Husserl ou o regresso às coisas* [Lisboa: Estúdios Cor 1971] 43-44).

⁵⁰ «Husserl deu o nome de “epoché” a esta operação que suspende a tese do mundo. Este termo significa “paragem” e quase sempre é traduzida por “suspensão”: suspensão da atitude natural, da crença nas coisas, da tese do mundo» (D. CHRISTOFF, *Husserl ou o regresso às coisas* [Lisboa: Estúdios Cor 1971] 42.126-127).

⁵¹ «O importante factor foi certamente a presença na faculdade da Universidade Jagueloniana de um dos discípulos de Husserl, Roman Ingarden. Ingarden foi um estudante dos primeiros tempos de Husserl, antes do notável fenomenologista se ter tornado idealista. O interesse de Ingarden era muito próximo do de Scheler, ele não estava meramente preocupado com o discernimento da pura forma de um fenómeno, mas com o valor implicado nele. Especialmente significativa para a formação de Wojtyła, Ingarden entendeu a fenomenologia não como um sistema filosófico mas como um *método* de inquirição filosófica que podia completar diversas filosofias. Como Scheler, Ingarden estava comprometido com a interpretação realista da fenomenologia e tinha um forte interesse nos problemas da vida e do ser ético. Ele teria uma grande influência no futuro desenvolvimento de Wojtyła» (D. SAVAGE, *The subjective dimension of human work. The conversion of the acting person according to Karol Wojtyła/John Paul II and Bernard Lonergan* [New York: Peter Lang 2008] 113).

não podemos definir por meio do método fenomenológico o que torna um acto da pessoa moralmente bom ou mau»⁵².

A percepção que Wojtyła nos oferece na sua tese revela-nos o interesse deste autor pelo sistema filosófico de São Tomás, bem como a procura de um sistema mais preocupado com a experiência. Mas esta procura não significa uma adesão à fenomenologia scheleriana⁵³. Ainda assim Wojtyła não deixará de nomear muitas vezes Scheler como uma das suas referências da fenomenologia⁵⁴.

1.1.4. Influências do personalismo francês

De que maneira se relaciona o personalismo de Wojtyła com as outras correntes filosóficas que se apresentavam no seu tempo? Já identificamos a sua relação com o Tomismo, e com a fenomenologia, mas ainda falta este passo em relação ao personalismo.

O personalismo de São João Paulo II desenvolveu-se na escola personalista cristã⁵⁵, embora esta não o tivesse impedido de dialogar com correntes não cristãs do personalismo⁵⁶. Sendo um dos principais representantes do personalismo polaco⁵⁷, São João Paulo II encontra as suas raízes particularmente no personalismo francês.

⁵² M. SHIVANANDAN, *Crossing the threshold of love*, 27.

⁵³ Cf. T. PETRI, *Aquinas and the theology of the body*, 103.

⁵⁴ Cf. P. COLOSI, *The Uniqueness of Persons in the Life and Thought of Karol Wojtyła/Pope John Paul II, with emphasis on His Indebtedness to Max Scheler*, in N. MARDAS BILLIAS – A. CURRY – G. MCLEAN (ed.), *Karol Wojtyła's Philosophical Legacy* (Washington D. C.: The Council for Research in Values and Philosophy 2008) 81-82.

⁵⁵ Cf. K. SCHMITZ, *At the Center of the Human Drama. The philosophical anthropology of Karol Wojtyła/Pope John Paul II* (Washington, D.C.: The catholic University of America Press 1993) 35. Cf. A. GUILBEAU, *Was the Polish Pope a French Personalist?*, 1230. O então Bispo Wojtyła, nas suas propostas ao Concílio Vaticano II, indica a necessidade de se aprofundar o personalismo cristão (cf. K. WOJTYŁA, *votum* 32, in *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando, Series I (Anteparaepaparatoria)*, vol. II, Part 2 Europa [Vaticanum: Typis Polyglottis 1960] 742). «O *votum* dirigido à comissão ante-preparatória consta de nove pontos. O primeiro deles propõe que o concílio declare a verdade sobre Deus e sobre o Homem, a ordem transcendental e espiritual, que enuncia em termos do personalismo cristão e há de ser considerado como suporte da ética cristã» (cf. S. M. TERRAZAS, *Protagonistas del Vaticano II. Galeria de retratos y episodios conciliares* (Madrid: B.A.C. 2016) 589).

⁵⁶ Kenneth Schmitz afirma encontrar em Karol Wojtyła afinidades filosóficas não só com Maurice Blondel mas também com as figuras do protestante Paul Ricoeur, de Jew Martin Buber e alguns dos aspectos do pensamento de Emmanuel Levinas (cf. K. SCHMITZ, *At the Center of the Human Drama*, 35-36).

⁵⁷ Cf. J. M. BURGOS, *El Personalismo hoy o el sentido de una asociación*, in J. M. BURGOS - J. L. CAÑAS - U. FERRER, *Hacia una definición de la filosofía personalista* (Madrid: Ediciones Palabra 2006) 11. Kenneth Schmitz, citando Stanislaw Kowalczyk na sua obra *Personalisme Polonais Contemporain*, indica que

Kenneth L. Schmitz, professor emérito de filosofia no Instituto João Paulo II em Washington, caracteriza as relações de Wojtyła com o personalismo francês indicando que «o espectro do personalismo católico também inclui [para Wojtyła] o personalismo sócio-político de Emmanuel Mounier, assim como o personalismo metafísico de Jacques Maritain e o personalismo concreto de Gabriel Marcel»,⁵⁸ os quais apreciaremos de seguida⁵⁹.

1.1.4.1. Karol Wojtyła e Emmanuel Mounier

Emmanuel Mounier (1905-1950) inicia a edição da revista *Esprit e com ele inicia-se também o movimento personalista*. Ele estabeleceu e desenvolveu as bases da filosofia personalista, ligada a um desejo de mudança social, dando origem a uma corrente ideológica, de filiação esquerdista⁶⁰. Mounier dialogou com o cristianismo, e reconhece-o como origem do termo pessoa, sendo que o pretendia menos especulativo e mais existencial. Sabendo que partilhava com o marxismo a necessidade de uma revolução, a qual era desejada sobretudo a partir do conceito de pessoa, Mounier acaba por se aproximar do existencialismo de Paul Ricoeur, o qual garantiu os fundamentos da sua filosofia personalista⁶¹.

No início do pontificado, São João Paulo II era tido como evidente a adopção das concepções e pensamento de E. Mounier por parte do Papa polaco⁶². No entanto, o personalismo de Mounier, que é identificado por Schmitz como sócio-político, distingue-se do personalismo de João Paulo II, segundo Aquinas Guilbeau⁶³, por este último «guardar o

Wojtyła se encontrava em relação com outros filósofos polacos, tais como: Mieczysław A. Krapiec, Józef Tischner, Mieczysław Gogacz, Wincenty Granat, Józef Pastuszka, Ludwik Wciórka e o próprio Kowalczyk (cf. K. SCHMITZ, *At the Center of the Human Drama*, [nota nº 12] 36).

⁵⁸ Cf. K. SCHMITZ, *At the Center of the Human Drama*, 35. George Huntston Williams adiciona à influência do personalismo de Mounier, a de Maurice Blondel e de Gabriel Marcel. (cf. G. WILLIAMS, *The mind of John Paul II*, 144-151).

⁵⁹ Cf. A. GUILBEAU, *Was the Polish Pope a French Personalist?*, 1230.

⁶⁰ Cf. J. M. BURGOS, *El Personalismo hoy o el sentido de una asociación*, 7-8.

⁶¹ Cf. M. RENAUD, *Mounier*, in *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de filosofia*, 3 (Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo 1989) 1011-1012.

⁶² Aquinas Guilbeau refere a seguinte citação de Hellman: «A eleição do Papa João Paulo II, um intelectual que foi um ensaísta e um poeta num ambiente da Polónia fortemente influenciado por Mounier, foi um evento que foi para além das mais grandiosas esperanças de Mounier para a influência das suas ideias na Igreja» (cf. A. GUILBEAU, *Was the Polish Pope a French Personalist?*, 1230-1231). Cf. J. HELLMAN, *Emmanuel Mounier and the new catholic left 1930-1950* (Toronto: University of Toronto 1981) 247.

⁶³ Cf. A. GUILBEAU, *Was the Polish Pope a French Personalist?*, 1229-1244.

sentido tomista da orientação do bem particular da pessoa para o bem comum»⁶⁴. «A apreciação tomista do bem comum dentro da qual Wojtyła desenvolve o personalismo concede ao seu pensamento, ao contrário do de Mounier, um pronunciado carácter anti-individualista»⁶⁵. Aqui se verifica a diferença entre Mounier e Wojtyła, pois «Mounier e os seus colaboradores elevaram a pessoa acima do bem comum, para defender a pessoa da opressão do totalitarismo»⁶⁶ enquanto que Karol Wojtyła prefere o personalismo tomista que «sustenta que o bem individual da pessoa deve estar, por natureza, subordinado ao bem comum a que tende a colectividade, mas que esta subordinação não pode em nenhum caso degradar ou anular a pessoa»⁶⁷.

Vemos, portanto, que Mounier se detém nos mesmos temas que Wojtyła, embora divirjam em relação ao conceito de pessoa e de bem comum⁶⁸.

1.1.4.2. Karol Wojtyła e Jacques Maritain

Jacques Maritain (1882-1973) nasceu num ambiente de protestantismo liberal e durante o seu percurso académico conheceu a filosofia de São Tomás entrando num processo de conversão, que o conduziu, no final da sua vida, à vida mística como irmão na comunidade dos «Petits Frères de Jésus». A sua filosofia apresenta-se como personalista e «pretende veicular o projecto de instauração de uma nova ordem temporal, de uma *nouvelle chrétienté* conforme o "humanismo integral", de inspiração cristã, superador dos humanismos liberal-burguês e social-marxista»⁶⁹. A sua filosofia tem um carácter eminentemente existencial, sem menosprezar o papel da essência - desta forma «mantém-se fiel ao “existencialismo autêntico” de São Tomás, demarcando-se do “existencialismo apócrifo” contemporâneo»⁷⁰.

⁶⁴ Cf. A. GUILBEAU, *Was the Polish Pope a French Personalist?*, 1234.

⁶⁵ A. GUILBEAU, *Was the Polish Pope a French Personalist?*, 1239. Acerca da visão de Mounier sobre o individualismo podemos consultar a sua obra em: E. MOUNIER, *O Personalismo* (Lisboa: Edições texto&grafia 2010) 37-39. Aqui, Mounier distingue o individualismo do personalismo, apresentando o primeiro como fruto da sociedade burguesa, e como uma realidade da qual o personalismo se deve purificar.

⁶⁶ A. GUILBEAU, *Was the Polish Pope a French Personalist?*, 1239.

⁶⁷ K. WOJTYŁA, *El Personalismo Tomista*, in K. WOJTYŁA, *Mi visión del hombre* (Madrid: Ediciones Palabra 2005) 318.

⁶⁸ Cf. A. GUILBEAU, *Was the Polish Pope a French Personalist?*, 1243.

⁶⁹ M. CHORÃO, *Maritain (Jacques)*, in R. CABRAL – F. GAMA CAEIRO – M. COSTA FREITAS, *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 3 (Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo 1989) 666.

⁷⁰ M. CHORÃO, *Maritain (Jacques)*, 660.

Para Maritain as realidades são (*res sunt*), e o seu elemento constitutivo e basilar é a existência (*actus essendi*)⁷¹. Rejeitando o tomismo arqueológico e o neotomismo, e professando um tomismo essencial⁷², vivo e integrador, fiel aos princípios e passível de integrar novas realidades vindas dos comentadores⁷³, Maritain prossegue no seu percurso filosófico com o *slogan* programático: «distinguir para unir», propondo uma unidade orgânica na sua filosofia⁷⁴.

De acordo com Markus Werz⁷⁵, Jacques Maritain é apresentado como uma das grandes referências ocultas de Wojtyła⁷⁶. Werz, referindo-se a Aude Suramy⁷⁷, indica que esta autora refere a importância de Jacques Maritain, desde logo para a tese de Wojtyła sobre São João da Cruz⁷⁸. Também têm em comum a familiaridade com Réginald Garrigou-Lagrange, que foi o grande mestre do tomismo de Maritain⁷⁹ e orientador da tese de Wojtyła sobre a fé em São João da Cruz⁸⁰.

Segundo Werz, Wojtyła e Maritain receberam o realismo da sua filosofia pela reflexão realizada por Garrigou-Lagrange⁸¹ acerca do senso comum⁸². A filosofia de Maritain

⁷¹ M. CHORÃO, *Maritain (Jacques)*, 663.

⁷² Cf. JACQUES MARITAIN, *Le Paysan de la Garonne. Une vieux laïc s'interroge à propos du temps présent* (Paris: Desclée de Brouwer 1966) 201-208.

⁷³ M. CHORÃO, *Maritain (Jacques)*, 661.

⁷⁴ M. CHORÃO, *Maritain (Jacques)*, 661.

⁷⁵ Cf. M. WERZ, *Aux sources cachées de Personne et acte: Jacques Maritain et sa place cruciale dans l'inspiration thomiste du personalisme de Karol Wojtyła*, 131-152.

⁷⁶ Cf. M. WERZ, *Aux sources cachées de Personne et acte: Jacques Maritain et sa place cruciale et dans l'inspiration thomiste du personalisme de Karol Wojtyła*, 152.

⁷⁷ Além da influência de Jacques Maritain, Aude Suramy afirma a relevância não só de Garrigou-Lagrange, mas também de Henri de Lubac, pois a sua tese deseja representar um auxílio para a discussão entre a concepção do natural e sobrenatural que existia entre Garrigou-Lagrange e Lubac (cf. A. SURAMY, *La voie de l'amour*, 244-258).

⁷⁸ Cf. M. WERZ, *Aux sources cachées de Personne et acte: Jacques Maritain et sa place cruciale dans l'inspiration thomiste du personalisme de Karol Wojtyła*, 132.

⁷⁹ Cf. M. WERZ, *Aux sources cachées de Personne et acte: Jacques Maritain et sa place cruciale dans l'inspiration thomiste du personalisme de Karol Wojtyła*, 132.

⁸⁰ Cf. M. WERZ, *Aux sources cachées de Personne et acte: Jacques Maritain et sa place cruciale dans l'inspiration thomiste du personalisme de Karol Wojtyła*, 132.

⁸¹ Cf. M. WERZ, *Aux sources cachées de Personne et acte: Jacques Maritain et sa place cruciale dans l'inspiration thomiste du personalisme de Karol Wojtyła*, 134. Werz verifica esta referência ao realismo presente na sua reflexão sobre o senso comum, quer na obra *Le Paysan de la Garonne* de Maritain, onde refere: «Un philosophe ne peut pas être un idéaliste» (J. MARITAIN, *Le Paysan de la Garonne*, 149), quer na Carta Encíclica *Fides et Ratio* de João Paulo II, nos números 82 e 96 quando se refere a São Tomás e à constituição *Gaudium et Spes*.

⁸² Para Garrigou-Lagrange, o senso comum detém «de uma maneira confusa a solução acertada dos grandes problemas filosóficos, sem poder justificar a sua própria certeza» (M. WERZ, *Aux sources cachées de Personne et acte: Jacques Maritain et sa place cruciale dans l'inspiration thomiste du personalisme de Karol*

auxilia a compreensão de São João Paulo II, não só por beneficiar da distinção entre pessoa e indivíduo, conforme Garrigou-Lagrange, mas também por entender a necessidade de conceder um *suppositum* subsistente à noção metafísica de pessoa⁸³. Por outro lado, Maritain oferece, segundo Werz, uma abertura para a reflexão da natureza fenomenológica e da noção metafísica de pessoa, que Wojtyła leva a cabo em *Pessoa e Acção*, especialmente quando explora os actos humanos⁸⁴.

1.1.4.3. Karol Wojtyła e Gabriel Marcel

No que diz respeito à relação entre Wojtyła e Gabriel Marcel, ela realizou-se a partir do interesse pela metafísica que preside ao pensamento de ambos e que em muitos pontos é semelhante⁸⁵. Apesar de terem sido pessoas com formação e destinos muito diferentes, na resposta à pergunta sobre a metafísica da pessoa, identificam-se muito⁸⁶. Gabriel Marcel (1889-1973), apresenta, no entender de Manuel da Costa Freitas, Professor na faculdade de filosofia, da Universidade Católica Portuguesa, duas preocupações fundamentais: «a exigência do ser enquanto ser, e a existência singular e concreta dos seres na teia de relações que os une e faz ser»⁸⁷. Estas duas preocupações reflectem-se na censura do *cogito* cartesiano, das suas derivações idealistas e das filosofias da imanência⁸⁸. Para Gabriel Marcel o Homem não é «um simples sujeito intelectual, impessoal e neutro, ignorando a existência concreta, que cada um assume de modo original e intransmissível com toda a sua carga de angústia e mistério que comporta»⁸⁹. Segundo Manuel da Costa Freitas, foi intenção de Marcel «restituir à experiência humana a densidade ontológica que uma consideração meramente abstracta lhe retirara»⁹⁰. Ele resiste a toda a reflexão que pretenda reduzir a existência ao pensamento sobre

Wojtyła, 135). Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun, La philosophie de l'être et les formules dogmatiques* (Paris: Nouvelle Librairie Nationale 1922³).

⁸³ Cf. M. WERZ, *Aux sources cachées de Personne et acte: Jacques Maritain et sa place cruciale dans l'inspiration thomiste du personalisme de Karol Wojtyła*, 142.

⁸⁴ Cf. M. WERZ, *Aux sources cachées de Personne et acte: Jacques Maritain et sa place cruciale dans l'inspiration thomiste du personalisme de Karol Wojtyła*, 149-151.

⁸⁵ B. BLESÁ, *Marcel y Wojtyła: un diálogo a posteriori*, 345.

⁸⁶ B. BLESÁ, *Marcel y Wojtyła: un diálogo a posteriori*, 347.

⁸⁷ M. COSTA FREITAS, *Marcel (Gabriel)*, in R. CABRAL – F. GAMA CAEIRO – M. COSTA FREITAS, *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 3 (Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo 1989) 626.

⁸⁸ Cf. M. COSTA FREITAS, *Marcel (Gabriel)*, 626.

⁸⁹ M. COSTA FREITAS, *Marcel (Gabriel)*, 626.

⁹⁰ M. COSTA FREITAS, *Marcel (Gabriel)*, 626.

a existência⁹¹. O seu existencialismo reveste-se assim de um carácter ontológico. Carácter este que se revela no modo como Marcel evidencia a sua passagem do «ter» ao «ser» por meio, respectivamente, da dimensão problemática e da dimensão misteriosa que a realidade possui. Ele preconiza a busca da dimensão misteriosa do Homem, onde o ser é presença, e por isso da ordem do meta-problemático, quando consideramos o problemático como a reflexão sobre o ter, o objectivo e o utilitário; o Homem pertence à ordem do mistério onde se considera o seu carácter inteligente e livre, reflectindo a dignidade da pessoa. Pois mais do que um problema o Homem é um mistério⁹².

«Em nome da dignidade da pessoa, daquilo que ela tem de mais inviolável e sagrado, Gabriel Marcel, não se cansa de denunciar «a problematização de todas as dimensões da existência», «a tristeza asfíxiante» do mundo moderno, e de preconizar o regresso ao sentido do mistério, à capacidade de admiração, à prática do acolhimento dos outros no diálogo e amor»⁹³.

Bélen Blesa identifica como ponto de vista essencial entre Marcel e Wojtyła a utilização da existência concreta e real do Homem como ponto de partida para a metafísica, dando menos relevância à concepção abstrata, quando entendida apenas como conceito⁹⁴. São João Paulo II dedicar-se-á ao estudo da estrutura do ser pessoal abordando-o, segundo Blesa, não só em sentido antropológico mas também em sentido metafísico, reflectindo sobre as questões irreduzíveis e últimas do ser pessoa⁹⁵. Ambos aparentam aproximar-se na crítica à absolutização dos avanços científicos e tecnológicos, naquilo que eles possam significar como ameaça à inviolabilidade da pessoa e à negação de Deus⁹⁶. Para Gabriel Marcel e Karol Wojtyła a metafísica não deve ser entendida apenas no âmbito do conhecimento, ou como algo que se refere no campo da filosofia, mas sim uma vocação, a qual revela o Homem como

⁹¹ Cf. M. COSTA FREITAS, *Marcel (Gabriel)*, 626.

⁹² «Quase poderíamos dizer que toda a filosofia de Gabriel Marcel gravita em torno destas distinções [ter/dimensão problemática e ser/dimensão misteriosa]. A perspectiva do ter desce o homem ao nível das realidades objectivas, utilitárias e problemáticas, esquecendo que na sua qualidade de ser inteligente e livre, isto é, na sua dignidade de pessoa, ele excede infinitamente o plano da objectividade: mais e melhor do que um problema o homem é um mistério» (M. COSTA FREITAS, *Marcel (Gabriel)*, 628)

⁹³ M. COSTA FREITAS, *Marcel (Gabriel)*, 629-630.

⁹⁴ Cf. B. BLESA, *Marcel y Wojtyła: un diálogo a posteriori*, 348.

⁹⁵ Cf. B. BLESA, *Marcel y Wojtyła: un diálogo a posteriori*, 349.

⁹⁶ Cf. B. BLESA, *Marcel y Wojtyła: un diálogo a posteriori*, 349.

uma realidade que participa do mistério, que é Deus, e nunca redutível a objecto⁹⁷. Sobre este tema teremos oportunidade de verificar o modo como São João Paulo II responde ao utilitarismo com a «norma personalista».

É de acrescentar também que nos textos filosóficos Wojtyła, e também nas catequeses da teologia do corpo, encontramos vocabulário fenomenológico e metafísico. O modo como se integram não é fácil de explicar, tanto é assim que alguns autores, como Georges Kalinowski, declaram que elas nunca se chegam a integrar⁹⁸, embora Werz declare que a integração é a possível devido às diferenças que distinguem a metafísica e a fenomenologia⁹⁹.

1.2. Contributos da noção de pessoa em Karol Wojtyła

No I Concílio de Nicéia, no ano 325 (*DS*, n. 125) e no I Concílio de Constantinopla, em 381 (*DS*, n. 150) a Igreja valeu-se do conceito de pessoa para poder esclarecer o mistério da Santíssima Trindade e da encarnação da Segunda Pessoa divina, na união das duas naturezas: humana e divina¹⁰⁰. Com efeito, a noção de pessoa «originou-se inicialmente no debate do pensamento humano com os dados da fé cristã, entrando na história do espírito por este caminho»¹⁰¹. A este respeito, Ratzinger assinala que eram duas questões que se procuravam esclarecer na Igreja Antiga: por um lado, «Quem é Deus?»¹⁰² e por outro «Quem é Cristo?»¹⁰³. Ratzinger assinala que o termo empregue para falar de Deus foi o termo grego *prósopon*, o qual era «filosoficamente irrelevante ou absolutamente ausente, dando-lhe assim um novo sentido e abrindo uma nova dimensão do pensamento humano»¹⁰⁴. A história da

⁹⁷ «A tendência a considerar o homem ao nível dos objectos foi o que tornou possível violar a sua dignidade e actuar segundo um pensamento perverso orientado mais aos meios que aos fins» (B. BLESNA, *Marcel y Wojtyła: un diálogo a posteriori*, 352).

⁹⁸ Cf. G. KALINOWSKI, *Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej pytania wywołane przez osobę i czyn*, in *Analecta cracoviensia* 5-6 (1972) 63-71. (Tradução feita a título pessoal por Jaonna Stepczynska, a quem agradecemos).

⁹⁹ Cf. M. WERZ, *Aux sources cachées de Personne et acte: Jacques Maritain et sa place cruciale dans l'inspiration thomiste du personalisme de Karol Wojtyła*, 151-152.

¹⁰⁰ Cf. K. WOJTYŁA, *El personalismo tomista*, 304.

¹⁰¹ J. RATZINGER, *Sobre a noção de pessoa na teologia*, in J. RATZINGER, *Dogma e anúncio* (São Paulo: Edições Loyola 2008) 177.

¹⁰² J. RATZINGER, *Sobre a noção de pessoa na teologia*, 177.

¹⁰³ J. RATZINGER, *Sobre a noção de pessoa na teologia*, 177.

¹⁰⁴ J. RATZINGER, *Sobre a noção de pessoa na teologia*, 177-178.

utilização do termo na teologia apresenta-se, por exemplo, logo a partir da teologia bíblica¹⁰⁵. O conceito de pessoa, tendo a sua origem na reflexão cristã, desta se separou fazendo o seu percurso de modo independente da teologia. Ratzinger sugere, em todo o caso, que o conceito de pessoa só pode ser verdadeiramente compreendido se se remeter à sua origem na fé cristã¹⁰⁶.

Wojtyła nunca renunciou às categorias metafísicas recebidas de São Tomás de Aquino¹⁰⁷, considerando sempre os dados da Revelação e da Tradição da Igreja. Várias características do conceito de pessoa que o Aquinate sintetiza nos seus escritos tornaram-se nucleares na filosofia personalista de Wojtyła¹⁰⁸.

Karol Wojtyła trabalhou as questões da pessoa, nomeadamente enquanto cursava em Lublin¹⁰⁹. Em vários artigos, procurava entender a ética humana¹¹⁰ e em especial a dinâmica do amor humano¹¹¹. Uma larga maioria dos seus textos, mesmo os pastorais¹¹², têm a intenção

¹⁰⁵ «A LXX traduz a palavra hebraica *panim* (face de Deus) com o termo grego *prosopon* (rosto, máscara) (Ex 33, 14; Job 1, 11)» (E. DIRSCHERL, *Personalidade/Pessoa*, in W. BEINERT – B. STUBENRAUCH [Ed.], *Novo léxico da teologia dogmática católica* [Petrópolis: Editora Vozes 2014] 376).

¹⁰⁶ Cf. J. RATZINGER, *Sobre a noção de pessoa na teologia*, 178.

¹⁰⁷ Leão XIII, na sua Carta encíclica *Aeterni Patris* de 4 de Agosto de 1879, pediu à Igreja que tornasse o estudo de São Tomás de Aquino mais presente no âmbito da cultura e da religião. E um desses âmbitos religiosos era a formação dos novos sacerdotes e este recentrar do estudo da filosofia tomista nos seminários reflectiu-se na formação de Wojtyła (cf. E. FORMENT, *Personalismo y tomismo: convergencias y divergencias*, in J. M. BURGOS – J. L. CAÑAS – U. FERRER, *Hacia una definición de la filosofía personalista* [Madrid: Ediciones Palabra 2006] 73-74).

¹⁰⁸ Cf. T. PETRI, *Aquinas and the theology of the body*, 6.

¹⁰⁹ Cf. K. WOJTYŁA, *Significado de la teoría aristotélico-tomista de la potencia y el acto para la construcción del acto ético*, in K. WOJTYŁA, *Lecciones de Lublin*, I (Madrid: Ediciones Palabra 2013) 112-115. Neste texto do curso com o tema: *O acto e a vivência ética (Curso 1954-1955)*, Wojtyła refere-se à pessoa como sujeito dos valores éticos e reflecte sobre o problema da realização da pessoa no acto ético (cf. K., WOJTYŁA, *El acto Y la vivencia ética*, in K. WOJTYŁA *Lecciones de Lublin*, I (Madrid: Ediciones Palabra 2014) 27-124).

¹¹⁰ Como exemplo podemos referir o modo como Wojtyła se distancia da normatividade da filosofia de Kant e do fundamento emocionalista de Scheler, veja-se em: K. WOJTYŁA, *Los valores dominantes en la vivencia ética (Sistema de Scheler)*, in K. WOJTYŁA, *Lecciones de Lublin*, I (Madrid: Ediciones Palabra) 31-59 e ainda K. WOJTYŁA, *La supremacia del deber en la vivencia ética*, in K. WOJTYŁA, *Lecciones de Lublin*, I (Madrid: Ediciones Palabra) 60-78.

¹¹¹ Cf. K. WOJTYŁA, *El don del amor. Escritos sobre la familia* (Madrid: Ediciones Palabra 2009).

¹¹² Cf. K. WOJTYŁA, *Padre y Pastor. Artículos, meditaciones y cartas pastorales del obispo* (Madrid: BAC 2014).

de esclarecer o Homem-pessoa acerca da sua autoconsciência¹¹³ e da sua autodeterminação¹¹⁴, para que se possa entender o sentido do existir e da experiência ética¹¹⁵.

Uma das obras mais relevantes para este nosso estudo, por ser cronologicamente mais próximo ao texto das catequeses e de algum modo uma síntese do trabalho filosófico de Wojtyła, é a obra *Pessoa e Acção*¹¹⁶. Porém, precederam-lhe muitos outros textos em que Karol Wojtyła, fazendo uso dos estudos dos vários filósofos modernos como Hume, Kant, e contemporâneos como Scheler, entre outros, foi revelando o seu pensamento acerca da pessoa humana¹¹⁷.

O amor, como realidade pessoal, é a chave hermenêutica que aqui investigamos. Na Encíclica *Mulieris Dignitatem*, João Paulo II afirmará o amor como a realidade mais relevante para o entendimento profundo do *ethos* pessoal¹¹⁸.

De forma a explorar o conceito de pessoa, e de amor humano, no qual se insere o significado esponsal, buscaremos analisar, em primeiro lugar, dois dos seus pressupostos fundamentais que acolhe da metafísica tomista e, em segundo, a natureza racional do Homem em particular, no modo como o carácter relacional é apresentado por Wojtyła¹¹⁹. A

¹¹³ Cf. J. B. BRANSFIELD, *The human person. According to John Paul II* (Boston: Pauline 2010) 84-86.

¹¹⁴ A. SURAMY, Structure personnelle de l'auto détermination, in A. SURAMY, *La Voie de l'amour*, 103-111.

¹¹⁵ Cf. K. WOJTYŁA, *El problema de la experiencia en la ética*, in K. WOJTYŁA, *Mi visión del hombre* (Madrid: Ediciones Palabra 2005) 321-352. Neste texto, Wojtyła pretende esclarecer o sentido moral a partir da experiência humana.

¹¹⁶ Cf. M. WERZ, *Aux sources cachées de Personne et acte: Jacques Maritain et sa place cruciale dans l'inspiration thomiste du personalisme de Karol Wojtyła*, 151-152.

¹¹⁷ Cf. J. MERECKI, *Las fuentes de la filosofía de Karol Wojtyła*, 15 A obra *Amor e responsabilidade* (K. WOJTYŁA, *Amor e Responsabilidade. Moral sexual e vida interpessoal* [Lisboa: Editora Rei dos Livros 1999]) mas também muitos outros artigos, são apresentadas como sínteses intermédias ou exposições acerca da pessoa humana. Dos vários artigos filosófico-teológicos de Karol Wojtyła destacam-se o artigo sobre *O personalismo tomista* (K. WOJTYŁA, *El personalismo tomista*, 303-320), no início do percurso personalista, e *A Pessoa: sujeito e comunidade* (K. WOJTYŁA, *La persona: sujeto y comunidad*, in K. WOJTYŁA, *El hombre y su destino* [Madrid: Ediciones Palabra 2005] 41-109) que é um artigo apresentado depois de *Pessoa e acção* e que esclarece e sintetiza os momentos essenciais da obra, apesar de muitas outras referências serem necessárias para entender a pessoa, segundo São João Paulo II.

¹¹⁸ «Na imagem e semelhança de Deus que o género humano traz consigo desde o “princípio”, radica-se o fundamento de todo o *ethos* humano: o Antigo e o Novo Testamento irão desenvolver esse *ethos*, cujo vértice é o mandamento do amor» (IOANNES PAULUS II, *Litterae apostolicae mulieris dignitatem*, n. 7, in *AAS* 80 [1988] 1665-1666.

¹¹⁹ «A semelhança com Deus não se encontra, apenas, confirmação só na natureza racional e livre do homem (...) mas também em razão da conexão ou relação que une as pessoas» (K. WOJTYŁA, *La familia como «communio personarum»*, 231). Cf. GS, n. 24.

pertinência da análise destes aspectos encontra-se radicada no facto de que é sobre o entendimento destes elementos que o texto das catequeses está contruído.

1.2.1. Pressupostos da metafísica

São João Paulo II apresenta o tema da pessoa humana em São Tomás de Aquino, tendo este como ponto de partida a definição de Boécio¹²⁰ - *persona est rationalis naturae individua substantia*¹²¹- que São Tomás de Aquino retoma, explora e amplia¹²². São Tomás insistira nela para alcançar a definição metafísica de pessoa¹²³, explicando-a na *Summa Theologiae*¹²⁴.

«Nos artigos sobre ética que Karol Wojtyła escreveu enquanto professor, ele identifica-se claramente como tomista e personalista»¹²⁵. Pois apesar de se apoiar em São Tomás, Wojtyła não deixa de reconhecer os limites, que segundo ele, são superáveis pela filosofia personalista¹²⁶. É por meio da fenomenologia, que São João Paulo II consegue revelar o conteúdo subjectivo da pessoa, que São Tomás identifica¹²⁷.

¹²⁰ «*Persona proprie dicitur naturae rationalis individua substantia*» (BOETIUS, *Liber de persona et duabus naturis et una persona Christi*, in PL 64, 1343 D).

¹²¹ Explica Duarte da Cunha: «Ser substância individual de natureza racional, como diz Boécio, significa, no fundo, ser base de todas as qualidades e capacidades que se podem ter ou vir a ter, e é esta substância que não se deve confundir com nenhum acidente, ou seja, com nada que seja alterável e não determinante, que deve ser considerado, para usar as palavras de Kant, um fim e não um simples meio para alcançar outro fim» (D. CUNHA, *Só o amor gera vida* (Lisboa: Paulus 2015) 35).

¹²² D. CUNHA, *Só o amor gera vida*, 36.

¹²³ Cf. SÃO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* (São Paulo: Edições Loyola 2001) I, q. 29, a.1-2.

¹²⁴ Cf. E. FORMENT, *Personalismo y tomismo: convergencias y divergencias*, 79-86.

¹²⁵ A. DULLES, SJ, *John Paul II and the Renewal of Thomism*, in *Nova et Vetera*, English Edition, 3/3 (2005) 447.

¹²⁶ «Ao analisar a consciência e a auto-consciência – parece não existir lugar para ela na visão tomista objectiva da realidade. Em todo o caso, aquela na qual a subjectividade da pessoa é mais aparente é apresentada por São Tomás numa maneira exclusivamente – ou quase exclusivamente – objectiva. Ele mostra-nos as faculdades particulares, espirituais e sensitivas, graças às quais toda a consciência e autoconsciência humana – a personalidade humana no sentido psicológico e moral toma forma, mas este é também onde ele pára. Contudo, São Tomás de Aquino concede-nos uma excelente visão da existência objectiva e da actividade da pessoa, mas seria difícil falar na sua visão acerca das experiências vividas da pessoa» (K WOJTYŁA, *Tomistic personalism*, in K WOJTYŁA, *Person and Community: Selected essays* [New York: Peter Lang 1993] 170-171). Wojtyła realiza esta distinção entre consciência e autoconsciência, por meio da concepção do momento objectivo (ente) e do momento subjectivo (consciência) que São Tomás de Aquino oferece (cf. K. WOJTYŁA, *El Personalismo tomista*, 309-312).

¹²⁷ Wojtyła distingue bem as duas posições especialmente no que se refere à hierarquia dos bens, que em São Tomás se encontra baseada no conceito de verdade, de virtude e de bem e que em Scheler se encontra baseado no valor subjectivo da emoção, preferindo assim o realismo tomista (cf. K. WOJTYŁA, *El fundamento*

Tentaremos apresentar alguns dos aspectos que contribuem para a definição de pessoa em São João Paulo II, e que nos parecem mais pertinentes para o nosso estudo.

Karol Wojtyła reapresenta em *Pessoa e Acção* algumas expressões tomistas que fundamentam a sua filosofia personalista, das quais destacamos duas que nos parecem essenciais: o *suppositum humanum* e *operari sequitur esse*.

1.2.1.1. O *suppositum humanum*

A filosofia da consciência, que se afirmou no século XX, tende a reduzir o Homem à pura subjectividade¹²⁸, descartando o seu carácter objectivo. Karol Wojtyła adverte que é necessário afastar-se das concepções puras, muito presentes na fenomenologia de Husserl, pois são conceitos abstractos que estão alheados da realidade e deixam de alcançar a «subjectividade real do Homem»¹²⁹. Uma das formas que utiliza para superar o subjectivismo e o idealismo é o conceito de *suppositum humanum*, o qual concede ao sujeito humano um sentido objectivo que impede as interpretações subjectivistas¹³⁰.

Para esclarecer o termo, Wojtyła refere-se à relação entre o *esse*¹³¹ e o *suppositum*, e utiliza o *suppositum humanum* para designar a subjectividade de uma maneira objectiva¹³². O *Suppositum* é distinto do *esse*, pois o *esse* é «somente o seu aspecto constitutivo. Na

metafísico y fenomenológico de la norma moral en Tomás de Aquino y Max Scheler [1959], in K. WOJTYŁA, *Mi visión del hombre* [Madrid: Ediciones Palabra 2005] 247-280).

¹²⁸Cf. K. WOJTYŁA, *La persona: sujeto y comunidad*, 45.

¹²⁹ Cf. K. WOJTYŁA, *La persona: sujeto y comunidad*, 48.

¹³⁰Cf. K. WOJTYŁA, *La persona: sujeto y comunidad*, 49. Cf. M. WERZ, *Aux sources cachées de personne et acte: Jacques Maritain en sa place crucial et dans l'inspiration thomiste du personalisme de Karol Wojtyła*, 141.

¹³¹ Werz indica que para J. Maritain o conceito de subsistência é um conceito que se junta ao conceito de individualidade mas que não modifica a essência, embora a conduza ao seu cumprimento e a constitua como uma interioridade face à existência, esta interioridade não se confunde ainda assim com a consciência (cf. M. WERZ, *Aux sources cachées de personne et acte: Jacques Maritain en sa place crucial et dans l'inspiration thomiste du personalisme de Karol Wojtyła*, 141).

¹³² «A subjectividade do Homem comum às duas estruturas – actuar e suceder em – na filosofia cultivada seguindo a Aristóteles e a São Tomás de Aquino encontrou a sua expressão no termo *suppositum*. Este termo significa etimologicamente algo que é colocado debaixo (*sub-ponere*). Com efeito, “debaixo” de todas as acções e «debaixo» de tudo o que sucede nele «está» o Homem. *Suppositum* refere-se tanto ao próprio ser sujeito como ao sujeito enquanto *ente*. O sujeito como *ente* encontra-se nos fundamentos de cada uma das estruturas dinâmicas, de qualquer actuar e suceder em, de cada operatividade e de cada subjectividade. Trata-se de um ser real, ser “Homem”, que existe realmente e que, em consequência, actua realmente» (K. WOJTYŁA, *Persona y Acción* [Madrid: Ediciones Palabra 2011] 128).

verdade, se algo não existira, muito menos seria origem e sujeito de todo o seu dinamismo próprio no actuar e suceder em»¹³³. O conceito *Suppositum* concede, deste modo, à subjectividade um sentido metafísico, o que permite falar objectivamente da subjectividade humana e do tema da consciência. Eis o conceito que se encontra na base de toda a experiência humana¹³⁴. Afirma-o Karol Wojtyła, quando refere: «A subjectividade metafísica, ou seja, o *Suppositum* como expressão transfenoménica e, precisamente por isso fundamental da experiência do Homem é, ao mesmo tempo, a garantia da identidade do Homem no existir e no obrar»¹³⁵. Mais à frente, afirma: «O *Suppositum* constitui a expressão fundamental de toda a experiência do Homem (...) e a experiência não pode ser *separada* dele»¹³⁶.

Werz indica que em Wojtyła a consciência do «eu» é resultado da subsistência que transforma o *suppositum* em pessoa¹³⁷. Podemos afirmar que o *suppositum* tem a função de evitar o subjectivismo e que nele encontramos o cardo entre metafísica e consciência, e verificamos a existência de um vínculo na pessoa humana entre existir e operar.

1.2.1.2. O *operari sequitur esse*

O adágio filosófico *operari sequitur esse* é utilizado para esclarecer a precedência do ser em relação ao fazer ou ao operar. Esta expressão revela a precedência do ser em relação à acção, e a relação fundamental entre as duas realidades do ser e do agir, existindo a possibilidade de percebermos a realidade do ser humano por meio do seu agir, como também a possibilidade de identificar e determinar o agir a partir da realidade do ser que o pressupõe¹³⁸.

Ao comentar a sua obra *Pessoa e acção*, Karol Wojtyła indica: «Todo o estudo de *Pessoa e acção* está, na sua concepção de fundo, baseado sobre a convicção de que *operari*

¹³³ Cf. K. WOJTYŁA, *Persona y Acción*, 128-129.

¹³⁴ Cf. K. WOJTYŁA, *La persona: sujeto y comunidad*, 48-49.

¹³⁵ K. WOJTYŁA, *La persona: sujeto y comunidad*, 49.

¹³⁶ K. WOJTYŁA, *La persona: sujeto y comunidad*, 49.

¹³⁷ Cf. M. WERZ, *Aux sources cachées de personne et acte: Jacques Maritain en sa place crucial et dans l'inspiration thomiste du personnalisme de Karol Wojtyła*, 142.

¹³⁸ Cf. K. WOJTYŁA, *La persona: sujeto y comunidad*, 50

sequitur esse: o acto da existência pessoal encontra suas exactas consequências no agir da pessoa (ou seja, no acto)»¹³⁹. Isto significa que, desde logo, para Wojtyła esta precedência e unidade entre a pessoa e o seu agir era um ponto essencial para definir a pessoa humana. Tendo tudo isto por base, colocava-se a questão acerca do que é conveniente ao Homem, ou melhor, à humanidade. Por outras palavras, chegava-se à conclusão de que as acções realizam e revelam o Homem a si mesmo.

Percebe-se então que a base tomista da filosofia de João Paulo II, que o guia e salvaguarda do emocionalismo de Scheler e o aproxima do realismo de Garrigou-Lagrange, leva o Autor a aproximar-se ao personalismo francês, especialmente ao personalismo maturado de Jacques Maritain, muito centrado na objectividade tomasiana.

1.2.2. A racionalidade

Em Karol Wojtyła a dimensão racional tem um fundamento teológico de carácter cristológico o qual é apresentado nos n. 22 da Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, e que é apresentado na criação por meio da distinção entre a realidade humana e a animal¹⁴⁰, e no mistério da redenção por meio da revelação do carácter comunal, na relação Homem-Deus¹⁴¹. O facto de que o Homem é um animal racional distingue-o de qualquer outro ser animado¹⁴². A racionalidade não só opera a diferenciação da realidade humana em relação às outras criaturas, mas também concede ao Homem a consciência do mundo e de si próprio, dos outros e de Deus¹⁴³. Assim o indica Karol Wojtyła, quando refere: «Para São Tomás, a pessoa é obviamente um sujeito, um sujeito particularíssimo da existência e da acção, já que possui subsistência na natureza racional e é capaz de consciência e autoconsciência»¹⁴⁴. Karol

¹³⁹ K. WOJTYŁA, *La persona: sujeto y comunidad*, 50.

¹⁴⁰ Cf. *TDC* 5:5, 80; *AUPD*, 117.

¹⁴¹ Cf. *GS*, n. 24. Cf. K. WOJTYŁA, *La familia como «communio personarum»*, 231-232.

¹⁴² Essa distinção apresentada por São João Paulo II, no primeiro ciclo das catequeses, apresenta a «solidão original» (*Gn* 2, 19-20) e a «unidade original», onde se verifica que apenas uma outra pessoa humana (a mulher) corresponde, no mundo criado, a Adão.

¹⁴³ Na obra *Amor e responsabilidade* a pessoa é descrita como indivíduo racional e o que o distingue é a sua interioridade, por meio da qual o Homem comunica com os outros e se torna um ser relacional cf. K. WOJTYŁA, *Amor e responsabilidade*, 12-13).

¹⁴⁴ Cf. K. WOJTYŁA, *El personalismo tomista*, 312.

Wojtyła indica que para São Tomás «a pessoa (...) é sempre um ser concreto racional e livre, capaz de todas as acções a que só a racionalidade e a liberdade predisõem»¹⁴⁵. Para podermos identificar a acção humana deveremos investigar o conteúdo da racionalidade no seu aspecto objectivo, por meio da individualidade e da unidade entre corpo e alma, e no seu aspecto subjectivo por meio da vontade, da liberdade e em especial do carácter relacional.

1.2.2.1. A individualidade

São João Paulo II comenta o doutor Angélico, no seu artigo sobre o personalismo tomista, reflectindo sobre a afirmação de Boécio: «O Homem não é outra coisa senão um indivíduo (*individua substantia*) de natureza racional»¹⁴⁶. A individualidade é definida em primeiro lugar pelo corpo, Garrigou-Lagrange afirma: «a individualidade que nos distingue dos outros seres da mesma espécie provém do corpo, da matéria que ocupa tal porção de espaço, distinta daquela ocupada por um outro Homem»¹⁴⁷. A individualidade humana não reside apenas no corpo¹⁴⁸, mas a alma também a reflecte¹⁴⁹. Desta percepção são herdeiros: Wojtyła, Maritain e tantos outros personalistas¹⁵⁰.

Em Wojtyła, a individualidade acontece sempre na mútua articulação entre interioridade e exterioridade. O ser humano é racional, e Wojtyła faz depender a individualidade da racionalidade. Em *Amor e responsabilidade*, escreve: «É preciso, pois, desde o princípio, cair bem na conta de que qualquer sujeito é, ao mesmo tempo, ser objectivo, é objectivamente qualquer coisa ou alguém»¹⁵¹. E insiste, logo de seguida, no seu

¹⁴⁵ Cf. K. WOJTYŁA, *El personalismo tomista*, 307.

¹⁴⁶ Cf. K. WOJTYŁA, *El personalismo tomista*, 307.

¹⁴⁷ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens Commun. La philosophie de l'être et les formules dogmatiques* (Paris: Nouvelle Librairie Nationale 1922) 333.

¹⁴⁸ Cf. M. SHIVANANDAN, *Crossing the threshold of love*, 156. Acerca da individualidade podemos também encontrar uma reflexão de Werz com o título : La distinction de la personne et de de l'individu grâce à la révélation (cf. M. WERZ, *Aux sources cachées de Personne et acte: Jacques Maritain et sa place cruciale dans l'inspiration thomiste du personnalisme de Karol Wojtyła*, 137-140).

¹⁴⁹ Garrigou-Lagrange não só identifica a individualidade como uma realidade que se apreende a partir da matéria, identificando a redução que se opera quando se fala da pessoa como indivíduo, mas também apresenta a personalidade, que apreendida a partir da alma racional se eleva acima do mundo sensível com a sua inteligência e vontade, as quais constituem com a liberdade parte essencial da vida do espírito (cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens Commun. La philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, 331-335).

¹⁵⁰ Cf. M. WERZ, *Aux sources cachées de personne et acte: Jacques Maritain en sa place crucial et dans l'inspiration thomiste du personnalisme de Karol Wojtyła*, 143.

¹⁵¹ K. WOJTYŁA, *Amor e Responsabilidade*, 11.

carácter pessoal e na interioridade como seu reflexo: «a pessoa é precisamente um objecto tal, que enquanto sujeito definido, comunica estreitamente com o mundo (exterior), e se introduz nele radicalmente graças à sua interioridade e à sua vida espiritual»¹⁵². Reflexo este que revela a existência de uma individualidade pessoal¹⁵³. Portanto, cada ser humano não é só «indivíduo da espécie humana». O termo *pessoa* transporta consigo esta «qualquer coisa mais» que o distingue¹⁵⁴. A pessoa é identificada como uma realidade que é inalienável em si mesma, da qual o Homem tem de tomar consciência e posse¹⁵⁵. Esta particularidade do termo pessoa ficaria melhor ilustrada se tivémos presente a indicação de Joseph Ratzinger, que sustenta a necessidade de remeter para a origem teológica de modo a compreender toda a riqueza e densidade do termo pessoa¹⁵⁶.

Da noção de individualidade presente na reflexão antropológica de Wojtyła, derivam a noção de unicidade, de irrepetibilidade, que encontramos na proposta das catequeses. Duarte da Cunha reflecte sobre o carácter único da pessoa, o qual se apreende por meio do carácter relacional, ou seja, do encontro. «O Homem é a unidade de corpo e de alma consciente da sua unicidade que se manifesta de modo evidente quando está diante de outras pessoas, distintas enquanto indivíduos, mas idênticas enquanto pessoas»¹⁵⁷. A unicidade é também a consciência subjectiva da individualidade da pessoa embora esta característica seja aplicada à substância da pessoa e por isso não está dependente de ser, ou não, um dado da consciência. A pessoa, capaz da consciência e da auto-consciência¹⁵⁸, pode entender a sua unicidade como base para toda a sua alteridade, pois sendo um outro torna-se conscientemente um sujeito-individual.

Ao deixar de lado o carácter único de cada pessoa, o Homem acaba por se tornar a negação da pessoa enquanto tal, tornando mais fácil a sua objectificação, em sentido negativo. O dom esponsal deve ser total, respeitando o carácter único de cada pessoa, que é

¹⁵² K. WOJTYŁA, *Amor e Responsabilidade*, 13.

¹⁵³ Cf. K. WOJTYŁA, *Amor e Responsabilidade*, 11-12.

¹⁵⁴ «O termo “pessoa” foi escolhido para sublinhar que o Homem não se deixa encerrar na noção “indivíduo da espécie”; porque há nele alguma coisa mais, uma plenitude e uma perfeição de ser particulares, que não se podem exprimir senão empregando a palavra “pessoa”» (K. WOJTYŁA, *Amor e Responsabilidade*, 12).

¹⁵⁵ Cf. K. WOJTYŁA, *Amor e Responsabilidade*, 85-90.

¹⁵⁶ Cf. J. RATZINGER, *Sobre a noção de pessoa na teologia*, 177.

¹⁵⁷ D. CUNHA, *Só o amor gera vida*, 41.

¹⁵⁸ Cf. K. WOJTYŁA, *El personalismo tomista*, 312.

reflexo de Deus¹⁵⁹. O que significa que o respeito por esta unicidade reflecte o respeito pelo próprio Deus, que criou o Homem à sua imagem e semelhança.

O carácter irrepitível do Homem apresentado por São João Paulo II¹⁶⁰ encontra-se no «coração humano». «O homem é, de facto, único e irrepitível acima de tudo devido ao seu “coração”, que decide acerca de si mesmo “a partir do interior”. A categoria do “coração” é, em certo sentido, o equivalente da subjectividade pessoal»¹⁶¹. A afirmação é ontológica, mas a justificação sustenta-se na subjectividade humana, lugar que São João Paulo II sempre entendia como «coração», numa clara apropriação dos conceitos bíblicos¹⁶².

Duarte da Cunha indica que esta noção de individualidade em Wojtyła, apresenta-se logo no primeiro ciclo das catequeses da teologia do corpo: «a pessoa humana, naquilo a que ele chamou de “solidão original”, percebe ter em si mesma o seu valor que se manifesta na sua individualidade»¹⁶³. Esta noção, estando já presente na filosofia de Karol Wojtyła, reflecte-se, portanto, no seu pensamento teológico.

Já para o filósofo Peter Colosi há uma dificuldade em definir o que é a individualidade do ser humano, ou seja, a plataforma que permite falar do valor da própria pessoa humana, enquanto totalidade (intelecto, vontade e capacidade de rir) e individualidade. Colosi exemplifica a partir da experiência de perda: quando alguém morre, a falta que se sente é em relação à pessoa toda, ainda que seja apenas a sua parte intelectual a que realmente faz falta¹⁶⁴. Em suma, Colosi sustenta que há uma inseparabilidade da totalidade da pessoa, que é o que define a sua individualidade.

¹⁵⁹ «O primeiro casal – tal como todos os outros depois deles – foi chamado a viver o dom esponsal de si mesmo como um compromisso total. A exclusividade desse compromisso é necessária para que cada um dos seus membros possa honrar a unicidade do outro enquanto reflexo do absoluto» (C. ANDERSON – J. GRANADOS, *Criados para o amor. A teologia do corpo de João Paulo II* [Cascais: Lucerna 2014] 201).

¹⁶⁰ Cf. *TDC* 15: 4, 129-130; *AUPD*, 148.

¹⁶¹ *TDC* 49: 7, 305; *AUPD*, 256.

¹⁶² «O coração é a sede da vida interna da alma, tanto natural como sobrenatural» (DE FRAINE, *Coração*, in A. VAN DEN BORN(Dir.), *Dicionário Enciclopédico da bíblia* [Petrópolis: Vozes 1987] 296).

¹⁶³ D. CUNHA, *Só o amor gera vida*, 35.

¹⁶⁴ Cf. P. COLOSI, *The Uniqueness of Persons in the Life and Thought of Karol Wojtyła/Pope John Paul II, with emphasis on His Indebtedness to Max Scheler*, 67-68.

1.2.2.2. Unidade do corpo e da alma

O Concílio Vaticano II, na constituição Dogmática *Gaudium et Spes*, no número 14, reafirma à Igreja de hoje, que a questão da unidade entre o corpo e a alma é essencial para o Homem contemporâneo¹⁶⁵. Esta referência presente em Aristóteles, na sua filosofia hilemórfica¹⁶⁶, ao ser reformulada e reconfigurada por São Tomás de Aquino¹⁶⁷ – e nele exponenciada pelo mistério do acontecimento cristão¹⁶⁸ – passa a ganhar uma especial consistência. São João Paulo II reconhece em São Tomás e no seu realismo¹⁶⁹ um caminho seguro para as suas filosofia e teologia.

O corpo e a alma integram-se no horizonte da individualidade, cujo sentido tivemos oportunidade de apreciar anteriormente. Duarte da Cunha explica: «O corpo humano é corpo porque está unido a uma alma – senão seria apenas a soma de uma série de moléculas, e a alma é alma porque anima um corpo – caso contrário não se poderia concretizar como existente»¹⁷⁰. A este respeito, afirma Dorothea Sattler: «Tanto na antropologia medieval

¹⁶⁵«O Homem, ser uno, composto de corpo e alma, sintetiza em si mesmo, pela sua natureza corporal, os elementos do mundo material, os quais, por meio dele, atingem a sua máxima elevação e louvam livremente o Criador. Não pode, portanto, desprezar a vida corporal; deve, pelo contrário, considerar o seu corpo como bom e digno de respeito, pois foi criado por Deus e há-de ressuscitar no último dia. Todavia, ferido pelo pecado, o Homem experimenta as revoltas do corpo. É, pois, a própria dignidade humana que exige que o Homem glorifique a Deus no seu corpo, não deixando que este se escravize às más inclinações do próprio coração. Não se engana o Homem, quando se reconhece por superior às coisas materiais e se considera como algo mais do que simples parcela da natureza ou anónimo elemento da cidade dos homens. Pela sua interioridade, transcende o universo das coisas: tal é o conhecimento profundo que ele alcança quando reentra no seu interior, onde Deus, que perscruta os corações, o espera, e onde ele, sob o olhar do Senhor, decide da própria sorte. Ao reconhecer, pois, em si uma alma espiritual e imortal, não se ilude com uma enganosa criação imaginativa, mero resultado de condições físicas e sociais; atinge, pelo contrário, a verdade profunda das coisas» (GS, n. 14).

¹⁶⁶ Cf. V. SOUSA ALVES, *Hilemórfica (Teoria)*, in R. CABRAL, R. – F. GAMA CAEIRO – M. COSTA FREITAS, *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de filosofia*, 2 (Lisboa: Editorial Verbo 1990) 127-130.

¹⁶⁷ Cf. ST, I, q. 10, a. 4, ad. 3.

¹⁶⁸ Pinckaers esclarece que em São Tomás as suas fontes filosóficas passam por Santo Agostinho, Cícero e evidentemente por Aristóteles, mas este encontra-se em estreita relação com o evangelho e como chega a referir em «fundamental harmonia» (S. PINCKAERS, *The sources of the ethics of St. Thomas Aquinas*, in S. PINCKAERS, *The Pinckaers reader. Renewing thomistic moral theology* [Washington D.C.: The catholic University of America 2005] 11-12).

¹⁶⁹ Como já verificamos este realismo Tomista, é oferecido a Wojtyła por meio das reflexões acerca do senso comum realizadas por Garrigou-Lagrange, o qual foi seu orientador na tese que realizou no Angelicum em Roma, sobre *A fé em São João da Cruz* (cf. M. WERZ, *Aux sources cachées de Personne et acte: Jacques Maritain et sa place cruciale dans l'inspiration thomiste du personnalisme de Karol Wojtyła*, 135).

¹⁷⁰ D. CUNHA, *Só o amor gera vida*, 41. «A pessoa é um ser uno e único. Único porque existe em si mesmo e uno porque é uma unidade e não é a soma ou simples justaposição de duas ou mais substâncias» (D. CUNHA, *Só o amor gera vida*, 36). São João Paulo II despreza a concepção em que a alma e o corpo se apresentam apenas justapostos, a qual está muito presente em Descartes e é contraposta à unidade hilemórfica

(unidade de corpo e alma: *anima forma corporis*) quanto na teologia sacramental, o hilemorfismo serviu como demonstração da unidade inseparável de um aspecto físico e espiritual»¹⁷¹. Com efeito, a *matéria* em Aristóteles era matéria totalmente informe e, portanto, não se tinha qualquer acesso a esta matéria sem forma enquanto tal. No entanto, São Tomás reconfigura o hilemorfismo aristotélico, aplicando o modelo aristotélico à sua antropologia, alterando os conteúdos que se consubstanciavam na teoria hilemórfica do Estagirita. Por isso, não se deve identificar sem mais a teoria hilemórfica de Aristóteles com a teoria hilemórfica de Tomás de Aquino. A primeira visa oferecer uma visão do mundo. A segunda pretende demonstrar a constituição fundamental do que existe¹⁷².

Em definitivo, há que compreender que a unidade é substancial, não só por ser uma união de dois co-princípios, mas também substancial para a pessoa humana, ou seja, refere-se à pessoa naquilo que ela é, não num qualquer acidente que a caracterize¹⁷³.

Karol Wojtyła refere que para São Tomás «a pessoa humana (...) é uma unidade de natureza racional. Esta definição realiza-se em toda a pessoa. Não obstante, é peculiar da pessoa humana possuir a natureza racional só graças à alma espiritual, que constitui a forma substancial do corpo»¹⁷⁴. E é esta unidade do *compositum humanum* que vemos espelhada na antropologia de São João Paulo II.

da teologia de São Tomás, quando diz: «É próprio de Descartes a divisão do Homem em substância extensa, o mesmo é dizer, corpo e em substância pensante, o mesmo é dizer, alma, permanecendo ambas numa relação paralela, sem constituir um todo único, um único e substancial *compositum humanum*» (K. WOJTYŁA, *El personalismo tomista*, 308).

¹⁷¹ D. SATTLER, *Hilemorfismo*, in W. BEINERT – B. STUBENRAUCH [Ed.], *Novo léxico da teologia dogmática católica* (Petrópolis: Editora Vozes 2014) 246.

¹⁷² Encontramo-nos aqui numa das questões mais debatidas em relação à recepção por parte de São Tomás dos escritos e das doutrinas de Aristóteles. Em todo o caso, julgamos que fica clara a distinção que quisemos assinalar aqui: Tomás de Aquino recebe a arquitectura de pensamento aristotélica, ainda que não receba os seus conteúdos tais quais são expressos pelo filósofo antigo: «Tomás sente-se autorizado a substituí-lo, prolongá-lo e a pôr na sua boca coisas que ele não podia pensar. A reconstrução historicamente exacta do pensamento de Aristóteles não interessa a Tomás por si mesma. Mesmo que os seus recursos de erudição sejam menores que os de um historiador contemporâneo, sabe muito bem a que ater-se. Mas antes de tudo quer penetrar no propósito de Aristóteles e levar a bom termo a intuição que crê ter sido a sua e que foi incapaz de realizar – falta a luz da revelação cristã, pensa Tomás – mas que é que “quis dizer”» (J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino* [Pamplona: EUNSA 2002] 257-258).

¹⁷³ «Esta união é, ainda, para usar as palavras de São Tomás, substancial e não accidental» (D. CUNHA, *Só o amor gera vida*, 41).

¹⁷⁴ Cf. K. WOJTYŁA, *El personalismo tomista*, 308.

O princípio material da pessoa humana é o corpo, segundo São Tomás¹⁷⁵. Quando Karol Wojtyła fala do corpo, ou mais especificamente do significado esponsal do corpo, deseja enfatizar este sentido concreto que o corpo contém, por meio da masculinidade e feminilidade¹⁷⁶. É nesta concretude, ou seja, enquanto criaturas humanas criadas como homem e mulher e com tudo o que isso implica na sua forma de ser, que o Homem se encontra a si mesmo neste mundo. Cada corpo humano é o lugar concreto da revelação da alma¹⁷⁷, que o informa, e nessa unidade da sua pessoa¹⁷⁸, São João Paulo II fala acerca do significado esponsal na sua concretude. É por meio do corpo que cada pessoa vivencia, por meio da sua consciência, a sua acção. Referindo-se ao estado de inocência original João Paulo II esclarece: «Os seus próprios corpos são, de certo modo, testemunhas “oculares” dessa característica»¹⁷⁹. O que revela que o corpo faz parte da experiência da pessoa, e que detém o conteúdo dessa experiência, o qual só por meio dele se pode alcançar.

A partir desta constatação podemos entender que, como acontecia em São Tomás, o Papa São João Paulo II tem o interesse em demonstrar o quão Cristo assumiu plenamente a condição humana no mistério da encarnação, concedendo ao Homem a vida da graça. Aqui chegamos à confirmação teológica do tema. É como se o Papa desejasse levar até ao fim as consequências da expressão de Tertuliano: «*caro cardo salutis*»¹⁸⁰ (a carne é o eixo da salvação), abraçando o Homem em toda a sua concretude sem excluir nenhum factor, e por isso incluindo também o corpo, de forma a poder verificar o poder redentor de Cristo. Assim procura esclarecer quão profundamente a salvação de Cristo pode alcançar o ser humano.

¹⁷⁵«A forma define “o que é”; a matéria define “que coisa em concreto é”» (D. CUNHA, *Só o amor gera vida*, 54).

¹⁷⁶ TDC 15: 1, 126; AUPD, 146.

¹⁷⁷ Cf. J. ROBINSON, *The Body. A study in pauline theology*, in *Studies in biblical theology*, 5 (1952) 18.

¹⁷⁸Ao analisar a relação da inocência original com o corpo humano São João Paulo II afirma que a comunicação do ser pessoa acontece por meio do corpo, revelando esta unidade: «A vontade humana é originariamente inocente. Desta forma é facilitada a reciprocidade e a troca do dom do corpo segundo a sua masculinidade e feminilidade, como dom da pessoa» (TDC 17: 2, 138; AUPD, 153).

¹⁷⁹ TDC 16: 3, 134; AUPD, 151.

¹⁸⁰ TERTULIANUS, *De resurrectione Carnis*, VIII, in *PL* 2, 806.

1.2.2.3. A vontade

A vontade da pessoa opera devido à natureza racional do Homem. Partindo da perspectiva tomista, Wojtyła sistematiza a vontade como o apetite racional que se orienta para um objecto, sensível ou racional, o qual é um bem ou considerado como tal¹⁸¹. Enquanto o conhecimento é algo que traz o objecto ao sujeito, a vontade conduz o sujeito ao objecto¹⁸². Distingue-se, portanto, do instinto, visto que este busca apenas a satisfação das necessidades sensitivas ou corporais¹⁸³. A vontade encontra-se, por isso, no âmbito da natureza racional¹⁸⁴ do Homem, e da busca que ele realiza do sentido do bem e da verdade¹⁸⁵.

A vontade é apresentada por Karol Wojtyła no âmbito da operatividade¹⁸⁶, e mais precisamente no que se refere ao *actus humanus*¹⁸⁷, entendida como acção consciente. Devido a este carácter consciente, o acto humano é entendido como *actus personae*¹⁸⁸, evidenciando o sentido do «eu». A vontade revela-se, em Karol Wojtyła, por meio da autodeterminação que o «eu» realiza de si mesmo¹⁸⁹. Esta autodeterminação realizada por meio da vontade é o fundamento próprio do *feri* da pessoa, mas pressupõe que a pessoa se possua a si mesma. A esta estrutura da pessoa Karol Wojtyła denomina como auto-posseção, a qual é condicionante da autodeterminação do «eu»¹⁹⁰. O que significa que a vontade deve pressupor este dado estrutural da pessoa, que de alguma forma precede o autodomínio. Quando falamos de autodomínio, em Karol Wojtyła, não estamos a falar da virtude do «domínio de si», mas de algo essencial à decisão, ligado à estrutura interna da pessoa¹⁹¹.

De acordo com São João Paulo II, o Homem deve a sua incomunicabilidade (*incumunicabilitas*) estrutural à vontade pois por meio dela se realiza o autodomínio, o qual

¹⁸¹ Cf. K. WOJTYŁA, *El personalismo tomista*, 314.

¹⁸² Cf. D. CUNHA, *Só o amor gera vida*, 89-90.

¹⁸³ Cf. K. WOJTYŁA, *Amor e Responsabilidade*, 35-37.

¹⁸⁴ D. CUNHA, *Só o amor gera vida*, 86.

¹⁸⁵ Cf. A. SURAMY, *La voie de l'amour*, 448.

¹⁸⁶ Cf. K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, 177.

¹⁸⁷ Cf. Duarte Sousa Lara explica o conceito de acto humano e distingue-o de acto do Homem (cf. D. SOUSA LARA, *A especificação moral dos actos humanos segundo São Tomás de Aquino* (Roma: EDUSC 2008) 149-159.

¹⁸⁸ Cf. K. WOJTYŁA, *La persona: sujeto y comunidad*, 58.

¹⁸⁹ Cf. K. WOJTYŁA, *La persona: sujeto y comunidad*, 60.

¹⁹⁰ Cf. K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, 167-168.

¹⁹¹ Cf. K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, 169.

se manifesta na acção como autodeterminação¹⁹². Verificamos que, por meio da vontade, o Homem não só determina o objecto exterior da sua acção, como também se torna objecto da sua própria acção, revelando-se assim como um «alguém»¹⁹³.

A relação entre vontade e intencionalidade é definida por Karol Wojtyła do seguinte modo: «A volição como acto “puramente” intencional, ou seja, como uma vivência dirigida ao objecto que lhe é próprio (objecto que devemos definir como fim ou como valor), difere da vivência “eu quero” no seu conteúdo, pois na vivência “eu quero” está contida a autodeterminação e não só a intencionalidade»¹⁹⁴. Apesar desta distinção, o acto intencional encontra-se inscrito na dinâmica da vontade. O acto da vontade, este «eu quero», tal como o define Karol Wojtyła, difere ainda do apetite, ou seja, do «apetece-me» pois este último manifesta-se como acto intencional, como um «suceder», mas não faz parte integrante da dinâmica da vontade, enquanto um «fazer»¹⁹⁵.

Os actos da vontade podem ainda ser externos e internos, segundo um certo carácter observacional. Mas é necessário notar que uma acção absolutamente interna implica uma autodeterminação do «eu» que a realiza, e por isso acaba sempre por ser uma realidade observável, portanto, também com um carácter exterior.

A objectivação, que implica a determinação do objecto por meio da vontade do sujeito, tem uma correspondência no sujeito, a que Karol Wojtyła denomina de subjectivação, e acontece por meio da vivência, ou seja, da experiência consciente que a pessoa realiza da acção¹⁹⁶. Uma decisão autoconsciente torna-se sempre, devido à capacidade de transcendência da pessoa, como uma emersão do seu carácter subjectivo¹⁹⁷, o qual é conforme à objectivação realizada pela vontade na autodeterminação do mesmo acto.

Ao escolher, o Homem autoconsciente tem de considerar o seu próprio valor e destino e, por isso, ao decidir sobre os objectos que lhe são dados a conhecer não pode não decidir

¹⁹² Cf. K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, 170.

¹⁹³ «A objectividade do próprio “eu”, ou seja, a do próprio sujeito, é a mais próxima, directa e intrínseca. O Homem “conforma-se” a este sujeito quando quer este ou aquele objecto, este ou outro valor. Neste ponto tocamos a realidade mais profunda do acto. Visto que, quando o Homem conforma o seu próprio “eu” de um modo ou de outro, simultaneamente chega a ser alguém» (K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, 173).

¹⁹⁴ Cf. K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, 173.

¹⁹⁵ Cf. K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, 174.

¹⁹⁶ «Pois o Homem tem a vivência de cada “quero” próprio, de cada autodeterminação, e mediante ele converte-se num feito totalmente subjectivo» (K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, 177).

¹⁹⁷ Cf. K. WOJTYŁA, *La persona: sujeto y comunidad*, 58.

sobre o seu fim, ou seja, sobre a verdade e o bem. Este facto acrescenta uma dimensão autoteleológica à realidade da vontade¹⁹⁸. A vontade e a liberdade de que falaremos em seguida, apresentam-se como duas realidades fundamentais para o entendimento do tema da transcendência da pessoa na acção em Karol Wojtyła, o qual é sinal do *telos* para o qual está destinado.

1.2.2.4. A liberdade

A liberdade humana, para Karol Wojtyła, corresponde à vivência «posso, mas não tenho que» e «identifica-se com aquela autodeterminação na qual descobrimos a vontade como propriedade da pessoa»¹⁹⁹. A liberdade, entendida como autodeterminação permite distinguir o dinamismo próprio da pessoa, do dinamismo da natureza²⁰⁰. A liberdade evidencia que a acção humana está dependente não da natureza, mas sim do «eu»²⁰¹. Wojtyła utiliza esta dependência para estabelecer a diferença entre natureza e pessoa, entre ser individual (como os animais) e um ser pessoal²⁰². A superação da natureza, que se realiza por meio da autodeterminação, ou seja, da acção livre do Homem é denominada por transcendência²⁰³. A transcendência pode verificar-se na experiência de forma horizontal e vertical. No sentido horizontal é verificável por meio da intencionalidade, quando o sujeito se dirige em direcção a um objecto. Mas não é este o que interessa mais a Wojtyła. Quando aborda o tema da transcendência da pessoa na acção, Wojtyła está a conceptualizar algo que existe graças à autodeterminação, produzida por um acto livre do Homem; não se trata de transcender-se em relação a algo, mas transcender-se a si mesmo²⁰⁴.

A ética é o lugar da manifestação da pessoa²⁰⁵: «O Homem, com efeito, manifesta-se como sujeito pessoal sobretudo enquanto causa das suas próprias acções. A experiência de

¹⁹⁸ Cf. K. WOJTYŁA, *La persona: sujeto y comunidad*, 61.

¹⁹⁹ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, 180.

²⁰⁰ Cf. K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, 181.

²⁰¹ Cf. K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, 183.

²⁰² Cf. K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, 183-184.

²⁰³ «O termo "transcendência" indica etimologicamente passar algum limiar ou alguma fronteira (transcendere)» (K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, 184).

²⁰⁴ Cf. K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, 185.

²⁰⁵ Também Emerich Coreth, o acto livre «exprime uma decisão sobre si próprio e sobre as possibilidades da própria existência, isto é, a disposição e a definição de si próprio» (E. CORETH, *O que é o Homem?* [Lisboa: Editorial Verbo 1988] 114).

que “algo sucede em mim” vem associada à experiência de que “eu actuo”, na qual eu tenho a vivência por dentro, de ser causa das minhas acções»²⁰⁶. A definição de liberdade é-nos concedida por Karol Wojtyła a partir da sua análise do tomismo: «A liberdade humana nem é ilusão, nem é anarquia, é a possibilidade de a pessoa encontrar aquilo que é bem e se inclinar para esse bem. É por isso que liberdade e verdade não só não são duas coisas opostas, como têm de estar ligadas»²⁰⁷. Para Karol Wojtyła, o verdadeiro progresso humano acontece pela acção humana, que é criadora, quando se realiza em vista o bem e a verdade²⁰⁸. A acção humana é criadora no sentido objectivo porque ao concorrer para o bem não só cria uma realidade boa, como também faz aumentar subjectivamente a sua liberdade²⁰⁹. Wojtyła propõe que por meio das decisões tomadas no sentido do bem, o Homem decide com mais profundidade²¹⁰. Observamos que a filosofia personalista de Karol Wojtyła é empírica, no sentido em que parte da experiência concreta do Homem, e só se deixa ver a partir dela²¹¹.

Wojtyła declara que «o bem individual da pessoa deve estar, por natureza, algo subordinado ao bem comum ao qual tende a colectividade, a sociedade; mas esta subordinação em caso algum pode degradar (reduzir) e anular a pessoa»²¹². Aliás como verificámos é neste ponto, por exemplo, que Wojtyła se distancia de Mounier e se aproxima da filosofia tomista de Jacques Maritain.

²⁰⁶ J. MERECKI, *Las fuentes de la filosofía de Karol Wojtyła*, 20.

²⁰⁷ D. CUNHA, *Só o amor gera vida*, 91.

²⁰⁸ «Será possível, portanto, dizer que uma pessoa, que é capaz de progredir através da adesão à verdade e ao bem, é também uma pessoa mais livre» (D. CUNHA, *Só o amor gera vida*, 94).

²⁰⁹ «Uma das críticas feitas ao hilemorfismo na antropologia filosófica moderna era a de que essa teoria não conseguia explicar a liberdade. Contudo, como se pode ver em São Tomás e mais recentemente em diversos filósofos da escola fenomenológica cristã, não é preciso opor o ser à liberdade: a liberdade será sempre de alguém que é um ser humano específico e não uma tábua rasa onde se pode inscrever tudo e o contrário de tudo. São Tomás não era um frio especulador desligado da vida, porque quando se pensa o ser, sabe-se, como ele dizia, que *agere sequitur esse* (a acção segue-se ao ser), o que quer dizer que também pelo efeito, ou seja, pela acção, se pode reconhecer não só que existe um agente, mas também quem ele é, qual a sua especificidade ou essência» (D. CUNHA, *Só o amor gera vida*, 53).

²¹⁰ Cf. K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, 197.

²¹¹ Cf. J. MERECKI, *Las fuentes de la filosofía de Karol Wojtyła*, 14-15.

²¹² Cf. K. WOJTYŁA, *El personalismo tomista*, 318.

1.2.2.5 O carácter relacional

A pessoa humana não se consegue entender sem se entender as suas relações, pois é diante do outro que percebe a sua identidade. No texto das catequeses sobre o amor humano essa consciência está especialmente presente no primeiro ciclo de catequeses, quando se descreve o momento em que o homem se encontra pela primeira vez com a mulher²¹³. Nesse momento, relatado em Gn 2, 23, o homem descobre a sua humanidade única na dualidade dos sexos e com ela o carácter comunitário.

Mas como concebe Wojtyła o tema da comunidade humana? A questão da comunidade não é o centro da reflexão em *Pessoa e acção*²¹⁴. Wojtyła inicia a sua reflexão sobre a comunidade partir da vivência do «actuar “junto com outros”»²¹⁵. Um dos conceitos principais para o seu entendimento é o conceito de participação²¹⁶, que se contrapõe à alienação²¹⁷. A participação pode ser entendida no âmbito da filosofia de Wojtyła como correspondendo «à transcendência da pessoa na acção quando essa acção é realizada «junto com outros», nas diversas relações sociais ou interpessoais»²¹⁸ a qual se distingue da alienação por esta consistir na negação da transcendência, reduzindo a pessoa a um indivíduo, cujo valor reside na sua capacidade de criar algo²¹⁹. Esta visão do Homem marcada pela negação da transcendência, revela-se na relação «eu-tu», como uma fuga ao «nós». Trata-se por isso da negação da autoteleologia e da transcendência do Homem num acto conjunto²²⁰.

²¹³ TDC 9: 1, 96; AUPD, 127-128.

²¹⁴ K. WOJTYŁA, *La persona: sujeto y comunidad*, 72.

²¹⁵ Para Wojtyła «comunidade» ou «sociedade» são dois termos que significam o mesmo e por isso usaremos apenas «comunidade» (K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, 377).

²¹⁶ Cf. K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, 375-379.385-389. *Aquí encontramos a introdução ao tema da participação no âmbito da obra Pessoa e acção.*

²¹⁷ Wojtyła toma o termo alienação da filosofia marxista, apresentando-o como uma fuga à transcendência e como um apelo ao imanentismo (Cf. K. WOJTYŁA, *Participación o Alienación?*, in K. WOJTYŁA, *El hombre y su destino*, 130-131).

²¹⁸ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, 386. Wojtyła esclarece ainda na mesma página que «O característico da participação consiste em que, na actuação junto com os outros, o Homem mantém o valor personalista da própria acção e, de cada vez, realiza o que resulta da actuação comum» ou de outro modo «graças à participação, o Homem, quando actua junto com outros, conserva tudo o que resulta da actuação conjunta e, ao mesmo tempo, através disso realiza o valor personalista da própria acção».

²¹⁹ Cf. K. WOJTYŁA, *Participación o Alienación?*, 129-130.

²²⁰ Cf. K. WOJTYŁA, *La autoteología del hombre y la transcendencia de la persona en el acto*, in K. WOJTYŁA, *El hombre y su destino*, 133-151. Neste texto, partindo da obra *pessoa e acção* e depois de esclarecer que a autoteleologia se descobre a partir da autodeterminação e que a transcendência da pessoa no actuar dá sentido à autoteleologia do Homem, concluí que o fim e a felicidade do Homem, não se pode perceber sem o outro.

Por meio da participação, Wojtyła afirma a irreducibilidade da pessoa humana²²¹ em cada acto sem perder o sentido da vida comum, onde o Homem se realiza como pessoa pois, de contrário acabará por se desumanizar por meio da alienação.

Fiel à tradição tomista, Wojtyła não vê no «nós» uma alienação do indivíduo: «O “nós”, por natureza, não significa nenhuma diminuição nem nenhuma deformação do “eu”»²²², mas o «nós» – consubstanciado na noção tomista de bem-comum, significa um enriquecimento do ser pessoal: «A realidade do bem comum [...] define a direcção da transcendência que está na raiz do “nós” humano. Esta transcendência pertence à estrutura do “eu” humano e não é contrária à subjectividade do homem, mas corresponde-lhe de modo fundamental»²²³.

A comunidade tende a ser um «nós», mas inicia-se sempre como um «tu a tu», com um mínimo de duas pessoas. Quando alguém afirma a presença de um «tu», esse gesto traz consigo também um retorno ao «eu», pois não só é indicação de separação em relação a um outro, como também é revelação de que o «eu» está em relação e por isso é revelação de uma comunidade²²⁴. Para Wojtyła, a natureza desta comunidade interpessoal concede ao Homem a responsabilidade de reconhecer a irreducibilidade de cada pessoa que a compõe, de a promover e de a conduzir à perfeição pela realização de uma verdadeira *communio personarum*²²⁵.

Deste modo, a categoria relacional não é um elemento menor no ser humano, mas sua característica fundamental, de tal modo que na grandeza comunional o ser humano se torna verdadeiramente pessoa. De forma a entender o amor humano, Wojtyła não deixará de identificar os limites do amor humano, com a norma personalista, escolhendo o amor

²²¹ Cf. J. SMITH, *The Universality of natural Law and the irreducibility of personalism*, in *Nova et Vetera*, English edition, 11/4 (2013) 1232-1233. Janet Smith reflecte acerca da redução, concluindo que o que torna impossível a redução para a filosofia de Wojtyła é o realismo recebido da filosofia aristotélico-tomista, via Garrigou-Lagrange.

²²² K. WOJTYŁA, *La persona: sujeto y comunidad*, 93.

²²³ K. WOJTYŁA, *La persona: sujeto y comunidad*, 95.

²²⁴ Cf. K. WOJTYŁA, *La persona: sujeto y comunidad*, 81.

²²⁵ «Na base da relação “eu-tu”, nasce e desenvolve-se também na mesma natureza da comunidade interpessoal uma responsabilidade recíproca da pessoa pela pessoa, e esta responsabilidade é reflexo da consciência e da transcendência que, tanto por parte do “eu” como do “tu”, está no caminho para a perfeição e, ao mesmo tempo, condiciona a própria dimensão, ou seja, a relação autenticamente pessoal da comunidade» (Cf. K. WOJTYŁA, *La persona: sujeto y comunidad*, 88-89).

esponsal como caminho para a sua reflexão sobre a relação «eu-tu», como veremos de seguida.

1.2.2.5.1. Norma personalista

Na obra *Amor e Responsabilidade*, Karol Wojtyła refere a importância e a necessidade de se entender de forma mais clara e positiva o imperativo categórico de Kant²²⁶. Nesta obra um dos maiores desafios era o de combater a corrente utilitarista²²⁷, o qual havia surgido como fruto da filosofia racionalista de Descartes²²⁸, cujas consequências se fazem notar na filosofia contemporânea dos mestres da suspeita: Nietzsche, Marx e Freud, cujas filosofias formaram as mentalidades do séc. XX e que foram identificadas nas catequeses da teologia do corpo²²⁹. Partindo da «norma personalista» de Immanuel Kant, reformula-a afirma que «a pessoa é um bem tal que só o amor pode ditar a atitude adaptada e válida a seu respeito»²³⁰. A superação do imperativo categórico de Kant, realizada por Karol Wojtyła, mais do que apenas uma formulação pela positiva daquilo que Kant havia afirmado, apresenta-se como um novo ponto de partida para a sua reflexão personalista, onde o amor oferece ao Homem a percepção do seu carácter transcendental.

Para entender o amor é necessário que o Homem conheça a sua humanidade, mas também que conheça Aquele que o criou para o amor, de forma a não reduzir o amor apenas a uma realidade humana²³¹. Não podemos deixar de referir o facto de que o amor integra o Homem todo, sem o dividir, sem exclusão de nenhuma das dimensões humanas, pois é o

²²⁶ Cf. K. WOJTYŁA, *Amor e responsabilidade*, 29.

²²⁷ Cf. K. WOJTYŁA, *Amor e responsabilidade*, 30. «O utilitarismo é declaradamente teleológico e consequencialista: não considera o valor moral dos actos pelo que eles são, mas apenas pelo critério - extrínseco - dos seus efeitos. (...) A partir de Stuart Mill, é geralmente admitido pelos utilitaristas o princípio da utilidade: é boa (obrigatória) a acção que procura "a maior vantagem ou bem-estar do maior número"» (R. CABRAL, *Utilitarismo*, in CABRAL, R. – GAMA CAEIRO, F. – COSTA FREITAS, M., *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 5 [Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo 1989] 362-363). Cf. K. RICKERT, *Wojtyła's Personalistic Norm: A thomistic Analysis*, in *Nova et vetera*, English Edition, 7/3 (2009) 653-658.

²²⁸ D. CUNHA, *Só o amor gera vida*, 39.

²²⁹ Cf. *TDC* 46: 1, 285; *AUPD*, 243-244.

²³⁰ K. WOJTYŁA, *Amor e Responsabilidade*, 31.

²³¹ «A norma personalista é um princípio (norma fundamental) que constitui a base do mandamento do amor, ao contrário do princípio utilitarista. É preciso procurar a base do mandamento do amor numa axiologia diferente da utilitarista, noutra ordem de valores, e essa axiologia não pode ser senão a personalista, aquela em que o valor da pessoa é sempre considerado superior ao valor do prazer» (K. WOJTYŁA, *Amor e Responsabilidade*, 31).

Homem todo que deseja amar e ser amado. Diz Karol Wojtyła: «O amor verdadeiro por outro ser humano, digno da pessoa, é o amor em que as energias e as tendências sensuais estão subordinadas a uma profunda compreensão do seu objecto»²³². Sem esta compreensão da verdade acerca de si mesmo, o Homem corre o risco de realizar algo que não corresponde à sua pessoa, por ignorar ou rejeitar alguma das suas dimensões. Pois só um amor que seja de alguém, que se entregue todo a alguém e que o acolha todo pode superar aquela solidão, aquele vazio, que o Homem percebe quando o amor não lhe assiste. É esse amor total, a que São João Paulo II chamou de esponsal, que será agora abordado.

1.2.2.5.2. O Amor esponsal

O tema do amor esponsal, tal como o equacionou São João Paulo II, surgiu da própria acção pastoral do então padre Wojtyła. Já enquanto Papa, referiu na obra *Atravessar o Limiar da Esperança* que o amor humano era um dos seus temas fundamentais do seu ministério sacerdotal²³³.

É desta consciência que nasce a obra *Amor e Responsabilidade*, a qual procurava dar resposta às perguntas dos jovens sobre o amor, a moral e a sexualidade. Ao analisar o amor no seu sentido sobretudo metafísico, Karol Wojtyła identifica as várias formas que o amor pode tomar, declarando que o amor esponsal é de todos o mais relevante²³⁴.

A sua percepção acerca do amor esponsal é influenciada pelo estudo que realizou sobre São João da Cruz²³⁵. Com efeito, a aproximação a São João da Cruz influi também na consideração que tem sobre o amor esponsal, pois este tema que é muito querido a São João da Cruz²³⁶, e muitas vezes mal interpretado, pois nos seus textos encontram-se muitas

²³² Cf. K. WOJTYŁA, *El personalismo tomista*, 315.

²³³ «Como jovem sacerdote, aprendi a amar o amor humano. Este é um dos temas fundamentais sobre os quais concentrei o meu sacerdócio, o meu ministério sobre o púlpito, no confessionário e, também, com a palavra escrita. Se se ama o amor humano, nasce também uma necessidade viva de empenhar todas as forças a favor do “amor formoso”» (JOÃO PAULO II, *Atravessar o Limiar da Esperança* [Lisboa: Planeta 1994] 115).

²³⁴ Cf. K. Wojtyła, *Amor e Responsabilidade*, 86.

²³⁵ Cf. X. S. ECHEZÁRRAGA, *La espiritualidad esponsal del cántico espiritual de San Juan de la Cruz* (Ávila: Institución Gran Duque de Alba 2011) 37.

²³⁶ Cf. L. ZABALDA, *El desposorio espiritual según San Juan de la Cruz* (Burgos: Monte Carmelo 1964).

referências à sponsalidade, interpretadas muitas vezes num sentido erótico, como se de um erotismo encoberto se tratasse²³⁷. Bento XVI, na sua primeira encíclica²³⁸, declara a impossibilidade de separação entre o *eros* e a *ágape*, ou seja, a integração do desejo humano no amor de Deus²³⁹. Aliás, numa das oportunidades em que Bento XVI se dirigiu a um congresso do Instituto João Paulo II de Roma (13 de Maio de 2011), falou dessa necessidade de integrar a teologia do corpo na teologia do amor²⁴⁰, evitando assim as reduções que desconsideram a realidade do amor em todos os seus factores e que reduzem a visão teológica do amor humano²⁴¹.

A simbologia esponsal não é uma característica única de São João da Cruz, pois esta já se encontra na Sagrada Escritura e na tradição da Igreja. Por isso, quando esta simbologia é utilizada, acontece em continuidade com a grande tradição bíblica²⁴².

«O Antigo Testamento inicia-se no *Gn* com a criação, que culmina com o homem e a mulher, criados à imagem de Deus e chamados a ser “uma só carne” no paraíso original. João da Cruz recorreu a este texto para “explicar” o símbolo esponsal. Recordemos que neste texto se encontra um dos dados fundamentais da sponsalidade em linha antropológica, tal como a apresenta São João Paulo II nas suas “Catequeses sobre o amor humano”»

Já os profetas, como Oseias (Os 1-3), tinham utilizado a simbologia esponsal dos seus matrimónios para falar da relação esponsal entre Deus e o povo. Orígenes de Alexandria foi o primeiro a sustentar, na opinião de Echezárraga²⁴³, que a grande e fundamental imagem

²³⁷ Cf. X. S. ECHEZÁRRAGA, *La espiritualidad esponsal del cántico espiritual de San Juan de la Cruz*, 32.

²³⁸ Cf. BENEDICTUS PP. XVI, *Litterae encyclicae Deus caritas est*, in *AAS* 98 (2006) 217-252.

²³⁹ Cf. *DCE*, n. 7.

²⁴⁰ BENEDICTUS PP. XVI, *Ad congressum Pontificii Instituti «Giovanni Paolo II» pro studiis de matrimonio et familia, trigésima ocurrente aniversaria memoria ab eodem condito Instituto*, in *AAS* 103 (2011) 386-389.

²⁴¹ Cf. *DCE*, n. 8.

²⁴² «O Antigo Testamento inicia-se no *Gn* com a criação, que culmina com o homem e a mulher, criados à imagem de Deus e chamados a ser “uma só carne” no paraíso original. João da Cruz recorreu a este texto para “explicar” o símbolo esponsal. Recordemos que neste texto se encontra um dos dados fundamentais da sponsalidade em linha antropológica, tal como a apresenta São João Paulo II nas suas “Catequeses sobre o amor humano”» (X. S. ECHEZÁRRAGA, *La espiritualidad esponsal del cántico espiritual de San Juan de la Cruz*, 38).

²⁴³ X. S. ECHEZÁRRAGA, *La espiritualidad esponsal del cántico espiritual de San Juan de la Cruz*, 39.

presente na Bíblia, desde o livro do *Génesis* até ao Apocalipse, é a imagem esponsal na qual a humanidade se converte em esposa de Deus²⁴⁴.

O «amor esponsal» é definido por Karol Wojtyła, na sua obra *Amor e Responsabilidade*²⁴⁵, na qual pretende abordar o amor esponsal em sentido metafísico, embora se veja compelido a considerar também o sentido psicológico e ético²⁴⁶. O amor é sempre um sair do «eu» considerando a atracção pelo bem que o outro é²⁴⁷, seja pela concupiscência, seja pela benevolência (que o amor esponsal supera)²⁴⁸; mas o amor esponsal distingue-se por ser um sair de si, para se tornar um *nós*.

A geração deste *nós* não significa a perda da individualidade pessoal, pois o dom total que a pessoa faz de si mesma, tem em conta o carácter inalienável e incomunicável, que observamos na pessoa em sentido metafísico. Esta doação realiza-se sem a perda da identidade pessoal, visto que é necessária para a contínua entrega de si mesmo²⁴⁹.

Segundo Wojtyła, o Homem que não se pode entregar mediante a ordem física da realidade pode, contudo, fazê-lo na ordem do amor e em sentido moral: «uma pessoa pode dar-se a outra, ao Homem ou a Deus, e graças a este dom cria-se uma forma de amor particular, a que chamaremos amor esponsal»²⁵⁰.

O amor esponsal, que Karol Wojtyła declara ser o «amor mais completo», acontece pelo dom sincero de si, ou seja, numa doação em total propriedade (auto-posseção) do *eu* pessoal²⁵¹. Este amor não pode ser fragmentado nem fortuito, mas apresenta-se sempre como o dom de toda a pessoa ao outro. Na sua masculinidade e feminilidade, o Homem vive de modo diferente esta entrega, mas sempre de forma recíproca e complementar.

²⁴⁴ Cf. ORÍGENES, *Comentario al cantar de los cantares* (Madrid: Ciudad Nueva 1986) 168-170.

²⁴⁵ Cf. K. WOJTYŁA, *Amor e Responsabilidade*, 85-90.

²⁴⁶ Cf. K. WOJTYŁA, *Amor e Responsabilidade*, 88-89.

²⁴⁷ Cf. K. WOJTYŁA, *Amor e Responsabilidade*, 64-70.

²⁴⁸ Cf. K. WOJTYŁA, *Amor e Responsabilidade*, 70-74.

²⁴⁹ Cf. K. WOJTYŁA, *Amor e Responsabilidade*, 86.

²⁵⁰ K. WOJTYŁA, *Amor e Responsabilidade*, 86.

²⁵¹ Num artigo em que esclarece as questões colocadas, por Karol Meissner e D. Andrzej Szostka, ao seu trabalho em *Amor e responsabilidade*, Karol Wojtyła indica aclarando: «El Creador inscribió en la naturaleza del ser personal el poder y la capacidad para entregarse; y esta posibilidad está estrictamente unida con la esencial y personal estructura de autoposición y autodomínio, por la qual es *sui iuris et alteri incommunicabilis*» (K. WOJTYŁA, *Sobre o significado do amor conjugal (1974)*, in K. WOJTYŁA, *El don del amor. Escritos sobre la familia* [Madrid: Ediciones Palabra 2009] 206).

O «dom de si mesmo», no matrimónio, não tem apenas um significado sexual, mas tem sempre um significado pessoal. Este amor esponsal, vivido no matrimónio, tem um carácter exclusivo devido ao carácter total desta entrega²⁵². Porque a totalidade implica a exclusividade²⁵³.

²⁵² Cf. K. WOJTYŁA, *Amor e Responsabilidade*, 85-90.

²⁵³ Cf. K. WOJTYŁA, *Amor e Responsabilidade*, 89.

II CAPÍTULO

SIGNIFICADO ESPONSAL DO CORPO

Depois de se ter procurado perceber o entendimento que Karol Wojtyła tinha acerca da pessoa e do agir humano, e de entender o quanto o amor é para Karol Wojtyła o lugar onde o Homem é capaz de realizar a sua humanidade de forma plena, pretende-se agora entender o conteúdo da expressão «significado esponsal do corpo», pois, segundo São João Paulo II, é nele que se encontra a base para o entendimento da teologia do corpo²⁵⁴.

O significado esponsal do corpo, presente em cada Homem, reflecte a *imago Dei* que foi impressa no Homem «desde o princípio», a qual sendo actualizada conduzirá o Homem àquela comunhão de pessoas que se realiza de modo pleno na Santíssima Trindade, que é amor²⁵⁵. Para realizar esta análise ter-se-á em especial atenção os textos das catequese que se referem ao conteúdo deste significado e aos comentários teológicos de modo a entender melhor a profundidade do mesmo.

A descoberta do significado esponsal do corpo é realizada por São João Paulo II com base na experiência apresentada no livro do *Génesis* e especialmente no relato Eloísta, de *Gn* 1, 1-2, 4, e Javista, de *Gn* 2, 5-4, 1, sobre a criação, que servirá de base para entendermos tal significado.

A teologia do corpo parte do texto bíblico do primeiro relato da criação que, segundo São João Paulo II, é o relato onde se encontra a definição objectiva do Homem²⁵⁶. Neste texto, a definição do Homem é apresentada quanto ao ser e ao existir (*esse*). Tornando-se mais relevante o significado metafísico do que o físico, embora sejam correspondentes, pois à criação do Homem à imagem e semelhança de Deus corresponde a perspectiva da procriação, do domínio das realidades criadas e a perspectiva daquele *fieri* (fazer-se) próprio das realidades contingentes (*contingens*)²⁵⁷. Ao segundo relato, também utilizado por São

²⁵⁴ Cf. TDC 16:3, 135; AUPD, 151.

²⁵⁵ Cf. DCE, 19.

²⁵⁶ «O primeiro relato é conciso, livre de qualquer vestígio de subjectivismo: contém só o facto objectivo e define a realidade objectiva, quer ao falar da criação humana, do varão e da mulher, à imagem de Deus» (cf. TDC 2: 4, 63; AUPD, 106-107).

²⁵⁷ «Não obstante algumas expressões particularizadas e plásticas do texto, o Homem é definido nele primeiramente nas dimensões do ser e do existir (*esse*). É definido de um modo mais metafísico que físico. Ao

João Paulo II, corresponde uma perspectiva subjectiva, reflectindo as características do sujeito e da sua subjectividade. São João Paulo II, chegará a afirmar: «chegamos à convicção de que esta subjectividade corresponde à realidade objectiva do Homem, criado “à imagem de Deus”»²⁵⁸, justificando a sua abordagem.

É partindo da análise destes textos que é possível compreender o modo como a experiência do significado esponsal do corpo pode ser vivenciada por aqueles que consagram a sua vida pelo Reino de Deus.

Neste capítulo perseguiremos três objectivos. O primeiro refere-se à necessidade de apresentar de forma sucinta o âmbito, o conteúdo e os principais objectivos da teologia do corpo; no segundo será necessário clarificar o fundamento do significado esponsal do corpo na *imago Dei*, pois é a imagem de Deus que se apresenta em São João Paulo II, como seu fundamento; no terceiro será para esclarecer o conteúdo deste significado esponsal, terminando com a sua relação com o tema da comunhão de pessoas, por ser uma realidade que se apresenta quer como princípio, quer como *telos* da criação, aliás como havia afirmado o Concílio Vaticano II²⁵⁹. Deste modo ficará apresentado este conceito fundamental da sua antropologia teológica, de forma a prosseguirmos esta nossa investigação.

2.1. As catequeses: «O amor humano no plano divino»

O modo como faremos a apreciação geral sobre as catequeses realizar-se-á em vários momentos: em primeiro lugar, identificaremos a modalidade que nos é oferecida com estes textos; em segundo, procuraremos sintetizar o método utilizado por São João Paulo II para realizar este trabalho; em terceiro verificaremos a estrutura e o conteúdo que lhe é atribuído. Por fim, sintetizaremos o conceito de «Antropologia Adequada». Para este último momento os escritos do cardeal Carlo Caffarra, primeiro presidente do Instituto João Paulo II, em

mistério da sua criação (“à imagem de Deus os criou”), corresponde a perspectiva da procriação (“sede fecundos e multiplicai-vos, enchei a terra”), a perspectiva daquele suceder-se no mundo e no tempo, daquele “*feri*” que está necessariamente ligado à situação metafísica da criação: do ser contingente (*contigens*)» (TDC 2: 5, 64; AUPD, 107).

²⁵⁸ TDC 3: 1, 67; AUPD, 109.

²⁵⁹ Cf. GS, n. 12.

Roma, foi muito significativo para poder articular as varias aproximações que São João Paulo II realiza nas catequeses.

2.1.1. A modalidade

O texto sobre o qual nos propomos debruçar encontra-se no seguimento das publicações magisteriais que se apresentam desde o pontificado de Pio XII²⁶⁰, e que se formalizam de forma definitiva com o Beato Paulo VI, o qual acentuou essa dimensão magisterial ao referir: «Esta audiência geral, que o Senhor nos concede agora retomar, tornou-se uma realidade cada vez mais importante e quase preponderante do nosso ministério apostólico: aquilo que noutra tempo tinha um carácter ocasional e complementar na actividade do Papa, assume cada vez mais um carácter habitual e essencial do seu serviço no centro da Igreja de Deus»²⁶¹. As audiências gerais tornaram-se «a forma ordinária com a qual o Romano Pontífice exercita a sua missão de ensinar»²⁶². João Paulo I, predecessor de Wojtyła da cátedra de Pedro, já tinha realizado uma série de catequeses, reflectindo sobre as virtudes teologais e cardeais²⁶³. O chamado texto das «catequeses»²⁶⁴, nesta sequência do magistério ordinário, cujo conteúdo se liga à preparação do Sínodo ordinário sobre a Família que se realizaria em Outubro de 1980²⁶⁵, e ao aprofundamento da doutrina da encíclica do Beato Paulo VI, *Humanae Vitae*, que tinha sido publicada em 1968. Estas catequeses foram oferecidas como Magistério à Igreja entre 5 de Setembro de 1979 e 28 de Novembro de 1984. Vêm a ser apresentadas por São João Paulo II como um modo de desenvolver o conteúdo da

²⁶⁰ Cf. G. MERENGO, *Introduzione*, in GIOVANNI PAOLO II, *L'amore humano nel piano Divino, La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio nelle catequesi del mercoledì (1979-1984)* (Città del Vaticano: Lebreria Editrice Vaticana 2009) 7. Cf. PIO XII, *Discorsi e radiomessaggi*, 20 vol. (Roma-Milano: Tipografia Vaticana - Vita e Pensiero 1940-1959).

²⁶¹ PAULO VI, *Udienza Generale, 27 de Dicembre*, in PAULO VI, *Insegnamenti*, V (1967) (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1968) 863.

²⁶² G. MERENGO, *Introduzione*, 7.

²⁶³ Encontramos este ciclo de catequeses de quarta-feira sobre as virtudes teologais nos ensinamentos de João Paulo I, datadas de 13 a 27 de Setembro de 1978. Cf. JOÃO PAULO I, *Insinamentos de João Paulo I. 26 de Agosto a 28 de Setembro 1978* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1978) 17-29.

²⁶⁴ O termo «catequeses» é utilizado para definir o *corpus* textual da «teologia do corpo», na última audiência geral (n. 129) de 28 de Novembro de 1984 em que São João Paulo II sintetiza o trabalho realizado.

²⁶⁵ Cf. *TDC* 1: 1, 57; *AUPD*, 103.

sua primeira encíclica *Redemptor Hominis*²⁶⁶: «deve existir um grande hino de alegria pelo facto de que o Homem foi redimido por Cristo: redimido na sua alma e no seu corpo. Essa redenção do corpo tornou-se uma expressão particular na serie de catequeses nas audiências gerais de quarta feira: “varão e mulher os criou”. Será melhor dizer: “Varão e mulher os redimiu”»²⁶⁷.

De acordo com Gilfredo Merengo, professor de Antropologia Teológica no Instituto João Paulo II, em Roma, a teologia do corpo de São João Paulo II é desenvolvida no âmbito do pós-concílio (aliás, dentro do primeiro decénio do pós-concílio) e surge como fruto quer do Concílio Vaticano II quer da carta encíclica *Humanae Vitae*, de Paulo VI, sobre a regulação da natalidade. O Beato Paulo VI, na Encíclica *Humanae Vitae*, no número 7, pede que o estudo da família e da natalidade se desenvolva para além das perspectivas parciais que tantas vezes orientam as ciências humanas. O Papa Montini expressa o desejo de que estas perspectivas das ciências humanas se desenvolvam «à luz da visão integral do Homem e da sua vocação, não só natural e terrena, mas também sobrenatural e eterna»²⁶⁸.

O jovem Arcebispo Karol Wojtyła foi perito no Concílio e foi chamado a participar na comissão para a redacção do texto da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, em Novembro de 1964²⁶⁹, o que se revelou da maior importância em Wojtyła para a

²⁶⁶ Cf. IOANNES PAULUS PP. II, *Litterae Encyclicae Redemptor Hominis*, in *AAS* 71 (1979) 257-324 (4 de Março 1979).

²⁶⁷ JOÃO PAULO II, *Atravessar o Limiar da Esperança* (Lisboa: Planeta 1994) 46.

²⁶⁸ Cf. PAULUS PP. VI, *Litterae encyclicae Humanae Vitae*, n. 7, in *AAS* 60 (1968) 485. Karol Wojtyła também refere esta temática em: K. WOJTYŁA, *La persona: sujeto y comunidad*, 48. O recém-nomeado Bispo Wojtyła no célebre *votum* 32, das preposições ao Concílio Vaticano II esclarece as várias divisões a que o Homem está sujeito no mundo actual e como necessita de uma fonte segura para se orientar no mundo de hoje, ele identifica o individualismo, o positivismo, o cientismo e a economia materialista como realidades que ofendem a vida espiritual da pessoa humana. (cf. C. WOJTYŁA, *votum* 32, in *Acta et Documenta Oecumenico Vaticano II Aparrando, Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. II, Part 2 [Typis Polyglottis Vaticanum 1960] 741-742). «É nessa resposta que entrevemos a própria estrutura da identidade humana nas dimensões do mistério da criação e, simultaneamente, na perspectiva do mistério da redenção. Sem isto não é possível construir uma antropologia teológica e, no seu contexto, uma «teologia do corpo» na qual tenha igualmente origem uma visão, plenamente cristã, do matrimónio e da família. Evidenciou-o Paulo VI quando na sua encíclica dedicada aos problemas do matrimónio e da procriação, no seu significado humanamente e cristãmente responsável, se referiu a uma “visão integral do Homem” (*HV*, n. 7)» (*TDC* 23: 3, 169-170; *AUPD*, 173).

²⁶⁹ «In realtà, devo confessare che la *Gaudium et Spes* mi è particolarmente cara, non solo per le tematiche che sviluppa, ma anche per la diretta partecipazione che mi è stato dato di avere alla sua elaborazione. Quale giovane Vescovo di Cracovia, infatti, fui membro della sottocommissione incaricata di studiare i “segni dei tempi” e, dal novembre 1964, fui chiamato a far parte della sottocommissione centrale, incaricata di provvedere alla redazione del testo. Proprio l’intima conoscenza della genesi della *Gaudium et Spes* mi ha consentito di apprezzarne a fondo il valore profetico e di assumerne ampiamente i contenuti nel mio magistero fin dalla prima Enciclica, la *Redemptor Hominis*. In essa, raccogliendo l’eredità della Costituzione conciliare,

fundamentação do conceito de «antropocentrismo cristológico», apresentado pela teologia conciliar²⁷⁰. Karol Wojtyła assumiu diligentemente o desenvolvimento da pastoral do Concílio²⁷¹, especialmente por meio da noção de «enriquecimento da fé», que devia ter lugar em toda a Igreja de Cracóvia, através do Sínodo Diocesano²⁷². A pastoral, a antropologia e Cristo, apresentavam-se como o centro da sua reflexão, enquanto Pastor da Igreja de Cracóvia. Da sua «atenção à integralidade da experiência do Homem, nasce a preocupação de mostrar que o que está em jogo na encíclica não tem a autoridade de uma norma, mas a proposta de um modo de viver plenamente adequado às exigências do amor humano, no interior do desígnio divino»²⁷³.

Segundo Gilfredo Merengo, Karol Wojtyła apresentava-se cada vez mais convencido de que a teologia conciliar tem a capacidade de dar uma resposta antropológicamente «adequada»²⁷⁴ ao apelo de Paulo VI²⁷⁵.

2.1.2. O método

Para São João Paulo II, como ele próprio indica, duas são as perspectivas nas quais ele se apoia para realizar as catequeses: a bíblica e a personalista²⁷⁶.

vollì ribadire che la natura ed il destino dell'umanità e del mondo non possono essere definitivamente svelati se non nella luce del Cristo crocifisso e risorto» (GIOVANNI PAOLO II, *Commemorazione della Costituzione Gaudium et Spes, 8 novembre 1995*, in GIOVANNI PAOLO II, *Insegnamenti, XVIII, 2* [Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1995] 1053).

²⁷⁰ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Memoria e identità. Conversazioni a cavallo dei millenni* (Milano: Rizzoli 2005) 139; Cf. G. RICHI ALBERTI, *Karol Wojtyła: Testigo y protagonista de la recepción conciliar*, in KAROL WOJTYŁA, *Un Pastor al servicio del Vaticano II* (Madrid: B.A.C. 2014) LXIII.

²⁷¹ Cf. G. RICHI ALBERTI, *Karol Wojtyła: Testigo y protagonista de la recepción conciliar*, LXXI.

²⁷² Cf. G. MERENGO, *Introduzione*, 13.

²⁷³ G. MERENGO, *Introduzione*, 20.

²⁷⁴ «O conceito de “antropologia adequada” foi explicado no próprio texto como “compreensão e interpretação do Homem naquilo que é essencialmente humano”. Este conceito determina o princípio de redução, próprio da filosofia do Homem; indica o limite deste princípio e, indirectamente, exclui que se possa transpor este limite. A antropologia “adequada” apoia-se na experiência essencialmente “humana”, opondo-se à redução de tipo “naturalista”, que acompanha muitas vezes a par e passo a teoria evolucionista quanto aos inícios do Homem» (*TDC* 13: 2, 118; *AUPD*, 141; cf. *TDC* 23: 2, 169; *AUPD*, 173).

²⁷⁵ «O Papa desejava apresentar uma visão cristã do Homem, no mundo cheio de convulsões e num momento eclesial pós-conciliar no qual a Igreja buscava abrir-se a uma sua estrada num mundo que, secularizando-se cada vez mais, parecia ignorá-la» (P. BARRAJÓN, *La teologia del corpo di Giovanni Paolo II: uno sguardo d'insieme*, in P. BARRAJÓN, *La teologia del corpo di Giovanni Paolo II, Atti del convegno Internazionale, Roma 9-10 Novembre 2011, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum* [Roma: Ateneo Regina Apostolorum - If press 2012] 9).

²⁷⁶ Cf. G. MERENGO, *Introduzione*, 22.

No que concerne a perspectiva bíblica verificamos que as catequeses se referem a excertos *corpus* textual, que se refere à redenção do corpo, é constituído a partir das palavras de Cristo sobre «o princípio» no diálogo com os fariseus, sobre a concupiscência e o adultério do coração, e sobre a condição do Homem na ressurreição dos corpos. No segundo momento, no qual se estuda a sacramentalidade do matrimónio, é o texto de *Ef* 5, 22-33 que se apresenta como o fundamento do ensinamento, embora existam aprofundamentos realizados no livro do *Cânticos dos Cânticos* e de *Tobias*. Termina por fim com o comentário à *Humanae Vitae*. Em todo este trabalho nota-se que existe em São João Paulo II uma evidente preocupação em não instrumentalizar as referências à Sagrada Escritura, mas sim na sua utilização como enriquecimento do texto. «A Bíblia é lida como um organismo vivo, testemunho de uma história salvífica que encontra a sua origem e comprimento no mistério do Verbo encarnado»²⁷⁷. Emerge da leitura do texto das catequeses uma consciência unitária do seu conteúdo, cuja centralidade se encontra em Cristo, como a única chave de leitura adequada para o Homem²⁷⁸.

Para São João Paulo II, tendo em conta o seu percurso conciliar, é evidente que as dificuldades de recepção da *Humanae Vitae* não são apenas realidades *intra*-eclesiais, mas tinham-se tornado um obstáculo ao diálogo com o Homem contemporâneo²⁷⁹. Para responder adequadamente ao Homem de hoje, São João Paulo II propõe-se seguir a antropologia conciliar e em especial da *Gaudium et Spes*, a partir do tema da «pessoa», procurando identificar os aspectos personalistas relevantes na compreensão da *Humanae Vitae*. Gilfredo Merengo afirma que, partindo da *GS*, n. 24, São João Paulo II aprofundará a concepção de *imago Dei*, de individualidade e de relacionalidade da pessoa humana à luz da Trindade. O Homem é colocado no centro da reflexão de São João Paulo II, mas fundado no acontecimento de Cristo, destinado a comunhão de pessoas²⁸⁰.

²⁷⁷ G. MERENGO, *Introduzione*, 23.

²⁷⁸ Cf. G. MERENGO, *Introduzione*, p. 23

²⁷⁹ Cf. G. MERENGO, *Introduzione*, 24.

²⁸⁰ Cf. G. MERENGO, *Introduzione*, 28-29.

2.1.3. A composição interna das catequese

As catequese sobre o «Amor humano no plano divino», que comumente chamamos de «teologia do corpo», tal como o próprio São João Paulo II indica, têm uma intenção pedagógica²⁸¹, colocando o corpo no centro da discussão teológica, pois pelo mistério da encarnação, o corpo entrou pela porta principal na Teologia²⁸².

As 129 catequese de São João Paulo II compreendem um arco temporal bastante longo porque não foram proferidas todas as semanas, mas foram sendo interrompidas quer pelo atentado de 13 de Maio de 1981²⁸³, durante o ano Santo da Redenção (1983) e durante as várias viagens apostólicas realizadas nesses anos. Estas 129 catequese encontram-se subdivididas em seis ciclos. São eles: I. O princípio (1-23); II. A redenção do coração (24-63); III. A ressurreição da Carne (64-72); IV. A virgindade Cristã (73-86); V. O matrimónio Cristão (87-113); VI. Amor e fecundidade (114-129).

O primeiro ciclo inicia-se a partir da análise de Mt 19, 3ss, em que Jesus respondendo aos fariseus remete para o princípio, o qual está ligado àquele princípio da criação apresentado no livro dos *Génesis*. São João Paulo II comenta os dois relatos da Criação: o eloísta do primeiro capítulo e o dito Javista que encontramos no segundo capítulo. Comentando o primeiro relato apresenta o sentido da objectividade da criação do Homem e, comentando o segundo, oferece o conteúdo subjectivo da humanidade criada por Deus. Trata-se assim do estudo do Homem no estado original, ou seja, desde a sua criação até ao pecado original. Neste âmbito, São João Paulo II parte para a análise das experiências originais da solidão, da nudez sem vergonha, da unidade, que se realizam por meio do corpo tornando o Homem auto-consciente da sua autodeterminação como pessoa e da sua especial relação com o Criador.

²⁸¹ Cf. *TDC* 59: 3, 335; *AUPD*, 287.

²⁸² «O facto de a teologia compreender também o corpo não deve espantar nem surpreender ninguém que esteja consciente do mistério e da realidade da Encarnação. Pelo facto de o Verbo de Deus se ter feito carne, o corpo entrou, diria eu, pela porta principal na teologia, isto é, a ciência que tem por objecto a divindade» (*TDC* 23: 4, 172; *AUPD*, 174).

²⁸³ No dia 13 de Maio de 1981 era o dia em que São João Paulo II se propunha anunciar o desejo de realizar o «Istituto Giovanni Paolo II, per studi su Matrimonio e Famiglia», na Universidade Lateranense, onde hoje se aprofundam os conteúdos das catequese e as suas relações não só com a teologia, a filosofia, mas também com as outras ciências.

No segundo ciclo, que se inicia com a análise de *Mt 5, 27-28* Jesus, falando dos mandamentos, afirma que se deve evitar não só o adultério no corpo, mas também que se deve evitar o olhar concupiscente que é a fonte do adultério. O Santo Padre procura em primeiro lugar meditar sobre a condição do Homem decaído²⁸⁴. A chave de compreensão deste ciclo é o tema clássico da concupiscência. São João Paulo II apresenta o Homem concupiscente como um Homem desintegrado; o corpo deixa de ser expressão da pessoa e essa já não é capaz de se doar através do corpo²⁸⁵. O segundo tema que fundamenta este ciclo é a redenção do corpo, o qual será também desenvolvido no terceiro ciclo. Essa redenção, segundo Carlo Caffarra, apresenta-se como um dom oferecido ao Homem que lhe concede a renovada capacidade de se doar no e mediante o corpo. Essa capacidade encontra a sua raiz na justificação da pessoa, realizada mediante o acto redentor de Cristo, pelo dom do espírito²⁸⁶.

No que se refere ao terceiro ciclo de catequeses, São João Paulo II analisa a resposta de Jesus aos saduceus sobre ressurreição (*Mt 22, 24-30; Mc 12, 18-27; Lc 20, 27-40*) mantendo-se assim no âmbito do matrimónio. «À Luz do estado original do Homem, considerada no primeiro ciclo, e da redenção já operante, meditada no segundo ciclo, o estado final em que se encontrará a pessoa humana revela inteiramente a verdade, a verdade do seu ser corpo»²⁸⁷. Na escatologia o Homem é chamado à plena comunhão com Deus, com os outros, mas já sem a forma conjugal. Para explicar essa realidade, numa primeira parte, um dos temas principais é o da «espiritualização» do corpo, entendido como a integração plena do corpo na pessoa humana, e numa segunda parte reflecte na ressurreição de Cristo a partir da pregação paulina²⁸⁸. O terceiro ciclo termina com uma síntese sobre a antropologia adequada. Só depois de se percorrer este tríptico é que poderemos abordar o tema das vocações cristãs: virgindade e matrimónio.

O quarto ciclo é apresentado por São João Paulo II à luz do que se afirmou no terceiro ciclo, pois se o matrimónio é oferecido a partir da criação, a virgindade é apresentada tendo

²⁸⁴ Cf. C. CAFFARRA, *Introduzione al secondo ciclo*, in GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creó, catechesi sull'amore umano* (Roma: Città Nuova Editrice 2011) 111.

²⁸⁵ Cf. C. CAFFARRA, *Introduzione al secondo ciclo*, 111.

²⁸⁶ Cf. C. CAFFARRA, *Introduzione al secondo ciclo*, 111.

²⁸⁷ C. CAFFARRA, *Introduzione al terzo ciclo*, in GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creó, catechesi sull'amore umano* (Roma: Città Nuova Editrice 2011) 255.

²⁸⁸ Cf. C. CAFFARRA, *Introduzione al terzo ciclo*, 255.

como referência o fim do Homem, ou seja, só é compreensível na relação com a plena doação que o Homem alcançará na ressurreição. «A virgindade, ainda que não seja o caminho natural para o Homem, todavia foi enxertada na natureza humana no mesmo acto da criação: de facto a primeira e a última referência para a natureza humana é Deus»²⁸⁹. Se, por um lado, só a partir da ressurreição se pode compreender o dom total presente na virgindade pelo Reino, por outro só tendo em conta a virgindade se pode entender o sentido do matrimónio, e do *ethos* do dom. O que significa que, ao abordar o tema da virgindade pelo Reino, o carácter sexual do corpo não é menosprezado, mas sim aprofundado, e entendido no seu sentido mais radical, pois não se trata de aniquilar a masculinidade e a feminilidade, mas de as entender como chamamento à «*communio personarum*».

Griegiel afirma que a virgindade nos introduz, no nosso tempo histórico, na perspectiva da ressurreição, permitindo-nos pressentir a verdade plena da pessoa humana. E fá-lo por meio da liberdade do Homem que escolhe a virgindade. A virgindade apresenta-se como cumprimento do carácter sponsal do corpo, na escolha realizada pelo Reino, por não se identificar como uma fuga dos outros, e pela plena realização da dimensão do dom, no dom de si a Deus e aos outros.

No quinto ciclo, o papa polaco parte dos textos paulinos e em especial do texto de Ef. 5, 21-33, propondo por meio da analogia, uma análise do matrimónio à luz da fé. O percurso é realizado fazendo alusão ao matrimónio como sacramento primordial, presente desde logo na criação ao mistério da redenção do qual é sacramento. O sacramento do matrimónio aparece intrinsecamente ligado ao mistério da cruz de Cristo, como sacramento da caridade. O Santo Padre apresenta este sacramento, quase como o protótipo de todos os sacramentos da nova aliança, ou seja, como sacramento primordial. Este sacramento que é vivido pelo homem e pela mulher, na união conjugal é chamado a ser uma vida vivida segundo o Espírito e que corresponde ao dom do matrimónio. Nele se insere também a dimensão escatológica, pois apresenta-se ligado, por meio de Cristo, ao mistério da redenção e da glorificação do corpo, por ser sacramento de Cristo.

²⁸⁹ S. GRYGIEL, *Introduzione al quarto ciclo*, in GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creó, catechesi sull'amore umano* (Roma:Città Nuova Editrice 2011) 289.

No sexto capítulo, explica Rocco Buttiglione, são João Paulo II comenta a *Humanae Vitae* mostrando como no acto conjugal o significado unitivo e procriativo se encontram ligados, não sendo possível separá-los senão artificialmente com consequências graves para a pessoa. Buttiglione revela ainda que é especialmente necessário que os cônjuges saibam exercitar o auto-domínio e a auto-posseção e a virtude da castidade e da continência para que possa existir o crescimento dos cônjuges pelo sincero dom de si e pelo reconhecimento do outro como dom²⁹⁰. «Longe de exprimir um desprezo pelo corpo e pela sexualidade a Igreja vê nisso qualquer coisa de sagrado, que transporta o sinal da criação e da redenção. É precisamente desta superior dignidade que derivam as obrigações éticas, que a Igreja não pode fazer menos que lembrar»²⁹¹. O Papa polaco reafirmou deste modo o ensinamento da Igreja presente na encíclica de Paulo VI, não só no sentido objectivo, mas também no seu sentido subjectivo, tornando essa obra num «guia para uma completa e entusiasmante experiência do valor da sexualidade humana e do seu significado para o crescimento global do Homem»²⁹².

2.1.4. A antropologia adequada

O *corpus* das catequeses é-nos apresentada muitas vezes como uma reflexão sobre a família e o matrimónio, mas o que encontramos no texto é uma antropologia teológica, no contexto de uma teologia do corpo, pois a reflexão sobre a corporeidade é a única capaz de dar início à resolução dos problemas do matrimónio e da família.

Mas que entendimento tem São João Paulo II, sobre essa antropologia adequada? Na Catequese nº 13 o Santo Padre afirma que a antropologia adequada «procura compreender e interpretar o Homem naquilo que é essencialmente humano»²⁹³. E que esta interpretação do Homem determina o princípio de redução²⁹⁴.

²⁹⁰ Cf. R. BUTTIGLIONE, *Introduzione al sesto ciclo*, in GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò, catechesi sull'amore umano* (Roma: Città Nuova Editrice 2011) 449.

²⁹¹ ROCCO BUTTIGLIONE, *Introduzione al sesto ciclo*, 450.

²⁹² ROCCO BUTTIGLIONE, *Introduzione al sesto ciclo*, 451.

²⁹³ TDC 13: 2, 117-178; AUPD, 141.

²⁹⁴ «O conceito de “antropologia adequada” foi explicado no próprio texto como “compreensão e interpretação do Homem naquilo que é essencialmente humano”. Este conceito determina o princípio de redução, próprio da filosofia do Homem; indica o limite deste princípio, e indirectamente exclui que se possa transpor este limite. A antropologia “adequada” apoia-se na experiência essencialmente “humana”, opondo -se

E referindo-se às palavras de Cristo, afirma: «As palavras de Cristo têm um explícito conteúdo antropológico; referem-se àqueles significados perenes, através dos quais é constituída a antropologia «adequada». Estas palavras, mediante o seu conteúdo ético, constituem, simultaneamente, essa antropologia e exigem, por assim dizer, que o Homem entre na sua plena imagem»²⁹⁵.

Tendo por base estas afirmações Carlo Caffarra identifica a necessidade de clarificar quatro conceitos essenciais para poder entender a sua noção de «antropologia adequada»: redução; integridade da pessoa humana; experiência essencialmente humana; significados permanentes²⁹⁶.

No que se refere à noção de «redução», Carlo Caffarra afirma que existe uma estreita relação entre a noção de «redução» e «antropologia adequada»²⁹⁷, por São João Paulo II ter afirmado: «Este conceito [antropologia adequada] determina o princípio de redução, próprio da filosofia do Homem». Karol Wojtyła explica o termo na sua obra *Pessoa e Acção*: «Não se entenda equivocadamente o termo 'redução'; neste lugar não se trata de uma redução entendida como diminuição ou limitação da riqueza do objecto experimentado. Trata-se, melhor dizendo, de extrair as suas consequências; a exploração da experiência deve ser um processo cognoscitivo em que se realiza de maneira estável e homogénea o desenvolvimento da visão original da pessoa na acção e através da acção. Visão que deve ser aprofundada e enriquecida ao longo de todo o processo»²⁹⁸.

Este processo de redução parte da indução, que entendemos como o «processo por meio do qual a inteligência acolhe, intui a substancial identidade e unidade do significado na multiplicidade e na complexidade dos fenómenos experimentados»²⁹⁹. Mas a indução «exige tornar-se redução, no sentido em que só com o processo da redução existe uma visão adequada do objecto»³⁰⁰ tornando-se possível dar razões daquilo que é essencialmente humano.

à redução de tipo “naturalista” que acompanha muitas vezes a par e passo a teoria evolucionista quanto aos inícios do Homem» (*TDC* 13: 2, 117-178; *AUPD*, 141).

²⁹⁵ *TDC* 25: 2, 182; *AUPD*, 180.

²⁹⁶ Cf. C. CAFFARRA, *Introduzione Generale*, in *AUPD*, 77-83.

²⁹⁷ Cf. C. CAFFARRA, *Introduzione Generale*, 78.

²⁹⁸ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, 49.

²⁹⁹ C. CAFFARRA, *Introduzione Generale*, 79.

³⁰⁰ C. CAFFARRA, *Introduzione Generale*, 80.

Quanto ao conceito de «integridade da pessoa humana», que diz respeito ao objecto da antropologia adequada, é constituído, segundo *Pessoa e Acção*, por duas dimensões: a complexidade e a unidade. A integridade significa então a unidade das partes, ou seja, da dimensão somática, psíquica e espiritual, para formar um todo. O qual tem que possuir um «centro activo de unificação», que reside em São João Paulo II no facto de o Homem se auto-possuir e auto-dominar. O Homem pode autodeterminar-se por meio da sua acção (*actus homini*) a partir da qual, por meio da indução e redução de que falámos, terá acesso ao *humanum integrum*³⁰¹.

Se por um lado desejamos captar o *integrum humanum*, essa indução deverá realizar-se a partir de uma «experiência essencialmente humana». Carlo Caffarra encontra dois significados fundamentais: em primeiro lugar a qualidade da experiência, que se deve verificar sem reducionismos de carácter sensível, psíquico ou espiritual; e em segundo lugar, o objecto da experiência, de modo a que não seja menos que o *integrum humanum*³⁰². Isto não significa que o objecto experiência seja a pessoa na sua ipseidade, mas aquilo que é experimentado pela pessoa, por meio do seu actuar³⁰³.

E por último, o conceito a reter para entender o significado de «antropologia adequada» que é o de «significados permanentes». Carlo Caffarra explica primeiramente o conteúdo de significado, afirmando que deve envolver uma «plena consciência do ser humano»³⁰⁴ juntamente com uma «experiência efectiva»³⁰⁵ da realidade que significa. O conteúdo destes «significados», partindo das palavras de São João Paulo II, apresentam-se como realidades constitutivas do ser Homem. Essa noção de Homem pode conhecer-se no que diz respeito ao próprio ou em relação à natureza da qual todos os homens participam³⁰⁶, sempre por meio da consciência de si mesmo³⁰⁷. «Desta forma, o acto da pessoa auto-consciente torna-se interpretado e compreendido enquanto revela a natureza no seu

³⁰¹ Cf. C. CAFFARRA, *Introduzione Generale*, 80-81.

³⁰² Cf. C. CAFFARRA, *Introduzione Generale*, 81.

³⁰³ Cf. C. CAFFARRA, *Introduzione Generale*, 80-81; Cf. *ST, I*, q. 87, a.1.

³⁰⁴ *TDC* 31: 5, 213; *AUPD*, 199.

³⁰⁵ *TDC* 31: 5, 213; *AUPD*, 199.

³⁰⁶ Cf. C. CAFFARRA, *Introduzione Generale*, 82.

³⁰⁷ Cf. C. CAFFARRA, *Introduzione Generale*, 82.

significado universal e, portanto, permanente, que como tal não diz apenas quem sou eu mas também quem é o Homem»³⁰⁸.

Em suma, podemos dizer que a «antropologia adequada» é aquela antropologia que «compreende e interpreta o Homem naquilo que é essencialmente humano, colhendo os significados permanentes da existência humana mediante a experiência (entendida na sua verdade inteira), naquilo em que se expressa a pessoa humana (*actus humani*), actualizando o princípio da redução»³⁰⁹.

2.2. A *imago Dei* na origem do Significado Esposal do Corpo

São João Paulo II afirma: «O Homem é uma pessoa, em igual medida o homem e a mulher: os dois, na verdade, foram criados à imagem e semelhança do Deus pessoal»³¹⁰. E é este facto que lhe concede a sua dignidade³¹¹. Por meio do acto criador, Deus deixa impressa no Homem a sua imagem, criando-o de forma diversa de todas as outras criaturas; Deus deseja-o «por si mesmo»³¹², ou seja, para uma relação pessoal consigo, a qual é dada por especial dom ao Homem. O que torna possível esta relação subjectiva do Homem com Deus é a *imago Dei* que se apresenta como a realidade objectiva que suporta esta relação.

A questão da *imago Dei* foi amplamente tratada por João Paulo II nas catequese da teologia do corpo e em várias encíclicas³¹³. Por ora, pretendemos demonstrar a *imago Dei*

³⁰⁸ C. CAFFARRA, *Introduzione Generale*, 83.

³⁰⁹ C. CAFFARRA, *Introduzione Generale*, 82.

³¹⁰ «O Homem é uma pessoa, em igual medida o homem e a mulher: os dois, na verdade, foram criados à imagem e semelhança do Deus pessoal. O que torna o Homem semelhante a Deus é o facto de — diferentemente de todo o mundo das criaturas viventes, incluídos os entes dotados de sentidos (*animalia*) — ser também racional (*animal rationale*). Graças a esta propriedade o homem e a mulher podem «dominar» as outras criaturas do mundo visível» (*MD*, n. 6).

³¹¹ Cf. F. X. FROJÁN MADERO, *Juan Pablo II, antropología y ética* (Madrid: Sekotia 2003) 36. São Gregório de Nisa, no sermão sobre a criação do homem, esclareceu: «Reconhece a tua própria dignidade. [Deus] Não te deu origem com um mandato, mas houve uma deliberação no seio de Deus sobre como dar a vida a um ser de tal dignidade», e revelou assim superioridade do Homem diante da criação (cf. T. C. ODEN, *La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia, Antiguo Testamento 1, Génesis 1-11* (Madrid: Ciudad Nueva 2003) 95).

³¹² *GS*, n. 24.

³¹³ Mons. Jean Laffitte indica pelo menos três encíclicas onde este tema volta a ser apresentado por João Paulo II: *Mulieris Dignitatem*, *Familiaris Consortio* e *Gratissimam Sane* (cf. J. LAFFITTE, *Teologia do*

como origem do significado esponsal do corpo, esclarecendo a origem da doutrina, o modo como se refere à pessoa humana na sua totalidade, e por fim como este se reflecte no corpo humano, através da reflexão apresentada por São João Paulo II nas catequeses sobre a teologia do corpo, auxiliados pela teologia recente.

2.2.1. A origem da doutrina da *imago Dei*

A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* apresenta o tema da *imago Dei*, abordando o seu conteúdo através da analogia entre as relações intra-trinitárias e as relações humanas³¹⁴. Método este que encontramos reforçado na apresentação que São João Paulo II realiza na teologia do corpo, partindo essencialmente dos textos do livro do *Génesis* (*Gn* 1, 26-28; 5,1-3)³¹⁵.

Blanca Castilla de Cortázar, partindo das fontes de São João Paulo II, afirma que nele a *imagem de Deus* é a *imagem da Trindade*³¹⁶. A Santíssima Trindade é apresentada, afirma São João Paulo II, como uma relação de comunhão³¹⁷. Esta relação de comunhão é vivida em Deus, na unidade das três pessoas divinas³¹⁸. Este carácter relacional é essencial na Santíssima Trindade e também é essencial no Homem³¹⁹, expressando-se de forma particular no Homem por meio da *una caro*. Wojtyła havia afirmado: «O Homem é semelhante a Deus não só em razão da sua natureza espiritual, existindo como pessoa, mas também em razão da capacidade, que lhe é própria, de realizar uma comunidade com outras pessoas. (...) comunidade entendida como *communio*»³²⁰, entendida como amor, semelhante ao amor

corpo: a sexualidade segundo João Paulo II, in CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A FAMÍLIA, *Léxico da Família* [Cascais: Principia 2010] 921).

³¹⁴ Cf. *GS*, n. 24. Cf. K. WOJTYŁA, *La familia como «communio personarum»*, 227-228.

³¹⁵ S. Hahn apresenta ainda o texto de *Gn* 9,6, que versa sobre o homicídio do homem como um atentado a Deus, devido à *imago Dei*, mas João Paulo II não toma tal citação para determinar a sua definição de *imago Dei*. Esta doutrina também se encontra reflectida nos textos de São Paulo em várias dimensões da sua pregação (2 *Cor* 4,4; *Col* 1,15; 2 *Cor* 3,18; cf. *Rm* 8; 1 *Cor* 15, 47-49) (cf. S. HAHN, *Image of God*, in S. HAHN, *Catholic Bible Dictionary* [New York: Doubleday 2009] 376).

³¹⁶ Cf. B. CASTILLA DE CORTÁZAR, «*Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó: varón y mujer los creó*» (*Gn* 1, 27). *Persona, naturaleza y Cultura*, in PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, *Mujer y varón, la totalidad del humanum* (Roma: Libreria Editrice Vaticana 2011) 66.

³¹⁷ Cf. *TDC* 9: 3, 98; *AUPD*, 129.

³¹⁸ Cf. *TDC* 68: 1, 400; *AUPD*, 316. Cf. *GS*, n. 24.

³¹⁹ Cf. *TDC* 9: 5, 101; *AUPD*, 130.

³²⁰ K. WOJTYŁA, *La familia como «communio personarum»*, 232-233.

Divino³²¹. Ainda assim, devemos salvaguardar que se trata de uma analogia pois a comunhão de pessoas (que para o Homem é uma tarefa a realizar³²²) em Deus é uma realidade actual³²³, metafisicamente falando; e embora se realize no Homem por meio do seu carácter pessoal e relacional, apresenta-se de modo diverso em Deus, na comunhão do Pai, do Filho e do Espírito Santo³²⁴. No início do seu pontificado, a 6 de dezembro de 1978, São João Paulo II apresentou a *imago Dei* como se de um espelho se tratasse, e não como uma cópia, mas como uma realidade viva³²⁵.

2.2.2 A totalidade da pessoa humana criada à imagem de Deus

Por ter sido criado à imagem de Deus, o Homem não é redutível ao reino *animalia*, pois a sua natureza foi, por este facto, elevada à categoria de pessoa e o seu fim é a *communio personarum*³²⁶. O Homem-pessoa é objecto da criação de Deus, mas torna-se interessante olhar para como nele se encontra presente a *imago Dei*. No que se refere a este ponto as opiniões foram-se dividindo ao longo da história da teologia recente³²⁷, mas São João Paulo

³²¹ No *De Trinitate*, Santo Agostinho dá mais um passo para a compreensão do conceito de comunhão, quando refere: «Se vê a caridade, vê a Trindade» (AGOSTINHO, *De Trinitate*. [Prior Velho: Paulinas Editora 2007] 599).

³²² Ao analisar a vergonha, São João Paulo II apresenta a *communio personarum* como realidade a construir-se na história do Homem: «E como a vergonha nasceu nos corações de ambos juntamente com a concupiscência do corpo, a análise da vergonha original permite-nos examinar qual a relação da concupiscência face à comunhão das pessoas, comunhão esta que foi, desde o princípio, concedida e atribuída como missão ao homem e à mulher, pelo facto de terem sido criados “à imagem de Deus”» (TDC 29: 1, 202; AUPD, 192); cf. K. WOJTYŁA, *La familia como «communio personarum»*, 232. Cf. GS, n. 24.

³²³ Cf. ST, I, q. 4, a. 1, ad. 1.

³²⁴ São João Paulo II adverte para os limites da *imago Dei*, especialmente no que diz respeito ao antropomorfismo (cf. MD, n. 8); cf. M. OUELLET, *Divina Somiglianza. Antropologia trinitaria della famiglia* (Roma: Lateran University Press 2004) 50-54.

³²⁵ «Como se o Criador entrasse em Si mesmo; como se, criando, não só chamasse do nada à existência com a palavra "seja", mas como se, de modo particular, tirasse o Homem do mistério do seu próprio ser. Isto é compreensível, porque não se trata somente do Ser, mas da Imagem. A imagem deve "espelhar", deve, em certo modo, quase reproduzir "a substância" do seu Protótipo. O Criador diz, além disso: "à nossa semelhança". É óbvio que não se deve entender como um "retrato", mas como um ser vivo que vive uma vida semelhante à de Deus» (IOVANNI PAOLO II, *Udienza Generale, Mercoledì 6 dicembre*, in GIOVANNI PAOLO II, *Insegnamenti*, I [Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1978] 285).

³²⁶ Cf. TDC 14: 6, 126; AUPD, 145-146.

³²⁷ «A exegese do Antigo Testamento concede uma muito variada margem de respostas. Deste modo, a *imago Dei* é vista sobretudo como determinação corpórea (H. Gunkel), como faculdade intelectual de compreender (P. Heinisch), é identificada com o facto de ser pessoa (O. Procksch, Fr. Horst), com a superioridade intelectual (W. Eichrodt), e com a posição de domínio da sobre o resto da criação (J. Hempel)» (L. SCHEFFCZYK, *La creazione come apertura alla salvezza, Dottrina sulla creazione* [Città del Vaticano: Lateran University Press 2012] 197).

II interpreta a *imago Dei* como uma realidade presente em todo o Homem³²⁸, no seu corpo e na sua alma³²⁹. A consciência de que toda a pessoa humana revela este mistério³³⁰ encontra-se reflectida em Gerhard Von Rad e Leo Scheffczyk. G. von Rad interpretou a *imago Dei* do seguinte modo: “O Homem inteiro é criado à imagem de Deus”³³¹, sendo que Leo Scheffczyk concretiza este conceito afirmando que é «evidente que o ser imagem de Deus não é visto como algo colocado numa determinada parte, nem consiste em absoluto numa propriedade parcial do Homem, mas é um proprium ou uma estrutura do Homem inteiro»³³².

Ramón Lucas Lucas, professor nas áreas de antropologia e bioética da universidade gregoriana em Roma indo ao encontro das afirmações de São João Paulo II, afirma que existem duas dimensões da *imago Dei* reveladas por estes textos: em *Gn* 1, 26 é revelada a dimensão funcional, visto que a *imago Dei* permite ao Homem submeter e dominar o mundo; a segunda dimensão, presente em *Gn* 1, 27, é uma dimensão essencial, pois entre Deus e o Homem existe uma relação de semelhança que se verifica ao nível do ser³³³. É esta especial semelhança que o *Catecismo da Igreja Católica* oferece, referindo-a como uma realidade diferenciadora da restante realidade criada e ao mesmo tempo «Porque é “à imagem de Deus”, o indivíduo humano possui a dignidade de *pessoa*: ele não é somente alguma coisa, mas alguém. É capaz de conhecer, de se possuir e de livremente se dar e entrar em comunhão com outras pessoas»³³⁴. Esta afirmação, em São João Paulo II, apresenta-se um dever indicando que o Homem se torna imagem e semelhança de Deus, «não apenas mediante a própria humanidade, mas também mediante a comunhão de pessoas que o homem e a mulher

³²⁸ Cf. *TDC* 27: 3, 195; *AUPD*, 188.

³²⁹ Cf. *TDC* 110: 3, 610; *AUPD*, 448. Cf. *GS*, n. 14. «A pessoa, incluindo o corpo, está totalmente confiada a si própria, e é na unidade da alma e do corpo que ela é o sujeito dos seus actos morais» (IOANNES PAULUS PP. II, *Litterae Encyclicae Veritatis Splendor*, n. 48, in *AAS* 85 [1993] 1172).

³³⁰ Recordamos que já para santo Ireneu, a imagem de Deus incluía não só o aspecto físico, mas também o espiritual (cf. T. C. ODEN, *La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia, Antiguo Testamento I*, 88).

³³¹ L. SCHEFFCZYK, *La creazione come apertura alla salvezza*, 198.

³³² L. SCHEFFCZYK, *La creazione come apertura alla salvezza*, 197.

³³³ Cf. R. L. LUCAS, *Orizzonte verticale. Senso e significato della persona umana* (Milano: Edizioni San Paolo 2007) 284.

³³⁴ *Catecismo da Igreja Católica* (Coimbra: Gráfica de Coimbra 1999²) n. 357. Outras citações do *Catecismo* podem ajudar a compreender, especialmente os nn. 282.292.293, que dizem respeito ao tema da criação e enunciam a radical diferença do Homem em relação ao mundo criado e também os nn. 343, 355-358 que falam especificamente sobre a *imago Dei*.

formaram desde o princípio»³³⁵, afirmação que se apresenta sedimentada, desde logo, pelo Concílio Vaticano II³³⁶.

2.2.3. A *imago Dei* e o corpo humano

A comunhão de pessoas é experimentada concretamente por meio do corpo humano³³⁷. Não é apenas a alma humana, onde a racionalidade é mais evidente, que é criada à imagem de Deus, mas esta imagem encontra-se na unidade-totalidade de corpo e alma³³⁸. O corpo do primeiro Homem criado por Deus (*Gn* 2, 7) não provém de um princípio mau, como afirmavam os maniqueus, mas para os cristãos representa uma realidade positiva³³⁹. Pois é por meio do corpo que a pessoa reza com pensamentos, com palavras, com gestos; é por meio do corpo que o Homem recebe a unção; é pela imposição das mãos que recebe o Espírito Santo³⁴⁰. José Granados³⁴¹ esclarece o sentido operativo do corpo: «O corpo não é um mero objecto extenso [como chegou a indicar Descartes], formado de partes sem conexão intrínseca, mas “corpo próprio” porque pertence à identidade profunda do ser humano»³⁴². O corpo não é uma realidade extrínseca à pessoa humana, que o Homem utiliza, mas sim algo que o constitui. O corpo não é uma realidade que o Homem possui, mas sim uma realidade que faz parte do seu ser, ou seja, é algo que o Homem é³⁴³. A pessoa é também o seu corpo.

³³⁵ TDC 9: 3, 98; AUPD, 129.

³³⁶ «Quando o Senhor Jesus pede ao Pai “que todos sejam um (...), como nós somos um” (*Jo* 17, 21-22), sugere – abrindo perspectivas inacessíveis à razão humana – que dá uma certa analogia entre a união das pessoas divinas entre si e a união dos filhos de Deus na verdade e na caridade. Esta semelhança torna manifesto que o Homem, única criatura sobre a terra a ser querida por Deus por si mesma, não se pode encontrar plenamente a não ser no sincero dom de si mesmo» (*GS*, n. 24).

³³⁷ Gerard Von Rad afirma na sua obra sobre o livro dos *Génesis* que «Não se deve de alguma maneira excluir da semelhança com Deus a maravilhosa figura do corpo humano» (G. VON RAD, *Genesi* [Brescia: Paideia 1972] 68).

³³⁸ Cf. IOANNES PAULUS PP. II, *Adhortatio apostolica postsynodalis Familiaris Consortio*, n. 11, in *AAS* 74 (1982) 91-93; cf. *GS*, n. 3.

³³⁹ Cf. R. LUCAS LUCAS, *Orizzonte verticale*, 284-285.

³⁴⁰ Cf. RAMÓN LUCAS LUCAS, *Orizzonte verticale*, 285.

³⁴¹ José Granados é professor adjunto da cátedra de moral da pessoa da Facultad de Teología y profesor del Instituto de Ciencias Religiosas de la Universidad San Dámaso, de Madrid e ainda Professor do Mestrado em Matrimonio y Familia do Instituto Juan Pablo II de Madrid.

³⁴² Cf. J. GRANADOS, *Teología de la carne* (Burgos: Monte Carmelo 2012) 73.

³⁴³ Cf. J. M. BURGOS, *La antropología personalista de Persona y Acción*, in J. M. BURGOS, *La filosofía personalista de Karol Wojtyła* [Madrid: Ediciones Palabra 20112] 135).

João Paulo II afirma que o corpo reflecte o carácter de unicidade, de irrepitibilidade e de concretude da pessoa³⁴⁴, determinando deste modo as fronteiras da pessoa humana e a possibilidade concreta de relação com as pessoas e o mundo³⁴⁵. A pessoa humana não é definida apenas por estas determinações, embora seja por meio delas que se manifesta a pessoa. São João Paulo II afirma que a pessoa humana é criada à imagem de Deus na sua masculinidade e feminilidade³⁴⁶. E embora o conteúdo da pessoa seja mais do que o seu corpo e sexo, nunca os deixa de compreender como algo essencial à sua definição³⁴⁷. O sexo, masculino e feminino, revela ao Homem a sua concreta e irrepitível identidade pessoal³⁴⁸. Identidade esta que é revelada na consciência de si, nas relações humanas e com Deus.

O corpo é apresentado por São João Paulo II como sacramento da pessoa³⁴⁹ e de Deus, pois o corpo significa a pessoa, pela sua acção, de carácter racional e livre³⁵⁰, e de Deus, pela relação de comunhão que permite realizar³⁵¹. O que une o Homem, homem e mulher, desde o princípio, é a possibilidade de se poder relacionar intimamente com Deus, realidade inscrita na determinação da sua masculinidade e feminilidade: *Ish e Ishah*³⁵². O corpo humano, na sua masculinidade e feminilidade, torna-se Seu sinal pela sua abertura à relação com Deus e ainda

³⁴⁴ Cf. *TDC* 20: 5, 154; *AUPD*, 163.

³⁴⁵ «A aceitação original do corpo era, de certa forma, a base da aceitação de todo o mundo visível» (*TDC* 27: 3, 195; *AUPD*, 188).

³⁴⁶ «Esta última baseia-se, de facto, na masculinidade e na feminilidade, como que em duas diferentes “encarnações”, isto é, em dois modos de “ser corpo” do mesmo ser humano, criado “à imagem de Deus”» (*TDC* 8: 1, 91; *AUPD*, 124).

³⁴⁷ Cf. *TDC* 8: 1, 90; *AUPD*, 124.

³⁴⁸ «É necessário ter em conta que, cada um deles, homem e mulher, não são apenas objecto passivo, definido pelo próprio corpo e sexo e deste modo determinado “pela natureza”. Pelo contrário, exactamente por serem homem e mulher, cada um deles é “dado” ao outro como sujeito único e irrepitível, como “eu”, como pessoa. O sexo não decide apenas a individualidade somática do Homem, mas define, ao mesmo tempo, a sua identidade pessoal e concretude. E precisamente *nesta identidade pessoal e concreta, como irrepitível «eu» feminino-masculino, o Homem é “conhecido” quando se verificam as palavras de Génesis 2, 24: “O homem... unir-se-á à sua mulher; e os dois serão uma só carne”*» (*TDC* 20: 5, 154; *AUPD*, 163).

³⁴⁹ «Mediante a dimensão do sinal que é próprio do matrimónio como sacramento, é confirmada esta específica antropologia teológica, a específica hermenêutica do homem, que neste caso poderá também chamar-se “hermenêutica do sacramento”, porque permite compreender o Homem com base na análise do sinal sacramental. O Homem – varão e mulher – como ministro do sacramento autor (co-autor) do sinal sacramental, é sujeito consciente e capaz de autodeterminação» (*TDC* 108: 5, 601; *AUPD*, 442).

³⁵⁰ Cf. *TDC* 121: 1, 651; *AUPD*, 474.

³⁵¹ São João Paulo II afirma: «O corpo, de facto, e só ele, é capaz de tornar visível o que é invisível: o espiritual e o divino. Ele foi criado para transferir na realidade visível do mundo o mistério oculto desde a eternidade em Deus, e ser assim o seu sinal» (*TDC* 19: 4, 148-149; *AUPD*, 160).

³⁵² A tradição hebraica, segundo Pelletier, indica que à diferença entre *ish* (Varão) e *ishah* (Mulher) correspondem as letras que revelam o nome de Deus, revelando não só a diferença sexual mas também e ao mesmo tempo a sua intrínseca relação com o divino (cf. A.-M. PELLETIER, *Creati maschio e femmina: La differenza, luogo dell'amore* [Siena: Cantagalli 2010] 30-31).

mais profundamente pela capacidade de entrar em aliança com Ele³⁵³, mas esta capacidade concede-lhe ainda o poder de se tornar manifestação de Deus apresentando-se como um lugar teológico: «Enquanto tal, o corpo abre a vida do homem ao encontro com o mundo e com o próximo, e coloca-o assim no horizonte da transcendência. A nossa condição encarnada, portanto, não se opõe ao divino, mas está aberta a ele, estabelece o lugar onde se pode encontrar Deus»³⁵⁴.

Esta manifestação de Deus revela-se no Homem pelo dom que o Homem faz de si mesmo³⁵⁵. Para São João Paulo II, o dom de si, que acontece por meio do sexo, masculino e feminino, revela que a pessoa humana possui uma dimensão interior do dom, que se realiza por meio do seu corpo. A feminilidade e a masculinidade humanas são apresentadas, em São João Paulo II, como dois modos de «ser corpo» na mesma humanidade criada à imagem de Deus³⁵⁶. É a partir da consciência da dimensão do dom, presente no sexo, que o Homem transcende o mundo e se torna capaz de o dominar³⁵⁷.

É por meio da dimensão do dom que o Homem entende o sentido da realidade criada (Gn 2, 23)³⁵⁸. No momento da solidão original e da unidade original, o homem verifica no seu próprio corpo que é chamado ao dom de si e a ser comunidade. Aí ele reconhece, segundo São João Paulo II, a existência de uma «hermenêutica do dom», porque se torna perceptível não só que a realidade é criada como um dom, e um dom criado para o Homem, mas também que o homem é, em si mesmo, um dom de Deus, o qual é chamado à doação de si, por meio da masculinidade e feminilidade. Esta «hermenêutica do dom» é apresentada, em São João Paulo II, como a realidade segundo a qual devem ser interpretadas as experiências originais,

³⁵³ O homem criado à imagem de Deus é o sujeito da aliança. O facto de estar só, como relata o livro do Génesis, indica que é «constituído numa única, exclusiva e irrepetível relação com o próprio Deus» (TDC 6: 1-2, 83; AUPD, 118-119). José Granados interpretando São João Paulo II revela: «Modelada também pelas mãos divinas, Adão reconhece em Eva aquilo que distingue a sua própria existência dos animais: a abertura a Deus, a capacidade de entrar em aliança estreita com Ele» (J. GRANADOS, *Teología de la Carne*, 79).

³⁵⁴ J. GRANADOS, *Teología de la Carne*, 73.

³⁵⁵ Cf. TDC 19: 3, 148; AUPD, 159.

³⁵⁶ Cf. TDC 8: 1, 91; AUPD, 123-124. cf. TDC 13: 2, 118; AUPD, 141.

³⁵⁷ Cf. TDC 19: 3, 148; AUPD, 159.

³⁵⁸ «Por isso, a criação, como acção de Deus, significa não apenas chamar do nada à existência e estabelecer a existência do mundo e do Homem no mundo, mas significa também, segundo a primeira narrativa, “*berechit bará*”, doação; doação fundamental e «radical», quer dizer, doação em que o dom surge precisamente do nada» (TDC 13: 3, 119; AUPD, 142).

experiências estas que revelam o conteúdo da *imago Dei*, e neste âmbito, do significado do corpo³⁵⁹.

Esta hermenêutica do dom revelada no homem é reflexo da realidade de Deus que é amor e, como se viu anteriormente, se faz dom de si no acto da criação. «O conceito de criação adquire ali [no livro dos *Génesis*] toda a sua profundidade, não apenas metafísica, mas também plenamente teológica. Criador é aquele que “do nada chama à existência” e estabelece na existência o mundo e o homem no mundo, porque Ele é “amor”»³⁶⁰.

Todo o Homem é criado à imagem de Deus «mediante a sua corporeidade, a sua masculinidade e feminilidade, e torna-se sinal visível da economia da verdade e do amor, que tem a sua fonte no próprio Deus e que foi revelada já no mistério da criação»³⁶¹. Criando-o à sua imagem e conservando-o continuamente no ser, Deus determina a vocação humana, do homem e da mulher e, assim, concede-lhe a capacidade e a responsabilidade do amor e da comunhão. O amor é, portanto, a fundamental e originária vocação do ser humano³⁵⁹.

Amar e *doar-se* são de algum modo sinónimos no pensamento do São João Paulo II³⁶². Toda a criação brota de Deus como um dom, visto que constitui um dom fundamental e original. O Homem é o que recebe este dom e ao mesmo tempo é aquele que é dado como um dom para este mundo. Ele é o único ser no mundo criado a ter a capacidade de interpretar «o ser dom», porque criado à imagem de Deus³⁶³. Este dinamismo de doação existe primeiramente em Deus, no mistério da Santíssima Trindade, e reflecte-se na criação. «Consequentemente cada criatura traz em si o sinal do dom original e fundamental»³⁶⁴. Segundo São João Paulo II, o Homem recebe a criação inteira como dom: «No relato da criação do mundo visível, o dar só tem sentido a respeito do Homem. Em toda a obra da criação, só dele se pode dizer que foi beneficiado com um dom: o mundo visível foi criado “para ele”»³⁶⁵.

³⁵⁹ Cf. *TDC* 13: 2, 118; *AUPD*, 141.

³⁶⁰ *TDC* 13: 3, 119; *AUPD*, 141-142.

³⁶¹ *TDC* 19: 5, 149; *AUPD*, 160.

³⁶² Cf. C. WEST, *The theology of the body, explained. A commentary on John Paul II's «gospel of the body»* (Boston: Pauline 2003) 95.

³⁶³ Cf. *TDC* 13: 4, 119; *AUPD*, 142.

³⁶⁴ *TDC* 13: 4, 120; *AUPD*, 142.

³⁶⁵ *TDC* 13: 4, 120; *AUPD*, 142.

O homem não só é chamado a existir «com alguém» (*Gn 2, 18*), libertando-se da solidão original, mas também é chamado a realizar-se ainda mais profundamente ao existir «para alguém (*Gn 2, 23*)»³⁶⁶. Para São João Paulo II, tendo em vista o que afirmamos anteriormente, partindo do livro do *Génesis* verifica-se que ser dado (*datum*) e ser dom (*donum*) equivalem-se³⁶⁷, verificando-se na pessoa humana por meio da comunhão de pessoas uma unidade entre o acontecimento objectivo (o facto de o homem ser um dom) e a sua correspondência subjectiva (a possibilidade de se doar).

Esta doação total realiza-se, no corpo, por meio da masculinidade e da feminilidade do Homem, ou seja, por meio do próprio sexo. João Paulo II afirma: «A teologia do corpo, que desde o princípio está ligada à criação do Homem à imagem de Deus, torna - se, de certo modo, também teologia do sexo, ou melhor, teologia da masculinidade e da feminilidade, que aqui, no livro do *Génesis*, encontra o seu ponto de partida»³⁶⁸.

A masculinidade e a feminilidade apresentam-se como o duplo aspecto da constituição somática do homem e não apenas mero atributo³⁶⁹. «O corpo humano não é apenas o campo de reacções de carácter sexual, mas é, ao mesmo tempo, o meio de expressão do Homem integral, da pessoa que se revela a si mesma através da “linguagem do corpo”»³⁷⁰

O corpo, com o seu sexo, encerra em si mesmo um chamamento ao dom de si, que se revela na unidade dos dois³⁷¹. Esta unidade é determinada pelo carácter pessoal, que o corpo reflecte, realidade que não pode ser reduzida a uma fusão espiritual ou a um gesto apenas corpóreo. A unidade não pode realizar-se mediante a anulação da unicidade, mas sim através da comunhão de pessoas, segundo a analogia trinitária³⁷².

³⁶⁶ *TDC 15: 3, 129; AUPD, 148.*

³⁶⁷ Cf. *TDC 20: 5, 154; AUPD, 163.*

³⁶⁸ *TDC 9: 5, 100; AUPD, 130.*

³⁶⁹ «A masculinidade e feminilidade exprimem o duplo aspecto da constituição somática do Homem (“esta sim é osso dos meus ossos e carne da minha carne”) e indicam, além disso, por meio das mesmas palavras de *Génesis 2, 23*, a nova consciência do sentido do seu próprio corpo: sentido que, pode dizer -se, consiste num enriquecimento recíproco» (*TDC 9: 5, 101; AUPD, 130*).

³⁷⁰ *TDC 119: 2, 643-644; AUPD, 469.*

³⁷¹ «Assim, portanto, o duplo aspecto varão -mulher, próprio da constituição da humanidade, e a unidade dos dois em que esta se baseia, permanecem obra de Deus «desde o princípio», isto é, até à sua própria profundidade ontológica» (*TDC 76: 6, 443; AUPD, 341*).

³⁷² «O facto de o Homem, criado como homem e mulher, ser imagem de Deus não significa apenas que cada um deles, individualmente, é semelhante a Deus, enquanto ser racional e livre; significa também que o homem e a mulher, criados como «unidade dos dois» na comum humanidade, são chamados a viver uma comunhão de amor e, desse modo, a reflectir no mundo a comunhão de amor que é própria de Deus, pela qual

Na encíclica *Mulieris Dignitatem*, São João Paulo II esclareceu que essa unidade não consiste numa alienação do «eu», mas sim de uma oferta de si próprio ao outro, num recíproco viver para o outro³⁷³. De modo a salvaguardar a pessoa humana de falsificações desta identidade João Paulo Pimentel adverte que a «doação total do “eu”, a Deus ou ao próximo, deve ser entendida como uma doação que mantém em acto a própria doação, isto é, exige a permanente auto-posse do “eu”, para se entregar continuamente ao outro»³⁷⁴. Isto porque a pessoa é um ser, em si mesmo, inalienável e neste sentido incomunicável, que não se pode dar, tornando-se propriedade de outra. Necessita possuir-se continuamente a si mesma para, do mesmo modo, se poder doar³⁷⁵.

Este doar-se, segundo São João Paulo II, apresenta-se no homem com um carácter esponsal³⁷⁶. O conteúdo do carácter esponsal é apresentado, na teologia do corpo, a partir do segundo relato da criação, no ambiente da inocência original, onde o homem é capaz de reconhecer as experiências originais da solidão, da unidade, da nudez, mas também da vergonha, provocada pelo pecado³⁷⁷.

O significado esponsal do corpo refere-se à experiência consciente que o homem e a mulher realizam do seu corpo como dom e como símbolo do amor divino, que vivem no corpo e por meio do corpo, na masculinidade e feminilidade³⁷⁸. A complementaridade no próprio corpo, masculino e feminino, como revelação do ser íntimo do Homem, na sua subjectividade e liberdade, convoca o homem e a mulher a recapitular livremente o dar e

as três Pessoas Se amam no íntimo mistério da única vida divina. O Pai, o Filho e o Espírito Santo, um só Deus pela unidade da divindade, existem como pessoas pelas imperscrutáveis relações divinas» (*MD*, n. 7).

³⁷³ «Na “unidade dos dois”, o homem e a mulher são chamados, desde o início, não só a existir “um ao lado do outro” ou “juntos”, mas também a existir reciprocamente “um para outro”» (*MD*, n. 7).

³⁷⁴ J. P. PIMENTEL, *Glorificai a Deus no vosso corpo. Conceitos e perspectivas da Teologia do Corpo* (Lisboa: Editorial Aster 2015) 128.

³⁷⁵ «Qualquer pessoa é, por essência, inalienável, *alteri incommunicabilis*. É, portanto, não só senhora de si mesma (*sui iuris*), mas nem sequer se pode alienar nem dar. A natureza da pessoa opõe-se ao dom de si mesma. De facto, na ordem da natureza, não se pode falar de dom de uma pessoa a outra, sobretudo no sentido físico da palavra. O que há de pessoal em nós está acima de toda a forma de dom, seja de que maneira for e acima de qualquer apropriação em sentido físico. A pessoa não pode, como se fosse apenas coisa, ser propriedade de outra» (K. WOJTYŁA, *Amor e Responsabilidade*, 86).

³⁷⁶ Cf. *TDC* 32: 1, 215; *AUPD*, 200.

³⁷⁷ «O Homem aparece no mundo visível como a mais alta expressão do dom divino, porque transporta em si a dimensão interior do dom. E, com ela, transporta no mundo a sua particular semelhança com Deus, graças à qual ele transcende e domina também a sua “visibilidade” no mundo, a sua corporeidade, a sua masculinidade ou feminilidade, a sua nudez. Um reflexo desta semelhança é também a consciência primordial do significado esponsal do corpo, permeada pelo mistério da inocência original» (*TDC* 19: 3, 148; *AUPD*, 159).

³⁷⁸ Cf. C. WEST, *The theology of the body explained*, 97.

receber do dom divino³⁷⁹. O homem criado à imagem e semelhança de Deus, é-o não apenas pela sua capacidade de domínio sobre o mundo, mas também, segundo José Granados, pela sua capacidade de relação, ou seja, de socializar que o faz constituir-se como um povo e que tem como unidade básica a *una caro*, geradora da família e da vida³⁸⁰. Deus criou-os à sua imagem, homem e mulher os criou e é deste texto que acabámos de analisar, que partiremos para a descoberta e revelação do significado esponsal do corpo.

2.3. A definição do significado esponsal do corpo

Depois da apresentação e da análise que realizamos da *imago Dei* e da sua presença e manifestação no corpo-pessoa, no âmbito do dinamismo do dom, teremos agora a oportunidade de analisar o significado esponsal, como reflexo daquela imagem de Deus.

Michael Waldstein afirma que o essencial acerca desta definição se encontra no primeiro ciclo das catequeses³⁸¹, o qual se refere ao princípio, nele encontramos a sua definição, embora a aplicação e verificação se dê nos ciclos subsequentes³⁸².

As fontes bíblicas utilizadas por São João Paulo II são tiradas dos dois relatos contidos nos primeiros três capítulos do livro do *Génesis*. No primeiro encontramos a definição objectiva do Homem com a *imago Dei*; no segundo, o relato da criação (Cf. *Gn* 2,4 - 3,23), São João Paulo II analisa a subjectividade do homem, onde inclui o significado esponsal do corpo. Apesar de se apresentarem como dois relatos diferentes e com origens diversas Blanca Castilla Cortázar refere que são João Paulo II, apesar de identificar essa diversidade «propõe interpretar o obscuro e arcaico texto de *Génesis* 2 à luz do que se disse em *Génesis* 1»³⁸³.

³⁷⁹ Cf. C. WEST, *The theology of the body, explained*, 96.

³⁸⁰ Cf. J. GRANADOS, *Una sola carne en un solo espíritu. Teología del matrimonio* (Madrid: Ediciones Palabra 2014) 70.

³⁸¹ São João Paulo II afirma que os elementos fundamentais da antropologia que deseja apresentar estão contidos nos relatos sobre princípio do livro do *Génesis* (cf. *TDC* 13: 2, 117-118; *AUPD*, 141). Chegando a referir: «Para a consciência do Homem – mesmo do homem contemporâneo – é importante saber que, nestes textos bíblicos que falam do “princípio” do Homem, se encontra a revelação do “significado esponsal do corpo”» (*TDC* 14: 6, 126; *AUPD*, 146). Cf. JOHN PAUL II, *Man and Woman He created them. A theology of the Body* (Boston: Pauline 2006) 178-191.

³⁸² Cf. *TDC* 13: 1, 117; *AUPD*, 140.

³⁸³ B. CASTILLA DE CORTÁZAR, «Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó: varón y mujer los creó» (*Gn* 1, 27), 63.

São João Paulo II afirma: «O homem e a mulher em *Gn 2, 23-25* surgem, precisamente no princípio, com esta consciência do significado do seu próprio corpo»³⁸⁴. E um pouco mais à frente revela-o na sua pertinência: «Para a consciência do Homem – mesmo do Homem contemporâneo – é importante saber que, nestes textos bíblicos que falam do «princípio» do Homem, se encontra a revelação do “significado esponsal do corpo”»³⁸⁵.

Este conceito é entendido como um dos conceitos centrais da Teologia do Corpo³⁸⁶. Alguns como William Newton chegam a indicar que este conceito pode ser utilizado como base para o entendimento de toda a Teologia do Corpo³⁸⁷. Em todos os ciclos das catequeses aparecem referências a este «significado esponsal do corpo», mas é no primeiro que São João Paulo II especifica o modo como este significado esponsal se revela.

Procuraremos, sem abandonar o âmbito deste primeiro ciclo, abordar a sua origem e descoberta e o modo como ele se actualiza, por meio da liberdade do dom, e o seu fim na comunhão de pessoas.

2.3.1. A revelação e a descoberta do significado esponsal do corpo

São João Paulo II afirma que só se pode falar do significado esponsal dentro do mistério da pessoa humana, e assenta esta afirmação nas declarações conciliares sobre o mundo actual³⁸⁸, que afirmam o carácter único e diferenciado do Homem em relação a toda a realidade criada, bem como o dom de si enquanto sua plena realização³⁸⁹.

A definição do significado esponsal é identificada por São João Paulo II a partir da masculinidade e feminilidade, que segundo o mistério da criação se apresenta dentro do dinamismo do dom, realizando por meio do dom de si o sentido do seu existir e operar³⁹⁰.

³⁸⁴ *TDC 13*: 1, 117; *AUPD*, 140.

³⁸⁵ *TDC 14*: 6, 126; *AUPD*, 146.

³⁸⁶ Cf. C. WEST, *The Theology of the body, explained*, 97.

³⁸⁷ Cf. J. P. PIMENTEL, *Glorificai a Deus no vosso corpo*, 113 (nota 139).

³⁸⁸ Cf. *GS*, n. 24.

³⁸⁹ «Este significado “esponsal” do corpo humano só pode ser compreendido no contexto da pessoa. O corpo tem um significado “esponsal” porque o Homem-pessoa, como diz o Concílio, é uma criatura que Deus quis por si mesma, e que, simultaneamente, não pode encontrar-se plenamente senão mediante o dom sincero de si» (*TDC 15*: 5, 131; *AUPD*, 149).

³⁹⁰ «O corpo humano, com o seu sexo, a sua masculinidade e a sua feminilidade, vistos no próprio mistério da criação, é não apenas fonte de fecundidade e de procriação, como em toda a ordem natural, mas contém também desde “o princípio”, o atributo de “esponsal”, isto é, a capacidade de exprimir o amor;

Tentaremos, portanto, analisar o modo como São João Paulo II, apresenta a dimensão subjectiva do significado que o corpo manifesta de forma objectiva, por meio do encontro entre o homem e a mulher e da mútua entrega e acolhimento que realizam um do outro como dom de Deus para si, na diferença sexual³⁹¹.

São João Paulo II define primeiramente o atributo esponsal como «a capacidade de exprimir o amor»³⁹², apresentando o amor como capacidade de exprimir o «dom sincero de si mesmo» que o Homem realiza e que tem a sua evidente expressão na comunhão de pessoas na vida conjugal do matrimónio, mas também na continência pelo Reino dos Céus, vivida por aqueles que se consagram a Deus³⁹³. É este significado que distingue o Homem-pessoa de todos os outros seres vivos³⁹⁴.

Deste modo, o significado esponsal do corpo impõe-se como uma marca distintiva. Para o Homem a procriação não é apenas uma necessidade biológica, mas é especialmente fruto de uma comunhão de pessoas. A realidade que se impõe actualizar é a comunhão de pessoas, ou seja, a realização do significado esponsal do corpo³⁹⁵. A procriação acontece como uma consequência deste amor em acto, realizado por meio da conjugalidade. «O corpo humano não foi feito apenas para a procriação, como se se tratasse de responder a um imperativo biológico que se nos impusesse tal como se impõe aos animais [...]. O corpo humano, com o seu sexo e pelo seu sexo, é feito para a comunhão de pessoas»³⁹⁶.

Evitando as ideologias materialistas, que reduzem o Homem apenas à sua realidade visível/funcional, ou seja, à sua «dimensão horizontal», Yves Semen afirma que para São

precisamente aquele amor em que o Homem-pessoa se torna dom e – através desse dom - realiza o próprio sentido do seu ser e existir» (*TDC* 15: 1, 126; *AUPD*, 146).

³⁹¹ «Assim o homem, no primeiro encontro beatificante, encontra a mulher e ela encontra-o a ele. Deste modo ele acolhe-a interiormente; acolhe-a tal como ela é, querida «por si mesma» pelo Criador, como ela é constituída no mistério da imagem de Deus através da sua feminilidade. E reciprocamente, ela acolhe-o a ele do mesmo modo, como ele é, querido «por si mesmo» pelo Criador e por Ele constituído mediante a sua masculinidade. Nisto consiste a revelação e a descoberta do significado «esponsal» do corpo» (*TDC* 15: 3, 129; *AUPD*, 148).

³⁹² *TDC* 15: 1, 127; *AUPD*, 146.

³⁹³ Cf. *TDC* 39: 5, 254; *AUPD*, 224.

³⁹⁴ «O corpo tem um significado esponsal, na medida em que é feito para ser dado no dom conjugal, no dom esponsal. É esta capacidade de doação que nos confere a dignidade de pessoa. Ela é como que a marca que identifica a pessoa: só a pessoa é capaz de se dar e é no dom livre de si mesma que ela realiza aquilo para que foi criada» (Y. SEMEN, *A sexualidade segundo João Paulo II* [Cascais: Principia Editora 2006] 72-73).

³⁹⁵ *TDC* 29: 3, 205; *AUPD*, 194.

³⁹⁶ Y. SEMEN, *A sexualidade segundo João Paulo II*, 73.

João Paulo II a realidade do sexo, se apresenta também com uma «dimensão vertical», ou seja, com um sentido sobrenatural, que lhe é concedido pelo amor³⁹⁷.

O atributo «esposal» é apresentando como a capacidade de manifestar o amor e, como já se deixou claro anteriormente, o amor é a acção que corresponde plenamente à pessoa. Para chegar ao conteúdo daquele amor e perceber os seus limites, não se pode desprezar o mistério do «princípio» presente no relato do livro dos *Génesis*, pois a experiência do homem e da mulher criados «à imagem e semelhança de Deus», expresso no segundo relato da criação do livro do *Génesis*, esclarece ao Homem de hoje a sua natureza e a sua vocação. João Paulo Pimentel, ao falar da experiência de Adão e de Eva, refere: «Não experimentavam qualquer tipo de dualismo no seu ser. O corpo expressava o que eles eram de uma maneira exacta. Expressava na perfeição os dois modos de “ser Homem”, com a complementaridade geradora de comunhão»³⁹⁸. A ausência da ferida do pecado, naquele estado de inocência original expressa nas primeiras páginas da Sagrada Escritura tornam possível uma visão da sua pré-história teológica³⁹⁹. E é na busca desse sentido que procuraremos progredir neste trabalho, por meio da análise dos binómios: inocência e pecado original; solidão e unidade original; nudez original e vergonha; acto conjugal e significado procriador. As descobertas que evocam revelam a consciência que o Homem adquire do significado esposal do corpo.

2.3.1.1. O estado de inocência original e o pecado original

São João Paulo II afirma que mesmo o pecado e as suas consequências não se podem entender sem a referência a este estado original de inocência⁴⁰⁰. Neste estado encontramos primeiramente, e com maior clareza, o significado esposal, pois é ali que verificamos as

³⁹⁷ Cf. Y. SEMEN, *A sexualidade segundo João Paulo II*, 73.

³⁹⁸ J. P. PIMENTEL, *Glorificai a Deus no vosso corpo*, 113.

³⁹⁹ Todos os atributos abordados de seguida, possuem o seu fundamento comum no estado de inocência (cf. *TDC* 11: 1; *AUPD*, 134).

⁴⁰⁰ A compreensão do estado de pecaminosidade «histórica» não se pode analisar o conteúdo do estado de inocência pré-histórica. A pecaminosidade como estado, como dimensão da existência humana, está, desde o princípio, em relação com esta inocência do Homem, como dimensão do ser «à imagem de Deus» (cf. *TDC* 4: 1, 72; *AUPD*, 112).

condições da sua existência como ser ético, desde logo na consciência que tem de si mesmo⁴⁰¹.

É da consciência que o homem tem de si mesmo que brota a consciência do significado esponsal do seu corpo. O significado esponsal do corpo está profundamente ligado a uma «simplicidade e plenitude de visão»⁴⁰² e é daí que brota esta consciência. De acordo com São João Paulo II, no livro do *Génesis*, a consciência do significado esponsal e do estado de inocência original não se podem desligar uma da outra⁴⁰³.

A inocência original encontra-se como base fundamental para esta reflexão sobre o Homem, declarando a sua benignidade e a possibilidade de alcançar a verdade em toda a sua extensão, não só objectiva mas também subjectiva. Podemos, segundo São João Paulo II, «entender a inocência original como uma especial “pureza de coração”, que preserva uma fidelidade interior ao dom de acordo com o significado esponsal do corpo»⁴⁰⁴. A inocência original é, no texto do Livro do *Génesis*, condição indispensável para que o Homem alcance a consciência do significado esponsal do corpo. Ela manifesta-se como um sereno testemunho da consciência que permite alcançar a beatitude⁴⁰⁵.

O Homem realiza a sua humanidade quando, no estado de inocência, descoberto o significado esponsal do seu corpo na complementaridade da masculinidade e feminilidade, acolhe a graça contida naquele «misterioso dom oferecido ao íntimo do Homem - ao coração humano – que permite a ambos, varão e mulher, existirem desde o princípio na relação recíproca do dom desinteressado de si mesmos»⁴⁰⁶. Este dom de si mesmo só alcança a sua perfeita realização – «o *ethos* perfeito do dom»⁴⁰⁷ – a partir da inocência.

⁴⁰¹ «Homem entra no mundo e, assim, na mais íntima trama do seu futuro e da sua história, com a consciência do significado esponsal do próprio corpo, da própria masculinidade e feminilidade. A inocência original diz que esse significado é condicionado «eticamente» e além disso que, por seu lado, constitui o futuro do *ethos* humano. Isto é muito importante para a teologia do corpo: é a razão pela qual devemos construir esta teologia «desde o princípio», seguindo cuidadosamente a indicação das palavras de Cristo» (*TDC* 18: 4, 144; *AUPD*, 157).

⁴⁰² *TDC* 13: 1, 117; *AUPD*, 140.

⁴⁰³ «Do ponto de vista da nossa análise, é essencial que a descoberta do significado esponsal do corpo, que lemos no testemunho do livro do *Génesis*, se realize através da inocência original; mais: é essa descoberta que revela e põe em evidência esta última» (*TDC* 16: 3, 135; *AUPD*, 151).

⁴⁰⁴ *TDC* 16: 5, 136-137; *AUPD*, 152.

⁴⁰⁵ Cf. *TDC* 16: 5, 137; *AUPD*, 152.

⁴⁰⁶ *TDC* 16: 3, 135; *AUPD*, 151.

⁴⁰⁷ *TDC* 18: 5, 146; *AUPD*, 158.

A inocência original é entendida como «conteúdo da experiência recíproca do corpo, como experiência do seu significado esponsal (segundo o testemunho de *Gênesis* 2, 23-25)»⁴⁰⁸. Esta vivência enquadrando-se desde logo no âmbito da comunhão de pessoas, oferece ao Homem uma consciência beatificante do conteúdo do significado esponsal do corpo⁴⁰⁹.

Quando se menciona a experiência beatificante do significado esponsal do corpo, estamos a reflectir acerca daquela felicidade que o homem encontra no reconhecimento que realiza por meio do corpo, masculino e feminino, da possibilidade de se doar pessoalmente neste mundo a alguém que lhe corresponde pessoalmente (*Gn* 2, 23). Essa verificação da possibilidade dá-se objectivamente por meio do corpo, mas refere-se à liberdade interior do dom, realizada por meio da vontade humana que é originalmente inocente. «A frase “Estavam ambos nus, tanto o homem como a mulher, mas não sentiam vergonha”, exprime exactamente essa inocência na recíproca “experiência do corpo”, inocência que inspira a troca interior do dom da pessoa que, no relacionamento recíproco, realiza concretamente o significado esponsal da masculinidade e da feminilidade»⁴¹⁰. A perda desta inocência, operada a partir do pecado original, dificulta o acesso do Homem à verdade sobre si mesmo, pois transforma o coração num campo de batalha, onde o acesso à realidade está reduzido, e a graça nem sempre é claramente acolhida, dificultando o acesso por parte do Homem àquela beatitude que o realiza na sua humanidade, na comunidade de pessoas⁴¹¹.

A tensão que existe no coração humano, devido a este combate, deixa o Homem incapaz de acolher aquela paz e serenidade que lhe consente reconhecer o outro como um dom, a não ser que a graça de Cristo supere esta dificuldade. E, quando tal acontece, o Homem pode de novo voltar a espantar-se com o dom de Deus que cada pessoa é em si

⁴⁰⁸ *TDC* 16: 5, 136; *AUPD*, 152.

⁴⁰⁹ Porque a felicidade e a inocência estão inscritas no quadro da comunhão de pessoas, como se se tratasse de duas vias convergentes da existência do Homem no próprio mistério da criação, *a consciência beatificante do significado do corpo* – isto é, do significado esponsal da masculinidade e da feminilidade humanas – é condicionada pela inocência original (*TDC* 16: 5, 136-137; *AUPD*, 152).

⁴¹⁰ *TDC* 17: 2, 137-138; *AUPD*, 153.

⁴¹¹ «O “coração” tornou-se campo de batalha entre o amor e a concupiscência. Quanto mais a concupiscência domina o coração, tanto menos este experimenta o significado esponsal do corpo, e tanto menos se torna sensível ao dom da pessoa que, nas relações recíprocas do homem e da mulher, exprime precisamente esse significado» (*TDC* 32: 3, 217; *AUPD*, 201-202).

mesma. O mistério da solidão e da unidade originais revelam o acontecimento deste espanto beatífico no Homem, no encontro varão e mulher⁴¹².

O pecado traz ao Homem a perda do acesso a si mesmo e à experiência do amor existente no estado de inocência original. «O corpo humano na sua masculinidade-feminilidade quase perdeu a capacidade de exprimir esse amor, em que o Homem-pessoa se torna dom, conforme a mais profunda estrutura e finalidade da sua existência pessoal»⁴¹³. Apesar de todos os constrangimentos provocados pelo pecado⁴¹⁴ «a dimensão do dom – isto é, a capacidade de exprimir o amor com que o Homem, mediante a sua feminilidade ou masculinidade, se torna dom para o outro – em alguma medida não cessou de trespassar e plasmar o amor que nasce no coração humano»⁴¹⁵.

O pecado original não pôde desfazer a realidade da criação⁴¹⁶ e por isso o Homem histórico, no mistério da procriação, reproduz a mesma imagem de Deus, daquele Deus que formou a humanidade do primeiro homem (Gn 1, 27)⁴¹⁷. Mesmo no estado de pecaminosidade hereditária, a «imagem de Deus» permanece na base da constituição do Homem como tal⁴¹⁸. O mistério da procriação que se realiza mediante o acto conjugal, com a ajuda de Deus⁴¹⁹, pode estar ferido pelo pecado, mas este não aniquila o sentido da criação⁴²⁰; pode distorcer, mas não pode apagar aquela *imago Dei*, que é realizada mediante a actualização do significado esponsal do corpo pelo «dom de si»⁴²¹.

⁴¹² TDC 109: 2, 605; AUPD, 445.

⁴¹³ TDC 32: 3, 217; AUPD, 201.

⁴¹⁴ «Violando a dimensão do dom recíproco do homem e da mulher, a concupiscência põe também em dúvida que cada um seja querido pelo Criador “por si mesmo”. A subjectividade da pessoa cede, em certo sentido, à objectividade do corpo. Por causa do corpo, o Homem torna-se objecto para o Homem: a mulher para o varão e vice-versa. A concupiscência significa, por assim dizer, que as relações pessoais do homem e da mulher são unilateral e redutivamente vinculadas ao corpo e ao sexo, no sentido de que tais relações se tornaram quase incapazes de acolher o dom recíproco da pessoa» (TDC 13: 2, 118; AUPD, 141).

⁴¹⁵ TDC 32: 3, 217; AUPD, 201.

⁴¹⁶ TDC 19: 2, 147; AUPD, 159.

⁴¹⁷ Cf. TDC 21: 6, 161; AUPD, 167.

⁴¹⁸ Cf. TDC 21: 7, 161; AUPD, 168.

⁴¹⁹ Cf. TDC 21: 7, 161; AUPD, 168.

⁴²⁰ «De facto, em toda a perspectiva da sua própria “história”, o Homem não deixará de conferir um significado esponsal ao seu próprio corpo. Mesmo que este significado sofra muitas distorções, manter-se-á sempre o nível mais profundo, que exige ser revelado em toda a sua simplicidade e pureza, e manifestar-se em toda a sua verdade, como sinal da “imagem de Deus”. Por aqui passa igualmente o caminho que vai do mistério da criação à “redenção do corpo” (cf. Rm 8)» (TDC 15: 5, 131; AUPD, 149).

⁴²¹ Cf. TDC 22: 7, 167; AUPD, 171-172.

2.3.1.2. A solidão original e a unidade original

Na catequese de dia 14 de Novembro de 1979, cujo tema era «Através da comunhão das pessoas o homem torna-se imagem de Deus», São João Paulo II aprofunda o significado da solidão original do homem relacionando-a com a unidade da primeira comunidade humana⁴²².

Enquanto que o primeiro relato da criação descrevia o homem e a mulher na sua objectividade, pela possessão da *imago Dei* e, com ela o poder de dominar o mundo, o segundo relato da criação descreve a vivência interior do homem, e é nessa interioridade subjectiva que se poderá encontrar a descrição do significado esponsal revelado nas experiências originais tais como a solidão original e a unidade original⁴²³. O ponto de partida é o momento em que o Homem se dá conta do quão se diferencia de tudo quanto foi criado, ganhando a consciência de estar só no mundo⁴²⁴.

Esta solidão original assenta sobre o facto de que a vida que constitui o Homem é uma realidade sobrenatural, pois esta solidão original é primeiramente uma realidade referida a Deus. «O homem está “sozinho” porque é a única criatura corpórea feita à imagem e semelhança de Deus»⁴²⁵. O homem sente a falta de Deus no mundo criado, devido à sua natureza.

Neste segundo relato da criação, o Homem é a única criatura que, para viver, necessita do «sopro da vida» que é insuflado por Deus⁴²⁶. A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* já tinha indicado esta dignidade única no Homem: «A razão mais sublime da dignidade do Homem consiste na sua vocação à união com Deus»⁴²⁷.

⁴²² «O Homem torna-se imagem de Deus, não tanto no momento da solidão, quanto no momento da comunhão. Desde “o princípio” ele é não apenas uma imagem na qual a solidão de uma pessoa que governa o mundo é reflectida, mas também – e essencialmente – a imagem de uma imperscrutável comunhão divina de Pessoas» (TDC 9: 3, 98-99; AUPD, 129).

⁴²³ Cf. J. GRANADOS, *Una sola carne en un solo espíritu*, 73.

⁴²⁴ «A Bíblia diz que Deus formou Adão a partir do pó da terra, que lhe transmitiu o sopro da vida e depois disse: “Não é conveniente que o homem esteja só” (Gn 2, 18). Então, de acordo com *Génesis*, o Homem do Éden, apesar de estar rodeado de toda a espécie de plantas e animais, sentiu-se só. Adão experimentou aquilo a que João Paulo II chamou “solidão original”» (C. ANDERSON – J. GRANADOS, *Criados para o amor*, 36).

⁴²⁵ C. WEST, *Teologia do corpo para principiantes* (Prior Velho: Paulinas 2009) 36.

⁴²⁶ «Então o Senhor Deus formou o homem do pó da terra e insuflou-lhe pelas narinas o sopro da vida, e o homem transformou-se num ser vivo» (Gn 2, 7).

⁴²⁷ «*Dignitatis humanae eximia ratio in vocatione hominis ad communionem cum Deo consistit*» (GS, n. 19).

«O mais óbvio significado [da solidão] deriva da relação homem-mulher. O homem está “sozinho” sem a mulher. Mas João Paulo II insiste que a solidão tem um significado mais profundo, derivado da sua natureza. Ele está “sozinho” como pessoa»⁴²⁸. O Homem diverge do mundo pela sua semelhança a Deus, ao qual se dirige num dialogo de amor⁴²⁹.

Esta diferença que o Homem possui tem um carácter metafísico. Trata-se de uma «solidão metafísica diante de Deus e do mundo»⁴³⁰ o que significa que o homem busca encontrar um ser que lhe seja ontologicamente semelhante. O homem e a mulher apresentam-se como duas encarnações da mesma solidão metafísica, como dois modos de ser corpo e por isso duas consciências do significado esponsal que se complementam⁴³¹.

É neste momento do relato bíblico, *Gn 2, 18-20*, quando o homem não encontra semelhante entre as criaturas, que se verifica textualmente a solidão original. O homem pode nomear os animais porque possuiu um carácter animal, embora este carácter não o defina plenamente. Pois só um encontro pessoal lhe corresponde⁴³².

Antes até de serem esposos, Adão e Eva, encontram-se primeiramente como irmãos na mesma humanidade, realidade que se reflecte quer no texto do Cântico dos Cânticos (*Ct 4, 9-12; 5, 1-2*) e na oração de Tobias e Sara⁴³³. O Homem percebe-se não só no facto de se encontrar – varão e mulher – ao mesmo nível de relação para com Deus, mas também se descobrem numa relação recíproca em que são chamados a existir um para o outro, também

⁴²⁸ C. WEST, *The theology of the body, explained*, 68.

⁴²⁹ «A solidão original é então uma forma de expressar a dignidade especial do homem que está na origem do privilégio único que lhe foi concedido de ser feito à imagem e semelhança de Deus como seu parceiro num diálogo de amor. O homem é o único ser no mundo a quem Deus se dirige como um pai se dirige a um filho. Numa palavra, a solidão original é a relação especial do homem com o seu Criador» (C. ANDERSON – J. GRANADOS, *Criados para o amor*, 36-37).

⁴³⁰ *TDC 10: 1, 102; AUPD*, 131.

⁴³¹ «À luz deste texto, compreendemos que o conhecimento do Homem passa através da masculinidade e da feminilidade, que são como que duas “encarnações” da mesma solidão metafísica diante de Deus e do mundo – como duas formas de se «ser corpo» e ao mesmo tempo ser Homem, que se completam reciprocamente – como duas dimensões complementares da autoconsciência e da autodeterminação e, ao mesmo tempo, como duas consciências complementares do significado do corpo» (*TDC 10: 1, 102; AUPD*, 131).

⁴³² «O animal é um ser muito distinto do Homem e por outro lado é-lhe muito semelhante. É importante que o homem não duvide da sua animalidade e ao mesmo tempo que não se identifique com ela. O homem pode nomear os animais pois reconhece os impulsos e inclinações que vibram em si em virtude da sua pertença ao cosmos material. Mas ao homem não basta apenas que se eleve acima do animal e o domine. Faz-lhe falta um encontro pessoal, de tu a tu, com alguém que se coloque diante dele e lhe corresponda; o homem plenifica-se apenas fora de si, numa relação com outra pessoa que lhe está em frente e lhe dá a chave da sua natureza encarnada» (J. GRANADOS, *Una sola carne en un solo espíritu*, 73-74).

⁴³³ Cf. J. GRANADOS, *Una sola carne en un solo espíritu*, 77.

através do seu corpo, no dom de si mesmos. O encontro com a mulher concede ao homem esse primeiro reconhecimento de um encontro com uma pessoa da mesma natureza⁴³⁴ capaz do amor, por meio da sua masculinidade e feminilidade, no dom de si⁴³⁵.

Nisto consiste o mistério da unidade original, pois quando o homem acorda do seu sono e encontra a mulher, surge nele um espanto (cf. *Gn 2, 23*). «Nesta comunhão de pessoas encontra-se plenamente assegurada toda a profundidade da solidão original do homem (do primeiro e de todos) e, ao mesmo tempo, tal solidão torna-se, de modo maravilhoso, permeada e alargada pelo dom do “outro”»⁴³⁶.

2.3.1.3. A nudez original e a vergonha

O texto de *Gn 2, 25* revela a nudez sem vergonha e é apresentado por São João Paulo II como a chave de leitura para a antropologia bíblica presente no texto Yavista do livro do *Gênesis*⁴³⁷. Se não entendermos o significado da nudez sem vergonha, não conseguiremos descobrir o sentido da nossa humanidade. A nudez original aparece neste texto como reflexo, na consciência humana, do mistério da criação do homem à imagem e semelhança de Deus. O conteúdo da nudez original não é comparável apenas com ausência de vergonha moral, mas encerra em si a afirmação da pureza do coração⁴³⁸ e com ela da dignidade original do Homem, perdida com o pecado⁴³⁹.

O significado sponsal é percebido originalmente a partir da experiência do matrimónio pois, de facto, «é pelo matrimónio – em particular pelo matrimónio originário, com a intrínseca experiência da nudez sem vergonha – que se descobre a potencialidade do corpo para expressar o amor-doação e o seu poder para manifestar o acolhimento do outro por si próprio»⁴⁴⁰. Apesar de não se esgotar nesta manifestação, é a partir dela que o homem pode reconhecer no mistério do seu corpo, um significado que o ultrapassa. Ver acontecer

⁴³⁴ Cf. Y. SEMEN, *A sexualidade segundo João Paulo II*, 62.

⁴³⁵ Cf. J. P. PIMENTEL, *Glorificai a Deus no vosso corpo*, 137.

⁴³⁶ *TDC* 18: 5, 145-146; *AUPD*, 158.

⁴³⁷ *TDC* 11: 2, 107-108; *AUPD*, 134.

⁴³⁸ «O facto de “não sentirem vergonha” quer dizer que a mulher não era um “objecto” para o homem, nem ele para ela. A inocência interior como “pureza de coração”, de certo modo, tornava impossível que um deles fosse, de alguma maneira, reduzido pelo outro ao nível de mero objecto» (*TDC* 19: 1, 147; *AUPD*, 159).

⁴³⁹ Cf. C. WEST, *The theology of the body, explained*, 89.

⁴⁴⁰ J. P. PIMENTEL, *Glorificai a Deus no vosso Corpo*, 141.

plenamente a comunhão das pessoas expressa pela nudez sem vergonha comprova a necessidade da entrega total das pessoas – na sua masculinidade e feminilidade – para alcançar a felicidade plena.

«O significado original da nudez corresponde àquela simplicidade e plenitude de visão, na qual a compreensão do significado do corpo nasce quase no próprio coração da sua comunidade-comunhão»⁴⁴¹. A auto-consciência que o Homem tem de ser auto-determinado pelo significado esponsal do corpo e a correspondência da sua vontade a esta realidade, fará com que o Homem chegue à beatitude pela actualização deste significado. A nudez original ausente de vergonha declara a liberdade existente no Homem, para o qual não existe qualquer constrangimento ou receio de actualizar o amor para o qual foi criado, i. e., o amor-doação de que fala São João Paulo II⁴⁴².

A liberdade do dom de si apresenta-se como um atributo do significado esponsal do corpo, o qual se torna visível por meio da nudez original ausente de vergonha. «As palavras “estavam ambos nus, mas não sentiam vergonha” podem e devem ser entendidas como a revelação – e ao mesmo tempo a redescoberta – da liberdade, que torna possível e qualifica o sentido “esponsal” do corpo»⁴⁴³.

A dimensão do dom ligada à consciência da nudez original evidencia a necessidade da correspondência nas relações humanas⁴⁴⁴. Fazendo brotar a norma personalista como fruto da consciência que o Homem tem de si mesmo e da sua natureza⁴⁴⁵.

Quando consideramos Gn 2, 23, e ligamos o espanto sentido pelo Homem a Gn 2, 25, que nos apresenta a nudez, verificamos que na *una caro* o Homem faz a experiência do amor

⁴⁴¹ TDC 13: 1, 117; AUPD, 140.

⁴⁴² «Na raiz da nudez de ambos está a liberdade interior do dom – dom desinteressado de si mesmos – esse dom permite a ambos, homem e mulher, *encontrarem-se reciprocamente*, pois o Criador quis cada um deles “por si mesmo” (GS, 12). Assim o homem, no primeiro encontro beatificante, encontra a mulher e ela encontra-o a ele. Deste modo ele acolhe-a interiormente; acolhe-a tal como ela é querida “por si mesma” pelo Criador, como ela é constituída no mistério da imagem de Deus através da sua feminilidade. E reciprocamente, ela acolhe-o a ele do mesmo modo, como ele é querido “por si mesmo” pelo Criador e por Ele constituído mediante a sua masculinidade. Nisto consiste a revelação e a descoberta do significado “esponsal” do corpo» (TDC 15: 3, 129; AUPD, 147-148).

⁴⁴³ TDC 15: 2, 128; AUPD, 147.

⁴⁴⁴ Cf. K. WOJTYŁA, *Amor e Responsabilidade*, 32.

⁴⁴⁵ TDC 14: 5, 124-125; AUPD, 145.

em acto, que a masculinidade e a feminilidade podem expressar sem constrangimento, cujo fruto é a comunhão⁴⁴⁶.

Esta experiência de comunhão, no estado de inocência original, era plena e por isso permanece como modelo para aqueles que seguem o caminho do matrimónio e nessa reciprocidade, realizam o significado esponsal do corpo⁴⁴⁷.

Com o pecado original e as suas consequências encontramos o início da experiência da concupiscência e das reduções a que o Homem fica sujeito, provocando a perda do estado de inocência original, ou seja, a perda do *ethos* perfeito do dom. Por outro lado, através do véu da vergonha, o Homem histórico descobrir-se-á continuamente a si mesmo, enquanto guardião do mistério do sujeito, isto é, da liberdade do dom⁴⁴⁸. Esse momento está ligado à falta da actualização da dimensão do dom, e trará consequências para o significado esponsal, por meio da vergonha⁴⁴⁹.

Com a perda desta inocência, desta nudez sem vergonha, não se pode dizer que ao Homem seja vedado o acesso à verdade sobre si mesmo, sobre o mundo e sobre Deus. Embora agora apenas a graça e a virtude o possam fazer acontecer⁴⁵⁰.

Na obra *Amor e Responsabilidade*, Karol Wojtyła tinha já esclarecido o modo como o Homem pode vencer a concupiscência pelo amor e como a vergonha é absorvida pelo amor. «Amar e considerar a pessoa como objecto de prazer, excluem-se reciprocamente. A vergonha, forma de defesa contra tal atitude, desaparece no amor, porque nele perde a sua razão objectiva de ser»⁴⁵¹. Somos levados a verificar que o verdadeiro amor, ou seja, o que não se baseia apenas no sentimento, mas sim na vontade e que é em si a afirmação da pessoa, possui plenamente a sua essência moral e é susceptível de absorver a vergonha⁴⁵². O amor-doação, é desta forma a única realidade capaz de actualizar o significado esponsal do corpo.

⁴⁴⁶ «De facto, essa passagem (*Gn* 2, 25) indica a possibilidade e a qualificação dessa recíproca «experiência do corpo». E, além disso, permite-nos identificar o significado esponsal do corpo *in actu*. Quando lemos «estavam nus mas não sentiam vergonha», tocamos, indirectamente, como que a raiz e, directamente, já os frutos» (*TDC* 15: 3, 128; *AUPD*, 147).

⁴⁴⁷ Cf. *TDC* 10: 3, 104; *AUPD*, 135.

⁴⁴⁸ Cf. *TDC* 19: 1-2, 147-148, *AUPD*, 158-159.

⁴⁴⁹ «Se o homem e a mulher cessam de ser reciprocamente um dom desinteressado, como o eram um para o outro no mistério da criação, então reconhecem “estar nus”. E então nascerá no seu coração a vergonha daquela nudez, que não tinha sentido no estado de inocência original» (*TDC* 18: 5, 145-146; *AUPD*, 158).

⁴⁵⁰ Cf. *TDC* 32: 3, 217; *AUPD*, 201-202.

⁴⁵¹ K. WOJTYŁA, *Amor e Responsabilidade*, 171.

⁴⁵² K. WOJTYŁA, *Amor e Responsabilidade*, 171-173.

2.3.1.4. Significado procriador do corpo e o acto conjugal

Para São João Paulo II, o significado procriador do corpo une-se ao significado esponsal do corpo, não só na medida em que são dois significados que se referem ao corpo, mas também porque ambos são reflexo da *imago Dei*⁴⁵³. Deus apresenta-se deste modo como a fonte e o fundamento desta reflexão, pois na sua biologia, a procriação é dotada de um sentido sobrenatural⁴⁵⁴.

Ao falar do significado procriador e da sua relação com o significado esponsal do corpo⁴⁵⁵, expresso em Gn 4,1-2, São João Paulo II declara: «Sobre este limiar [no limiar do Homem histórico] o Homem, como varão e mulher, toma consciência do significado procriador do seu próprio corpo: a masculinidade encerra em si o significado da paternidade e a feminilidade o da maternidade»⁴⁵⁶.

É por meio do acto conjugal que este significado procriador se actualiza na vocação ao matrimónio. No acto conjugal devem sempre estar presentes as dimensões unitiva e procriativa⁴⁵⁷, visto que estas dimensões do acto conjugal reflectem os significados esponsal e procriador, presentes no corpo. Dito de outra forma, poderíamos dizer que o acto conjugal implica o corpo e, para que seja autêntico, deve realizar quer o significado esponsal do corpo, quer o seu significado procriador.

São João Paulo II esclarece a relação entre ambos quando refere que o dom da piedade, entendido como o respeito por aquilo que é obra de Deus, juntamente com o amor e a castidade, ajudam a identificar aquele acto em que, pelo menos potencialmente, o

⁴⁵³ «Ao mistério da sua criação ("à imagem de Deus os criou"), corresponde a perspectiva da procriação ("sede fecundos e multiplicai-vos, enchei a terra"), a perspectiva daquele suceder-se no mundo e no tempo, daquele "*fieri*" que está necessariamente ligado à situação metafísica da criação: do ser contingente (*contigens*)» (TDC 2: 5, 64; AUPD, 107).

⁴⁵⁴ «A biofisiologia contemporânea pode oferecer muitas informações precisas sobre a sexualidade humana. Todavia, o conhecimento da dignidade pessoal do corpo humano e do sexo reside ainda noutras fontes. Uma fonte particular é a palavra do próprio Deus, que contém a revelação do corpo, aquela que remonta ao "princípio"» (TDC 23: 5, 172-173; AUPD, 175).

⁴⁵⁵ Cf. TDC 22: 6-7, 166-167; AUPD, 171-172.

⁴⁵⁶ TDC 22: 6, 166-167; AUPD, 171.

⁴⁵⁷ «O acto moral é uma opção que pressupõe o reconhecimento de determinados valores significativos. A ligação inquebrável entre as dimensões unitiva e procriativa do acto conjugal inspira certamente a norma, mas não tanto como lei biológica quanto como norma que se reveste de um sentido profundo nascido na consciência pela consideração da verdade ontológica do objecto» (J. LAFFITTE, *Teologia do corpo. A sexualidade segundo João Paulo II*, 931).

significado esponsal do corpo se une ao significado procriativo⁴⁵⁸. Este dom da piedade, concedido pelo Espírito Santo, «leva a compreender, entre as possíveis “manifestações de afecto”, o significado singular, aliás, excepcional daquele acto: a sua dignidade e a consequente grave responsabilidade a ele inerente»⁴⁵⁹. O acto conjugal necessita ser vivido, segundo a piedade, para que o acesso à pessoa do outro não seja obstruído pela falta do sentido da dignidade própria e do outro, nem do sentido auto-doação.

O acto conjugal quando se realiza afirmando o valor da pessoa do outro e abrindo-se por isso mesmo à geração da vida, cumpre plenamente o seu significado procriador, pois acrescenta à dimensão unitiva do acto sexual a sua dimensão procriativa, dando assim pleno cumprimento ao fim do acto conjugal⁴⁶⁰. O texto do livro do *Génesis* sobre o qual São João Paulo II faz incidir a sua reflexão, é aliás o texto mais citado em toda a obra das catequeses⁴⁶¹, é *Gn 2, 24*. A experiência da *una caro* e a procriação evidenciam a presença do significado esponsal do corpo⁴⁶².

Ao relacionar o significado esponsal do corpo com o significado procriador, e especialmente quando insiste que o acto conjugal se deve realizar sem nunca separar a dimensão unitiva da dimensão procriativa, São João Paulo II declara que os actos humanos que são chamados a corresponder ao significado esponsal do corpo devem também ser fecundos, abertos à vida. O que significa que ao significado esponsal nunca se poderá retirar o sentido da abertura à vida, com o risco de não o levar ao seu pleno cumprimento.

⁴⁵⁸ Cf. *TDC* 128: 1, 676; *AUPD*, 490.

⁴⁵⁹ *TDC* 128: 2, 676; *AUPD*, 490-491.

⁴⁶⁰ «Esta doutrina, muitas vezes exposta pelo Magistério, está fundada sobre a conexão inseparável que Deus quis e que o homem não pode alterar por sua iniciativa, entre os dois significados do ato conjugal: o significado unitivo e o significado procriador» (*TDC* 114: 1, 625-626; *AUPD*, 457). «Na verdade, pela sua estrutura íntima, o acto conjugal, ao mesmo tempo que une profundamente os esposos, torna-os aptos para a geração de novas vidas, segundo leis inscritas no próprio ser do homem e da mulher. Salvaguardando estes dois aspectos essenciais, unitivo e procriador, o ato conjugal conserva integralmente o sentido de amor mútuo e verdadeiro e a sua ordenação para a altíssima vocação do homem para a paternidade. Nós pensamos que os homens do nosso tempo estão particularmente em condições de apreender o carácter profundamente razoável e humano deste princípio fundamental» (*HV*, n. 12).

⁴⁶¹ Cf. *AUPD*, 529.

⁴⁶² «*Génesis* 2, 24 atesta que os dois, homem e mulher, foram criados para o matrimónio: «Por este motivo, o homem deixará o pai e a mãe para se unir a sua mulher; e os dois serão uma só carne». Deste modo, abre-se uma grande perspectiva criadora, que é exactamente a perspectiva da existência do homem, que se renova continuamente por meio da «procriação» (poder-se-ia dizer da «auto-reprodução»). Esta perspectiva está profundamente enraizada na consciência da humanidade também na particular consciência do significado esponsal do corpo» (*TDC* 18: 5, 145; *AUPD*, 157-158).

Para tal, o Homem não se poderá apartar do tema da liberdade do dom, por meio do qual, superando a concupiscência, é possível actualizar este significado. O significado esponsal do corpo não encontra o seu fim em si mesmo, mas a sua referência última é o amor de Deus.

2.3.2. A liberdade do dom

É por meio da liberdade do dom que o Homem faz a experiência do amor, trazendo à luz o significado esponsal do corpo. De acordo com São João Paulo II: «Este significado indica uma capacidade particular para exprimir o amor, em que o homem se torna dom»⁴⁶³. A realidade do significado esponsal e a experiência do dom de si estão ligados, pelo facto do significado esponsal se revelar no âmbito da dimensão do dom presente no Homem. A liberdade do dom é como que a pedra de fecho da estrutura do significado esponsal do corpo. Com efeito, por meio da liberdade do dom de si, o Homem pode afirmar o outro – a mulher em relação ao homem e o homem em relação à mulher – como pessoa, por meio do seu corpo, como alguém que foi e é querido por si mesmo⁴⁶⁴. Por isto mesmo, o amor para existir, para ser tal, necessita da liberdade do dom.

Ora, «homem e mulher, no contexto do seu “princípio” beatificante, são livres, com a própria liberdade do dom»⁴⁶⁵ pelo que, na sua masculinidade e feminilidade, no estado de inocência original, o Homem encontra-se capaz de realizar a liberdade do dom de si mesmo. A liberdade do dom de si, é condição essencial para que o homem ame, realizando aquela comunhão de pessoas de que fala o Concílio, no número 24 da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*.

São João Paulo II refere no texto das catequeses: «O homem e a mulher, antes de se tornarem esposo e esposa, *emergem do mistério da criação, antes de mais, como irmão e irmã na mesma humanidade*. A compreensão do significado esponsal do corpo na sua masculinidade e feminilidade revela o íntimo da sua liberdade, que é a liberdade do dom»⁴⁶⁶.

⁴⁶³ TDC 15: 4, 129-130; AUPD, 148.

⁴⁶⁴ Cf. TDC 19: 1, 147; AUPD, 159.

⁴⁶⁵ TDC 15: 2, 127; AUPD, 147.

⁴⁶⁶ TDC 18: 5, 145; AUPD, 158.

A liberdade do dom é o meio pelo qual o Homem, homem e mulher, actualiza o significado esponsal, quer para o Homem apresentado na pré-história teológica do livro do *Génesis*, quer para o Homem histórico.

Quando falamos ao Homem hodierno da liberdade do dom no âmbito do significado esponsal do corpo, temos de ter em conta não só o estado de inocência original, mas também a dimensão histórica do Homem⁴⁶⁷, cujo «coração», depois do pecado original, se tornou «um campo de batalha entre o amor e a concupiscência»⁴⁶⁸. De facto, o mistério da redenção concede ao Homem a possibilidade de recuperar o *ethos perfeito do dom*, quer na vocação ao sacramento do matrimónio, quer na consagração da sua virgindade, na vivência do celibato pelo Reino dos Céus⁴⁶⁹. É, no entanto, necessário esclarecer o modo como esta liberdade se verificava para o Homem no estado de inocência original e também o modo como ela se pode verificar na experiência do Homem histórico.

A noção de liberdade do dom apresenta-se em São João Paulo II ligada às experiências originais. São João Paulo II, referindo-se ao estado de inocência original e à nudez sem vergonha que dela é sinal, acrescenta: «Pode dizer-se que, criados por amor, dotados no seu próprio ser de masculinidade e feminilidade, ambos estão “nus” porque se encontram *livres, com a liberdade própria do dom*. Esta liberdade está precisamente na base do significado esponsal do corpo»⁴⁷⁰. A liberdade do dom de si não só está intimamente ligada ao significado esponsal do corpo como é por meio dela que este se actualiza, consumando o *ethos* perfeito do dom.

No matrimónio, a união conjugal realizada por meio do dom de si (numa linguagem do corpo que expressa a unidade com a alma numa total entrega ao outro) é reveladora deste *ethos* perfeito do dom⁴⁷¹.

⁴⁶⁷ «A cultura moderna situou-se na antítese da concepção cristã de liberdade. Apresenta a liberdade como autonomia do Homem, no sentido da independência diante de Deus e diante das autoridades humanas, das instituições e das leis. Esta visão arranca do conceito emancipatório surgido na época da Ilustração e encontra-se fortemente influenciada pelos contributos de filósofos como Kant, Fichte, Hegel e outros» (J. BURGGRAF, *Libertad*, in C. IZQUIERDO [Dir.], *Diccionario de teología* [Pamplona: EUNSA 2007] 569).

⁴⁶⁸ TDC 32: 3, 217; AUPD, 201.

⁴⁶⁹ Cf. TDC 39: 5, 254; AUPD, 224.

⁴⁷⁰ TDC 15: 1, 126-127; AUPD, 146.

⁴⁷¹ «O Homem é *peessoa precisamente porque é senhor de si e se domina a si mesmo*. De facto, sendo senhor de si mesmo pode “dar-se” ao outro. É esta dimensão da liberdade do dom que se torna essencial e decisiva para aquela “linguagem do corpo”, na qual o homem e a mulher se exprimem reciprocamente na união conjugal» (TDC 119: 5, 645; AUPD, 470).

A inocência permitia ao homem e à mulher experimentar toda a densidade humana das suas relações. «Livres interiormente do constrangimento do próprio corpo e sexo, livres na liberdade do dom, homem e mulher *podiam gozar toda a verdade, de toda a evidência humana*, tal como Deus Javé a tinha revelado a ambos no mistério da criação»⁴⁷². Ao referir-se ao tema da vergonha presente no livro do *Génesis*, São João Paulo II indica não só o valor objectivo da *liberdade do dom*, mas especialmente aquela evidência subjectiva que a acompanha.

Mary Shivanandan revela que a liberdade do dom deve existir em ambos para que o Homem possa descobrir o outro como um dom: «Quando uma mulher se entrega a si própria na união sexual, ela só poderá realizar esse dom de si mesma se o homem não a dominar para os seus propósitos egoístas ou se não se fechar dentro dos seus instintos»⁴⁷³. Por um lado, o homem ou a mulher que faz experiência da liberdade do dom encontra em si a riqueza do seu próprio mistério; por outro, só na reciprocidade total do dom, o homem e a mulher se reconhecem verdadeiramente como pessoas. Sem esta reciprocidade do dom, não é possível alcançar a consciência subjectiva de ser dom. «Se “não sentiam vergonha”, quer dizer que estavam unidos pela consciência do dom, tinham *consciência recíproca do significado esponsal dos seus corpos*, nos quais se exprimia a liberdade do dom e *se manifestava toda a riqueza interior da pessoa como sujeito*»⁴⁷⁴.

A consumação desta liberdade, no âmbito da realização do significado esponsal do corpo, oferece ao Homem a realização da sua pessoa sem ferir a norma personalista, ou seja, sem deixar a pessoa reduzida a um objecto, que se pode usar⁴⁷⁵. Depois do pecado, a liberdade do dom permanece no Homem, agora como uma realidade ferida e por isso «quase» incapaz de revelar o *mistério da criação*⁴⁷⁶. O mistério da redenção operada em Cristo não só devolve

⁴⁷² TDC 15: 3, 128; AUPD, 147.

⁴⁷³ M. SHIVANANDAN, *Crossing the threshold of love*, 159.

⁴⁷⁴ TDC 19: 1, 147; AUPD, 159.

⁴⁷⁵ «Esta recíproca compenetração do «eu» das pessoas humanas, do homem e da mulher, parece excluir subjectivamente qualquer «redução a objecto». Nisto se revela o perfil subjectivo daquele amor, do qual, por outro lado, se pode dizer que «é objectivo» até ao fim, uma vez que se alimenta da mesma «objectividade» recíproca do dom» (TDC 19: 1, 147; AUPD, 159).

⁴⁷⁶ «Então podemos também falar daquele «constrangimento», *mais ou menos completo*, que noutras passagens é chamado “constrangimento do corpo” e acarreta a *perda da “liberdade do dom”*, conatural à profunda consciência do significado esponsal do corpo, de que falámos igualmente nas anteriores análises» (TDC 41: 3, 261; AUPD, 228).

esta graça original como a transforma e amplia, concedendo um novo *ethos* ao agir humano⁴⁷⁷.

Cristo opera, segundo a graça, no seu corpo místico que é a Igreja, de forma a conceder ao Homem a capacidade de amar, capacidade esta que o pecado original tinha privado, mas que permanece no homem por meio do significado esponsal como dever conferido pelo *ethos* do dom⁴⁷⁸. O *ethos* cristão não é só uma restituição da antiga condição, mas também confere a capacidade de realizar o amor divino nele implicado, superando assim a realidade do «princípio».

O *ethos* do dom não é aniquilável, apesar de se apresentar reduzido ou velado. Para o Homem histórico, este significado permanece como defensor da consciência do uso, do qual o Homem pode ser objecto tornando-se posse de alguém e não um dom. «Além disso, na apropriação unilateral (que indirectamente é bilateral) desaparece a estrutura de comunhão entre as pessoas: ambos os seres humanos se tornam quase incapazes de atingir a medida interior do coração, voltada para a liberdade do dom e para o significado esponsal do corpo, que lhe é intrínseco»⁴⁷⁹.

A auto-consciência desta auto-determinação humana, marcada pelo pecado, é o primeiro passo para corresponder livremente à dinâmica do dom, pois consciente do significado esponsal do seu corpo e da concupiscência que o afecta, pode e deve – em virtude da auto-decisão ou auto-determinação – estabelecer o seu modo de existir⁴⁸⁰. Neste processo,

⁴⁷⁷ «A nova dimensão do *ethos* está sempre ligada à revelação dessa profundidade, que é chamada «coração», e à libertação da «concupiscência». *De tal modo que, naquele coração, possa resplandecer mais plenamente o Homem*, varão e mulher, em toda a verdade interior do seu recíproco «para». Liberto do constrangimento e do atrofiar do espírito que a concupiscência da carne traz consigo, o ser humano – varão e mulher – encontra-se reciprocamente na liberdade do dom, que é a condição de toda a convivência na verdade e, em particular, da liberdade do «dar-se» recíproco, na medida em que ambos, como marido e mulher, devem formar a unidade sacramental querida pelo próprio Criador, como vem referido em *Génesis 2, 24*) (TDC 43: 6, 273; AUPD, 236).

⁴⁷⁸ «O homem e a mulher, depois do pecado original, perderam a graça da inocência original. A descoberta do significado esponsal do corpo deixará de ser para ambos uma simples realidade da revelação e da graça. Todavia, esse significado *permanecerá como dever conferido ao Homem pelo ethos do dom*, inscrito no profundo do coração humano, como eco longínquo da inocência original. Desse significado esponsal se formará o amor humano, na sua verdade interior e na sua autenticidade subjectiva. E o homem – mesmo através do véu da vergonha – aí se descobrirá continuamente a si mesmo, enquanto guardião do mistério do sujeito, isto é, da liberdade do dom, de forma a defendê-la de qualquer redução a uma posição de puro objecto» (TDC 19: 2, 147-148; AUPD, 159).

⁴⁷⁹ TDC 33: 1, 220; AUPD, 203-204.

⁴⁸⁰ Cf. TDC 41: 2, 260; AUPD, 228.

segundo São João Paulo II, a auto-posseção e o domínio de si encontram-se ameaçados pela concupiscência, pois «*o homem da concupiscência não domina o próprio corpo do mesmo modo, ou com igual simplicidade e “naturalidade”, como o fazia o homem da inocência original*»⁴⁸¹.

O Homem histórico necessita redescobrir, por meio do domínio de si e da auto-posseção, o significado esponsal, para poder saber segundo que determinação poderá alcançar aquela beatitude experimentada quando a pessoa se faz dom de si.

«O homem faz a experiência gradual da sua própria dignidade e, mediante a temperança, atesta o seu próprio auto-domínio e mostra que está a realizar aquilo que nele é essencialmente pessoal. Mais ainda, experimenta gradualmente a liberdade do dom que, por um lado, é a condição e, por outro, é a resposta do sujeito ao valor esponsal do corpo humano, na sua feminilidade e na sua masculinidade»⁴⁸². São João Paulo II não apresenta a virtude do domínio de si e da temperança como um limite que o Homem tem de cumprir para realizar a sua humanidade, mas reforça sempre que esta orientação oferecida ao coração do Homem o faz redescobrir, de forma gradual, o significado do corpo por meio da pureza do coração⁴⁸³.

O Homem, por meio da virtude e do acolhimento da graça de Deus e dos dons do Espírito Santo, como a pureza e a piedade, pode experimentar na sua vida e nas suas acções a eloquência desta experiência do significado do corpo e da liberdade do dom, que conduz o Homem ao amor – comunhão⁴⁸⁴. A liberdade do dom é como que um lugar onde o Homem pode aferir a sua consciência do significado esponsal e a pureza do seu coração⁴⁸⁵. Ainda assim, mais do que um lugar de aferição do conteúdo da consciência, a liberdade do dom

⁴⁸¹ TDC 28: 3, 199; AUPD, 190.

⁴⁸² TDC 49: 6, 304-305; AUPD, 255.

⁴⁸³ «Segundo a doutrina evangélica, desenvolvida de modo tão estupendo nas Cartas paulinas, a pureza não é apenas abster-se da luxúria, isto é, a temperança, simultaneamente, abre também o caminho para uma descoberta cada vez mais perfeita da dignidade do corpo humano; o que está organicamente ligado à liberdade do dom da pessoa na autenticidade integral da sua subjectividade pessoal, masculina ou feminina. Deste modo, a pureza, no sentido da temperança, amadurece no coração do homem que a cultiva e tende a descobrir e a afirmar o sentido esponsal do corpo na sua verdade integral» (TDC 58: 6, 352; AUPD, 285).

⁴⁸⁴ TDC 57: 2, 343-344; AUPD, 280.

⁴⁸⁵ «As palavras de Cristo exigem que, neste âmbito, que parece pertencer exclusivamente ao corpo e aos sentidos, isto é, ao Homem exterior, ele saiba ser verdadeiramente Homem interior; saiba obedecer à recta consciência; saiba ser o verdadeiro senhor dos seus próprios impulsos íntimos, como um guarda que vigia uma fonte escondida; e saiba, finalmente, extrair de todos esses impulsos aquilo que é conveniente para a pureza do coração, construindo com consciência e coerência aquele sentido pessoal do significado esponsal do corpo, que abre o espaço interior da liberdade do dom» (TDC 48: 3, 297-298; AUPD, 251).

possibilita a entrega da vida, neste mundo, quer pelo matrimónio indissolúvel, quer pelo celibato pelo Reino dos Céus⁴⁸⁶. Por fim, a experiência da liberdade do dom só se realizará plenamente no mundo futuro, pela glorificação do corpo operada por Cristo, na plena liberdade dos filhos de Deus, na comunhão dos santos na glória do céu⁴⁸⁷.

2.4. A comunhão de pessoas

A Constituição *Gaudium et Spes* afirma: «Deus, porém, não criou o homem sozinho: desde o princípio criou-os “varão e mulher” (Gn 1, 27); e a sua união constitui a primeira forma de comunhão de pessoas»⁴⁸⁸. Mas que lugar ocupa o significado esponsal do corpo na realização desta comunhão de pessoas⁴⁸⁹? Ao comentar o Livro do *Génesis*, São João Paulo II reitera a afirmação do Concílio fazendo brotar da mesma «*solidão original*» o «significado esponsal do corpo» e a «comunhão de pessoas»⁴⁹⁰. Ambos têm a sua origem em Deus que é comunhão de Pessoas e ao Homem é dado participar da comunhão Divina⁴⁹¹, quer por causa do mistério da criação, mediante a *imago Dei*, quer por causa do mistério da redenção, iniciado com a encarnação de Cristo. Este mistério da comunhão realiza-se, graças ao mistério de Cristo, na totalidade da pessoa⁴⁹², pois «a imagem de Deus não é apenas a alma, nem tão-pouco o indivíduo feito corpo e alma, mas uma comunhão de pessoas que participam e dão testemunho da própria comunhão trinitária»⁴⁹³.

⁴⁸⁶ TDC 86: 8, 492-493; AUPD, 374.

⁴⁸⁷ Cf. TDC 69: 6, 407-408; AUPD, 320-321.

⁴⁸⁸ GS, n. 12.

⁴⁸⁹ «Poder-se-ia também aqui usar o termo “comunidade”, se não fosse genérico e não tivesse tão numerosos significados. “*Communio*” diz mais e com maior precisão, porque indica precisamente aquele “auxiliar” que deriva, em certo sentido, do próprio facto de existir como pessoa “ao lado” de uma pessoa» (TDC 9: 2, 97; AUPD, 128).

⁴⁹⁰ «No relato bíblico, a solidão é o caminho que leva àquela unidade que, segundo o Vaticano II, podemos definir como *communio personarum*» (TDC 9: 2, 97; AUPD, 128).

⁴⁹¹ Cf. GS, n. 24.

⁴⁹² «Assim sendo, viver na nudez original significa simplesmente aprender a discernir a *imago Dei* com os olhos do criador, que vê sempre a ligação da pessoa ao todo da pessoa que expressa» (C. ANDERSON – J. GRANADOS, *Criados para o amor*, 97).

⁴⁹³ C. ANDERSON – J. GRANADOS, *Criados para o amor*, 100.

2.4.1. A comunhão de Pessoas na Família

O significado esponsal do corpo insere-se, como tivemos oportunidade de identificar, no âmbito da dimensão do dom, que pode noutras relações apresentar-se apenas como um "dom sincero de si mesmo"⁴⁹⁴, mas que na relação homem-mulher apresenta-se com um carácter esponsal⁴⁹⁵. Para São João Paulo II a família, constituída pelo homem e pela mulher⁴⁹⁶, é aquela realidade cuja natureza detém a possibilidade de realizar a comunhão de pessoas⁴⁹⁷. O significado esponsal é apresentado por São João Paulo II como um apelo do corpo para a realização desta comunhão de pessoas.

Na aliança conjugal este apelo deve realizar-se reciprocamente⁴⁹⁸ para que alcance o amor e a verdade, próprios da natureza desta comunhão de pessoas⁴⁹⁹. Embora na teologia do corpo o conteúdo da comunhão de pessoas se ligue à experiência da solidão e da unidade original (pois em ambos os momentos o corpo revela o chamamento do homem e da mulher à comunhão e capacita-os para entrar nela), tornando-se assim de alguma forma imagem da comunhão em Deus. Esta comunhão revela-se por meio do corpo, na experiência de ser *una caro*⁵⁰⁰, ou seja, na relação sexual. A unidade que acontece por meio do corpo – pelo sexo – é não só uma realidade que tem a sua fonte e a sua foz na comunhão de pessoas divinas, mas deve ser ela mesmo comunhão nas pessoas humanas⁵⁰¹.

⁴⁹⁴ Cf. K. WOJTYŁA, *La familia como «communio personarum»*, 238.

⁴⁹⁵ K. WOJTYŁA, *La familia como «communio personarum»*, 238.

⁴⁹⁶ TDC 9: 3, 98-99; AUPD, 129.

⁴⁹⁷ «O relato do capítulo segundo, pelo contrário, não fala da «imagem de Deus»; mas isso revela, de um modo que lhe é próprio, que a completa e definitiva criação do «Homem» (submetido primeiramente à experiência da solidão original) se exprime no dar vida àquela *communio personarum* que o homem e a mulher formam» (TDC 9: 3, 98; AUPD, 129).

⁴⁹⁸ «Não pode existir a comunhão de pessoas a não ser que as suas relações mútuas correspondam à verdade pessoal do seu ser» (M. SHIVANANDAN, *Crossing the threshold of love*, 163).

⁴⁹⁹ «Com esta consciência do significado do próprio corpo, o Homem, como varão e mulher, entra no mundo como sujeito de verdade e amor. Pode afirmar-se que *Gênesis 2, 23-25 narra, por assim dizer, a primeira festa da humanidade* em toda a plenitude original da experiência do significado esponsal do corpo. É uma *festa da humanidade* que tem origem nas fontes divinas da Verdade e do Amor, no próprio mistério da criação» (TDC 19: 6, 149-150; AUPD, 160).

⁵⁰⁰ «Encontramo-nos, portanto, quase no centro da realidade antropológica cujo nome é “corpo”, corpo humano. Todavia, como é fácil de observar, esse centro não é só antropológico, mas também essencialmente teológico. A teologia do corpo, que desde o princípio está ligada à criação do Homem à imagem de Deus, torna-se, de certo modo, também teologia do sexo, ou melhor, teologia da masculinidade e da feminilidade, que aqui, no livro do Génesis, encontra o seu ponto de partida» (TDC 9: 5, 100; AUPD, 130).

⁵⁰¹ «E é assim porque, desde o princípio, aquela unidade que se realiza através do corpo indica não só o “corpo”, mas também a comunhão “encarnada” das pessoas – *communio personarum* – e requer tal comunhão desde o princípio» (TDC 9: 5, 101; AUPD, 130).

São João Paulo II fundamenta o sentido teológico do matrimónio e do acto sexual a partir do texto de *Ef 5*, 21-33. A abordagem do matrimónio é realizada não só a partir do mistério da criação, por meio da análise da masculinidade e feminilidade, mas também do mistério da redenção realizado por Cristo, que concede ao corpo humano um sentido marcadamente teológico. Por meio do matrimónio o Homem deve realizar-se a si mesmo e ao mistério de Cristo, no mesmo acto. Encontramos no matrimónio e na conjugalidade a necessidade da reciprocidade na entrega de si mesmo em cada gesto⁵⁰² mas também de perceber e realizar o seu significado⁵⁰³, tomando consciência do sentido cristológico e eclesial desta entrega mútua realizada no matrimónio, que o transporta a experiência do mistério Trinitario, por meio da verdade e do amor⁵⁰⁴.

2.4.2. A comunhão de pessoas e a Paternidade/Maternidade

O significado esponsal revela o significado procriador, que se apresenta pela masculinidade e feminilidade e se realiza por meio da *una caro*⁵⁰⁵. A comunhão não se esgota na *una caro*, ou seja, na relação sexual. Para aqueles cuja vocação é o matrimónio, deve prolongar-se na vida comum e naturalmente nos filhos⁵⁰⁶, tornando-se uma família. A paternidade e a maternidade são constituídas objectivamente pela geração biológica dos filhos, mas o Cardeal Wojtyła adverte para o carácter interior que a paternidade dos esposos, marido e mulher, possui⁵⁰⁷. Com a geração dos filhos a comunhão de pessoas ganha uma

⁵⁰² Cf. *MD*, n. 27.

⁵⁰³ *TDC 9*: 4, 99; *AUPD*, 129.

⁵⁰⁴ «A união conjugal e a família, à qual dá origem como comunhão de pessoas, deriva do mistério trinitário. Vivendo a relação “conforme ao íntimo ser do homem e da mulher, à sua inata e autêntica dignidade pessoal” (*Carta às famílias*, 8). No Matrimónio a mulher e o homem tornam-se “uma só carne”. Como sujeitos humanos com uma configuração física diferentes, o homem e a mulher são igualmente capazes de viver «em verdade e amor». Esta capacidade é manifestada em ambas as dimensões: espiritual e corporal. É por meio do corpo que a comunhão de pessoas surge no casamento. A união na carne deve corresponder à verdade e ao amor» (M. SHIVANANDAN, *Crossing the threshold of love*, 156).

⁵⁰⁵ «Quão indispensável é, de facto, no caminho desta vocação, a profunda consciência do significado do corpo, na sua masculinidade e feminilidade! Quão necessária é uma consciência precisa do significado esponsal do corpo, do seu significado procriador, dado que tudo isso que forma o conteúdo da vida dos esposos deve encontrar constantemente a sua dimensão, plena e pessoal, na convivência, no comportamento e nos sentimentos!» (*TDC 23*: 5, 172-173; *AUPD*, 175).

⁵⁰⁶ «A partir do texto do livro do *Génesis*, João Paulo II vê desde o princípio da Escritura uma indicação da natureza trinitária de Deus. Homem e mulher criados à Imagem de Deus são como Deus na sua solidão, mas ainda mais como comunhão de pessoas. A fertilidade é a bênção que brota da comunhão» (M. SHIVANANDAN, *Crossing the Threshold of Love*, 149).

⁵⁰⁷ Cf. K. WOJTYŁA, *La familia como «communio personarum»*, 247.

nova forma, uma nova dimensão⁵⁰⁸. Os pais devem aprender um do outro e dos seus filhos a ser pais e a ser família. A aprendizagem de ser e existir como família, *communio personarum*, deve crescer dentro no dinamismo de doação e acolhimento de cada um dos seus membros⁵⁰⁹, sem desprezar o carácter pessoal de cada um.

De acordo com São João Paulo II, é no âmbito do matrimónio e da família que a pessoa faz a experiência de um amor verdadeiramente correspondente ao seu ser⁵¹⁰. Numa das suas intervenções no Concílio Vaticano II, Wojtyła afirmou que esta realidade da família deve envolver toda a pessoa, sem esquecer a graça sacramental do matrimónio⁵¹¹.

Segundo São João Paulo II, a realização do significado esponsal do corpo acontece pela comunhão de pessoas, mas o fim da comunhão de pessoas é a eternidade vivida na comunhão com Deus. O significado esponsal do corpo adquire, portanto, uma grandeza escatológica⁵¹².

⁵⁰⁸ Cf. K. WOJTYŁA, *La familia como «communio personarum»*, 248.

⁵⁰⁹ «O matrimónio como *communio personarum* está aberto a novas pessoas; através delas adquire verdadeira plenitude, não só no sentido biológico ou sociológico, mas precisamente enquanto comunidade, pela sua natureza de comunhão, que existe e opera na base da doação da humanidade e do mútuo intercâmbio de dons» (K. WOJTYŁA, *La familia como «communio personarum»*, 247).

⁵¹⁰ «Com efeito, o matrimónio e a família constituem o lugar próprio onde a pessoa humana é amada»/ «*Matrimonium enim et familia constituit illum ambitum proprium, in quo persona humana diligitur*» (K. WOJTYŁA, «*La famille constitue le milieu propre où la personne humaine est aimée*», in D. LEBRUM, *Interventions de Karol Wojtyła au concile Vatican II* [Paris: Parole et Silence 2012] 151 [latim: 248]).

⁵¹¹ «Pertence-nos explicar como o bom uso do matrimónio corresponde ao bom uso da inteligência, da vontade e do coração e também como corresponde ao bom uso da graça sacramental» / «*Ad nos pertinet explicare, quomodo bonus usus matrimonii correspondet bono usui intellectus, voluntatis et cordis, quomodo etiam correspondet bono usui gratiae sacramentalis*» (K. WOJTYŁA, *La famille constitue le milieu propre où la personne humaine est aimée*, 151 [latim: 248]).

⁵¹² «*A glorificação do corpo, como fruto escatológico da sua espiritualização divinizante, revelará o valor definitivo daquilo que desde o princípio devia ser um sinal distintivo da pessoa criada no mundo visível, também como um meio do recíproco comunicar-se entre as pessoas e uma autêntica expressão da verdade e do amor, pela qual se constrói a communio personarum*» (TDC 69: 6, 407; AUPD, 320-321).

III CAPÍTULO

O CELIBATO PELO REINO DOS CÉUS NA TEOLOGIA DO CORPO

Depois de abordar o tema do significado esponsal do corpo nas catequeses de São João Paulo II sobre o amor humano, desejamos, por fim, verificar a pertinência do celibato pelo Reino dos Céus neste contexto, de forma a entender o seu contributo para a definição do significado esponsal do corpo.

Para tal, procuraremos apresentar a actual doutrina católica sobre o celibato pelo Reino dos Céus; buscaremos apresentar o modo como São João Paulo II se refere ao celibato e como o relaciona com o significado esponsal do corpo; e por fim, abordaremos o tema da relação de complementaridade entre o celibato e o matrimónio⁵¹³. Utilizaremos como base os textos do terceiro e quarto ciclos das catequeses da Teologia do corpo⁵¹⁴.

3.1. O sentido teológico do celibato pelo Reino dos Céus

De forma a entender a doutrina actual, neste último capítulo procuraremos sintetizar o que o Magistério recente afirma acerca da virgindade ou celibato pelo Reino dos Céus, as suas motivações essenciais. Para tal, utilizaremos essencialmente os textos do magistério e a recente obra de Laurent Touze, professor de Teologia espiritual na Pontifícia Universidade da Santa Cruz, acerca do celibato sacerdotal⁵¹⁵. Procuraremos ainda introduzir o tema da esponsalidade que fundamenta o significado que desejamos apresentar e o modo como ilumina esta vocação.

⁵¹³ Mary Shivanandan chamou ao texto das catequeses «*The Theology of Marriage and Celibacy*» (M. SHIVANANDAN, *Crossing the threshold of love*, 157).

⁵¹⁴ José Miguel Granados Temes, indica que com estes dois ciclos São João Paulo II concluiu a «antropología esponsal adecuada» (J. M. GRANADOS TEMES, *La iluminación recíproca del matrimonio y el celibato por el Reino de los Cielos en la Teología del cuerpo de Juan Pablo II*, in *Verdad y vida*, 69 [2011] 179).

⁵¹⁵ Cf. L. TOUZE, *Célibat sacerdotal et théologie nuptiale de l'ordre* (Roma: Edizioni Università della Santa Croce 2002).

3.1.1. A doutrina sobre a virgindade no magistério recente

Segundo Pio XII, a virgindade e o celibato dizem respeito a duas realidades diferentes, embora interligadas, aplicando-se a virgindade/continência ao conselho evangélico da castidade vivida de forma perfeita, à vida consagrada; e o termo «celibato», como manifestação dessa virgindade nos eclesiásticos⁵¹⁶. Contudo, São João Paulo II utiliza os termos virgindade e celibato de modo unívoco.

O facto de se utilizarem estes dois termos de forma equivalente está também relacionado com a possibilidade de poder coexistir na mesma pessoa a experiência da vida religiosa e do sacerdócio⁵¹⁷. Em ambos os casos, trata-se sempre da «continência pelo Reino dos Céus», essencial à vida consagrada embora não se apresente com o mesmo carácter para os eclesiásticos⁵¹⁸. São João Paulo II segue a modalidade conciliar adoptada, por exemplo, na *presbyterorum ordinis*⁵¹⁹ (*PO*) onde os dois termos figuram lado a lado. Na sequência do decreto sobre o ministério e a vida dos sacerdotes (*PO*), a carta encíclica *Sacerdotalis Caelibatus* (1967), de Paulo VI, também utiliza ambos os termos. Nela a «virgindade» é apresentada como a virtude que sustenta a prática do celibato⁵²⁰.

São João Paulo II não utiliza o termo «castidade perfeita», utilizado para definir a virgindade segundo Pio XII, mas sim «continência pelo Reino dos Céus», reforçando a consciência de que a virtude da castidade deve ser experimentada em cada um dos estados:

⁵¹⁶ PIUS PP. XII, *Litterae Encyclicae Sacra Virginitas*, in *AAS* 46 (1954) 161-191.

⁵¹⁷Cf. J. FARIAS, *A eclesialidade da vida consagrada*, in D. ZANON (Org.), *A essência da vida consagrada* (Lisboa: Paulus 2015) 129. Cf. *LG*, n. 43

⁵¹⁸ «É certo, conforme declarou o Concílio Ecumênico Vaticano II, que a virgindade "não é requerida pela própria natureza do sacerdócio, como se conclui da prática da Igreja primitiva e da tradição das Igrejas Orientais"[*PO*, n. 16]. Mas o mesmo Sagrado Concílio não hesitou em confirmar solenemente a antiga, sagrada e providencial lei vigente do celibato sacerdotal, expondo também os motivos que a justificam aos olhos de quem sabe apreciar com espírito de fé e com fervor íntimo e generoso os dons divinos» (PAULUS PP. VI, *Litterae Encyclicae Sacerdotalis Caelibatus*, n. 16, in *AAS* 59 (1967) 663). Acerca das origens apostólicas do celibato sacerdotal e da evolução canónica entre o séc. IV e VII é da maior relevância o estudo de Cochini (cf. C. COCHINI, *Les origines Apostoliques du célibat sacerdotal* [Genève: Ad Solem Éditions 1981]163-446). Cf. L. TOUZE, *Célibat sacerdotal et théologie nupcial de l'ordre*, 13-42.

⁵¹⁹ «Pela virgindade ou pelo celibato observado por amor do Reino dos Céus, os presbíteros consagram-se por um novo e excelente título a Cristo, aderem a Ele mais facilmente com um coração indiviso, n'Ele e por Ele mais livremente se dedicam ao serviço de Deus e dos homens, com mais facilidade servem o seu reino e a obra da regeneração sobrenatural, e tornam-se mais aptos para receberem, de forma mais ampla, a paternidade em Cristo» (cf. *PO*, n. 16).

⁵²⁰ Cf. *SC*, n. 26.

virgindade e matrimónio⁵²¹. Por outro lado, a incidência na caridade, em lugar da castidade, para a justificar o celibato apresentava-se desde logo no decreto conciliar *Perfectae Caritatis*, sobre a vida consagrada⁵²². No mesmo sentido a carta apostólica *Evangelica Testificatio* (1971), de Paulo VI, sobre a renovação da vida religiosa segundo os ensinamentos do Concílio Vaticano II, afirma: «O testemunho evangélico da vida religiosa, manifesta claramente aos olhos dos homens, o primado do amor de Deus»⁵²³. Segundo Jacinto Farias, existe a necessidade de esclarecer a particularidade do celibato e da vida consagrada/religiosa está ligada ao conteúdo da *Lumen Gentium*, a qual afirma em primeiro lugar o chamamento de todos à santidade⁵²⁴ pela caridade⁵²⁵ - no matrimónio, na vida consagrada ou no sacerdócio⁵²⁶.

No entanto, para entendermos a virgindade ou o celibato, não poderemos deixar de analisar o que acerca da respectiva doutrina nos afirma a *Sacra Virginitas* de Pio XII.

Esta encíclica estabelece os princípios essenciais para o entendimento da virgindade. A virgindade é uma realidade nascida do cristianismo⁵²⁷. O seu conteúdo é a consagração da própria castidade a Deus⁵²⁸, a qual deve ser vivida por ambos os sexos⁵²⁹. A virgindade é exigida para a vida religiosa, para os clérigos da Igreja latina e para os membros dos institutos seculares. Mas pode ser praticada pelos leigos que fizeram o voto privado de se abster

⁵²¹ Cf. *LG*, n. 39. Cf. *TDC* 124: 1, 661; *AUPD*, 480-481. «Na virgindade e no celibato, a castidade mantém o seu sentido original, o de uma sexualidade humana vivida como expressão autêntica e um serviço necessário do amor de comunhão e da doação entre as pessoas. Este significado continua plenamente presente na virgindade, que, pela renúncia ao matrimónio, realiza o «sentido nupcial» do corpo através de uma comunhão e de uma doação pessoal à Igreja» (L. VIVES SOTO, *La Renovación teológica y su incidencia sobre la relación Matrimonio -Virgindad*, in *Anthropotes*, XIX/2 (2003) 343).

⁵²² «A castidade “por amor do Reino dos Céus” (*Mt* 19,12), que os religiosos professam, deve ser tida como exímio dom da graça. Liberta de modo singular o coração do Homem (*1 Cor* 7, 32-35), para que mais se acenda na caridade para com Deus e para com todos os homens» (CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Decreto sobre a adequada renovação da vida religiosa, Perfectae Caritatis*, n. 12, in CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituições – Decretos – Declarações e Documentos Pontifícios* (Braga: Editorial A.O. 1987) 179-180).

⁵²³ PAULUS PP. VI, *Adhortatio apostolica Evangelica Testificatio*, n. 1, in *AAS* 63 (1971) 497.

⁵²⁴ Cf. *LG*, n.39.

⁵²⁵ Cf. *LG*, nn. 41- 42.

⁵²⁶ Cf. J. FARIAS, *A eclesialidade da vida consagrada*, 124.

⁵²⁷ «A virgindade perpétua é um bem excelso nascido da religião cristã» (*SV*, n. 2).

⁵²⁸ Cf. *SV*, n. 3.

⁵²⁹ «Ora, esta doutrina dos santos padres, desenvolvida no correr dos séculos pelos doutores da Igreja e pelos mestres da ascética cristã, contribui muito para suscitar ou confirmar nos cristãos de ambos os sexos o propósito firme de se consagrarem a Deus em perfeita castidade e de perseverarem nela até à morte» (*SV*, n. 4).

totalmente do «matrimónio e dos prazeres da carne para mais livremente servir ao próximo, e mais fácil e intimamente se unirem com Deus»⁵³⁰.

A *Sacra Virginitas* apresenta o texto de *Mt* 19, 10-12 como fundamento bíblico para a virgindade, acentuando o carácter livre e voluntário do celibato⁵³¹ para o serviço de Deus, como afirma São Paulo (*I Cor* 7, 32. 34). Essa entrega, para ser autêntica deverá realizar-se perpetuamente⁵³².

A experiência da virgindade apresenta-se, segundo Pio XII, como uma «espécie de matrimónio da alma com Deus»⁵³³. Porém, a sua experiência é distinta no homem e na mulher. A virgem une-se espiritualmente por amor ao seu Divino esposo, de corpo e alma⁵³⁴. Enquanto o homem que aceita viver a virgindade, como afirma o Papa Pio XII, seguindo a Santo Agostinho, deve imitar a Cristo esposo, nas suas virtudes, pois também Cristo foi virgem⁵³⁵. A virgindade é aqui apresentada como uma realidade especialmente fecunda para a Igreja⁵³⁶, pois é realizada pelo Reino dos Céus e pela salvação do próximo⁵³⁷.

Apesar de São João Paulo II não citar directamente nas catequese as encíclicas *Sacra Virginitas* e *Sacerdotalis Caelibatus*, que aqui aludimos, demonstra estar plenamente consciente da sua doutrina e das suas preocupações, querendo responder à necessidade de aprofundamento destes temas, no seguimento dos pedidos dos seus predecessores⁵³⁸.

⁵³⁰ Cf. *SV*, n. 13.

⁵³¹ Cf. *SV*, n. 11.

⁵³² Cf. *SV*, n. 15. São Tomás de Aquino e São Boaventura apoiam-se na autoridade de Santo Agostinho para ensinarem que a virgindade não possui a firmeza de virtude se não deriva do voto de a conservar ilibada perpetuamente (*ST* II-II, q.152, a. 3-4).

⁵³³ Cf. *SV*, n. 16. Este matrimónio da alma com Deus encontra-se aprofundado na carta apostólica *Mulieris Dignitatem* (cf. *MD*, n. 20).

⁵³⁴ «Sim, é o amor de Cristo que persuade a virgem a encerrar-se para sempre nos muros dum mosteiro, a fim de contemplar e amar, mais fácil e livremente, o celeste Esposo; e é Ele ainda que a leva a praticar, com todas as forças, até à morte, as obras de misericórdia para o bem do próximo» (*SV*, n.17).

⁵³⁵ Meditemos o conselho que lhes dá Santo Agostinho: «Segui o Cordeiro, porque também a sua carne é virgem. Com razão o seguís, em virgindade de coração e de carne, para onde quer que Ele vá. Afinal, que é seguir senão imitar? Na verdade, Cristo sofreu por nós deixando-nos exemplo, como diz o apóstolo São Pedro, “para seguirmos as suas pisadas” (*I Pd* 2, 21)» (cf. *SV*, n. 18). Cf. S. AUGUSTINI., *De sancta virginitate*, cap. 27, in *PL* 40, 411.

⁵³⁶ «Enfim, a virgindade consagrada a Cristo constitui, por si mesma, tal testemunho de fê no Reino dos Céus e tal prova de amor ao divino Redentor, que não é de admirar dê frutos tão abundantes de santidade» (*SV*, n. 27).

⁵³⁷ Cf. *SV*, n. 20.

⁵³⁸ Estas preocupações presentes na carta encíclica *Sacra Virginitas* referem-se à tendência para afirmar a virgindade como uma realidade nociva ao organismo humano e da afirmação da superioridade do matrimónio em relação à virgindade consagrada, quer para alcançar a santidade, quer na fecundidade do apostolado (cf. *SV*, nn. 31-41). Quanto à carta encíclica *Sacerdotalis Caelibatus*, a preocupação estava

3.1.2. As motivações do celibato pelo Reino dos Céus

Os textos fundamentais para o estudo do celibato estão contidos em *Mt* 19,12⁵³⁹, quando Jesus aborda o tema dos eunucos e em *ICor* 7, 1-16. 25-40, em que São Paulo reflecte sobre o matrimónio e a virgindade⁵⁴⁰. A partir destes dois textos induzem-se as motivações do celibato⁵⁴¹. Laurent Touze toma o sacerdócio como referência para determinar o conteúdo da experiência do celibato, devido à sua origem apostólica, fazendo derivar a partir dele todas as outras formas de celibato na Igreja⁵⁴². Os motivos identificados por L. Touze são: o escatológico, o antropológico, o eclesiológico e o cristológico⁵⁴³. No entanto, alteraremos a sua ordem, utilizando aquela que nos oferece o magistério na *Sacerdotalis Caelibatus*⁵⁴⁴(cristológico, eclesiológico e escatológico), abordando a motivação antropológica em último lugar.

relacionada com o estudo das fontes do celibato para assegurar a continuidade da tradição católica (cf. *LG*, n. 42). «...há-de promover-se o estudo em defesa do conceito espiritual e do valor moral da virgindade e do celibato» (*SC*, n. 43).

⁵³⁹ Para Jacques Dupont este excerto refere-se ao matrimónio e não ao celibato, pelo que tomaremos as indicações acerca do celibato que ele nos concede (Cf. J. DUPONT, *Mariage et divorce dal l'Évangile [Mt 19, 3-12 et paralleles]* [Bruges: Desclée de Brouwer 1959] 161-220). Outros autores não têm dificuldades em aceitar as indicações de *Mt* 19, 12 como declarações essenciais para a compreensão do celibato (G. GAMBÀ, *La «eunuchia» per il Regno dei cieli. Annotazioni in margine a Matteo 19,10-12*, in *Salesianum* 42 (1980) 243-287); cf. T. MATURA, *Le célibat dans le Nouveau Testament d'après l'exégèse récente*, in *Nouvelle Revue Théologique* 97 (1975) 481-596; F. MARÍN, *Un recurso obligado a la tradición presinóptica (Mt 19, 12)*, in *Estudios Bíblicos* 36 (1977) 205-216.

⁵⁴⁰ Cf. L. TOUZE, *Célibat sacerdotal et théologie nuptiale de l'ordre*, 54. Encontramos fundamentação para o celibato nos textos conciliares: Cf. CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, Decreto sobre o ministério e a vida dos sacerdotes, *Presbyterorum Ordinis*, n. 16, in CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituições – Decretos – Declarações e Documentos Pontifícios* (Braga: Editorial A.O. 1987) 335-337. Cf. CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Decreto sobre a formação sacerdotal, Optatum Totius*, n. 10, in CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituições – Decretos – Declarações e Documentos Pontifícios* (Braga: Editorial A.O. 1987) 193. Cf. *SC*, n. 34; IOANNES PAULUS PP. II, *Adhortatio apostolica postsynodalis Pastores Dabo Vobis*, n. 29, in *AAS* 84 (1992) 703, obra que citaremos recorrendo à sigla «PDV» seguida do parágrafo respectivo; Cf. IOANNES PAULUS PP. II, *Adhortatio apostolica postsynodalis Vita Consecrata*, nn.26.88, in *AAS* 88 (1996) 399-400.464.

⁵⁴¹ Cf. L. TOUZE, *Célibat sacerdotal et théologie nuptiale de l'ordre*, 56.

⁵⁴² Cf. L. TOUZE, *Célibat sacerdotal et théologie nuptiale de l'ordre*, 56; cf. *SC*, n. 5.

⁵⁴³ Cf. L. TOUZE, *Célibat sacerdotal et théologie nuptiale de l'ordre*, 58; cf. *SC*, n. 23.

⁵⁴⁴ Cf. *SC*, n. 17-34.

O motivo cristológico refere-se, em primeiro lugar, à inauguração do estado celibatário⁵⁴⁵ e, em segundo, à imitação de Cristo virgem pelos seus discípulos, realizada por amor das almas⁵⁴⁶.

Aquele consagrar-se inteiramente ao Senhor – de que fala *1 Cor* – deve ser entendido no sentido apostólico, mas também afectivo, como um dom pessoal e radical a Cristo⁵⁴⁷, de coração indiviso⁵⁴⁸. Para aqueles que escolhem o celibato, esta experiência religiosa e afetiva é tão forte que a preferem ao matrimónio⁵⁴⁹. A escolha do celibato está fundada na experiência de Cristo, a qual não possui um desprezo pelo carácter esponsal, mas sim um modo próprio de o viver, como Jesus o vive.

A motivação eclesiológica pode ser entendida como primícias da dimensão escatológica. Quando Cristo apresenta o celibato «pelo Reino dos Céus», Ele sublinha a dimensão apostólica⁵⁵⁰. O cristão que não se casa pode consagrar as suas energias e o seu tempo ao Senhor⁵⁵¹, procurando a fecundidade espiritual⁵⁵². O celibato apresenta-se ao nível da liberdade interior do dom, de coração indiviso⁵⁵³.

No mesmo sentido, mas em relação à virgindade consagrada, o Concílio refere: «A castidade “por amor do Reino dos Céus” (*Mt* 19,12), que os religiosos professam, deve ser tida como exímio dom da graça. Liberta de modo singular o coração do Homem (cf. *1 Cor* 7, 32-35), para que mais se acenda na caridade para com Deus e para com todos os homens.

⁵⁴⁵«Consagrando-se inteiramente à vontade do Pai (cf. *Jo* 4,34; 17, 4), Jesus realizou, por meio do Seu mistério pascal, esta nova criação (cf. *2 Cor* 5, 17; *Gl* 6, 15), introduzindo no tempo e no mundo uma forma de vida, sublime e divina, que transforma a condição terrena da humanidade (cf. *Gl* 3, 28)» (*SC*, n. 19a).

⁵⁴⁶ «A correspondência à vocação divina é resposta de amor ao amor que Jesus Cristo nos mostrou de maneira sublime (cf. *Jo* 3, 16; 15, 13); é resposta coberta de mistério no amor particular pelas almas a quem Ele fez sentir os apelos mais instantes (cf. *Mc* 10, 21)» (*SC*, n. 24).

⁵⁴⁷ Cf. L. TOUZE, *Célibat sacerdotal et théologie nuptiale de l'ordre*, 66.

⁵⁴⁸ «Compreendam, porém, a excelência maior da virgindade consagrada a Cristo, de tal maneira que, por uma opção maduramente deliberada e magnânima, se entreguem ao Senhor por uma inteira doação de corpo e alma» (*OT*, n. 10a).

⁵⁴⁹ Cf. L. TOUZE, *Célibat sacerdotal et théologie nuptiale de l'ordre*, 66.

⁵⁵⁰ Cf. B. RIGAUX, *Le célibat et le radicalisme évangélique*, in *Nouvelle Revue Théologique* 94 (1972) 166.

⁵⁵¹ Cf. T. MATURA, *Le célibat dans le Nouveau Testament d'après l'exégèse récente*, 596.

⁵⁵²«Temos assim, na dimensão objectiva do celibato por amor do Reino, três elementos que merecem a nossa atenção: peculiar semelhança com (e união a) Deus; antecipação da virgindade escatológica; fecundidade espiritual» (J. P. PIMENTEL, *Glorificai a Deus no vosso corpo*, 298).

⁵⁵³ «Pelo celibato observado por amor do Reino dos Céus, os presbíteros consagram-se por um novo e excelente título a Cristo, aderem a Ele mais facilmente com um coração indiviso, n'Ele e por Ele mais livremente se dedicam ao serviço de Deus e dos homens, com mais facilidade servem o seu reino e a obra da regeneração sobrenatural» (*PO*, n. 16b).

É por isso sinal dos bens celestes e um meio aptíssimo pelo qual os religiosos alegremente se dedicam ao serviço de Deus e às obras de apostolado»⁵⁵⁴.

A motivação escatológica é determinada pelo facto da pessoa celibatária se apresentar como um testemunho de fé na vida eterna. A «renúncia» ao matrimónio torna-se deste modo um sinal⁵⁵⁵. É a interpretação escatológica que oferece um verdadeiro sentido ao pensamento de São Paulo na primeira carta aos Coríntios⁵⁵⁶. A pessoa que aceita viver o celibato pelo Reino dos Céus encontra-se num dinamismo de entrega exclusiva a Deus (1 Cor 7, 32), sinal da vida definitiva do espírito, que inclui a experiência da convivência cordial e amante, mas sem a vida conjugal, como no Reino dos Céus⁵⁵⁷. Este aspecto não é exclusivamente sacerdotal, como é por exemplo a semelhança a Cristo cabeça da Igreja, pois se apresenta em a todas as formas de celibato da Igreja⁵⁵⁸.

A motivação antropológica está relacionada com a realização da capacidade do dom amoroso de si, amplamente tratada por São João Paulo II na teologia do corpo⁵⁵⁹. Na exortação apostólica pós-sinodal *Pastores dabo vobis*, São João Paulo II esclarece acerca desta motivação antropológica: «Na virgindade e no celibato, a castidade mantém o seu significado originário, o de uma sexualidade humana vivida como autêntica manifestação e precioso serviço ao amor de comunhão e de entrega interpessoal»⁵⁶⁰. Esta descoberta de si próprio à luz da entrega interpessoal, de acordo com São João Paulo II deve realizar-se a partir do dom desinteressado de si, que o varão descobre desde o momento da criação da mulher. Para a motivação antropológica do celibato o carácter esponsal é uma das características essenciais, mas evidencia com ele, o amor de complacência, fonte do autêntico amor esponsal⁵⁶¹.

⁵⁵⁴ PC, n. 12a; cf. SC, n. 32.

⁵⁵⁵ Cf. L. TOUZE, *Célibat sacerdotal et théologie nuptiale de l'ordre*, 58.

⁵⁵⁶ Cf. L. TOUZE, *Célibat sacerdotal et théologie nuptiale de l'ordre*, 59.

⁵⁵⁷ Cf. G. THILS, *Le célibat «pour le Royaume des Cieux». Aspects ecclésiologiques. Simples réflexions*, in *Seminarium* 19 (1967) 804-806.

⁵⁵⁸ Cf. L. TOUZE, *Célibat sacerdotal et théologie nuptiale de l'ordre*, 60.

⁵⁵⁹ Cf. L. TOUZE, *Célibat sacerdotal et théologie nuptiale de l'ordre*, 65; cf. SC 34.

⁵⁶⁰ Cf. PDV, n. 29a.

⁵⁶¹ Cf. JUAN PABLO II, *El don desinteresado*, in M. LEONARDI, *Como Jesús. La amistad y el don del celibato apostólico* (Madrid: Ediciones Palabra 2015) 275. *Texto polaco*: IOANNES PAULUS PP. II, in *AAS* 98 (2006) 637.

3.1.3. A transversalidade do carácter esposal nas motivações do celibato

O celibato de Cristo é a origem do sentido católico de ser celibatário e está enraizado na tradição cristã desde os primeiros séculos⁵⁶². Mas o celibato de Cristo implica ou não o celibato dos cristãos? Será que a união hipostática concedeu a Cristo a forma celibatária, mas sem o carácter de exemplaridade? A resposta afirmativa a esta pergunta implica a negação da unidade total entre as duas naturezas de Jesus, humana e divina, decaindo no «monofisismo ascético»⁵⁶³, em que Jesus é uma referência utópica, e não um ser humano possível com o qual nos possamos identificar⁵⁶⁴. Porque Ele assumiu a nossa natureza humana no mistério da Encarnação, o celibato de Cristo é exemplar, afirmando o carácter esposal, pelo Seu amor pela Igreja, mas também o carácter sacrificial⁵⁶⁵ pelo dom de si, realizado na Cruz.

De facto, o Seu celibato é o dom de um esposo virginal a uma esposa virgem, a Igreja, dom que Ele lhe concede para que ela se possa consagrar unicamente às coisas do Pai, amando todos os homens por meio Dele⁵⁶⁶. A renúncia ao matrimónio pelo celibato pelo Reino dos Céus, não acontece por fuga à sexualidade, ao compromisso e à natureza, mas para manifestar de um modo mais transparente a sua configuração específica ao esposo crucificado⁵⁶⁷.

⁵⁶² Cf. EUSEBII HIERONYMI, *Adversus Jovinianum*, L. I, 16-26-36, in *PL* 23, 235-246-2610; AURELII AUGUSTINI, *De sancta virginitate*, 27, in *PL* 40, 411; JOANNIS DAMASCENI, *De fide orthodoxa*, L. IV, cap. 24, *PG* 94, 1210; AMBROSII, *Exhortatio virginitatis*, L. I, cap. VII, n. 44, in *PL* 16, 349.

⁵⁶³ Cf. M. FÉDOU, *Monofisismo*, in J.-Y. LACOSTE (Dir.), *Dicionário crítico de teologia* (São Paulo: Paulinas/Edições Loyola 2004) 1183-1186.

⁵⁶⁴ Cf. L. TOUZE, *Célibat sacerdotal et théologie nuptiale de l'ordre*, 72.

⁵⁶⁵ «Esta perspectiva bíblica e teológica, que associa o nosso sacerdócio ministerial ao de Jesus, e que, na total e exclusiva dedicação de Cristo à sua missão salvadora, encontra exemplo e razão de ser para assimilarmos, na nossa vida, a forma de caridade e de sacrifício própria de Cristo Redentor, parece-nos tão profunda e tão rica de verdades especulativas e práticas, que vos convidamos, veneráveis Irmãos, - como convidamos os que se dão ao estudo da doutrina cristã, os mestres de espírito e todos os sacerdotes capazes de intuições sobrenaturais a respeito da sua vocação - a perseverardes no estudo de tal perspectiva, e a penetrardes nas suas íntimas e fecundas realidades, de maneira que o vínculo entre sacerdócio e celibato apareça cada vez mais claro na sua lógica, luminosa e heróica, de amor único e ilimitado a Cristo Senhor e à sua Igreja» (*SC*, n. 25).

⁵⁶⁶ Cf. L. TOUZE, *Célibat sacerdotal et théologie nuptiale de l'ordre*, 74-75.

⁵⁶⁷ Cf. L. TOUZE, *Célibat sacerdotal et théologie nuptiale de l'ordre*, 74-75. Não podemos esquecer que «o estado celibatário do Senhor imprime uma marca sacerdotal ao conjunto dos celibatos na medida em

O carácter esponsal é não só um dos caracteres da dimensão cristológica do celibato sacerdotal, mas também de uma maneira ou de outra, deste carácter dependem os vários tipos de celibato e as motivações do mesmo. Aquele carácter qualifica a motivação eclesiológica na medida em que o celibatário se reserva para a Igreja como Cristo para a sua Esposa. A motivação escatológica para as futuras núpcias (*Ap 22, 17*), revela-se no facto de que o celibatário já vive a exclusividade dessa relação com Deus. As motivações antropológicas são também elas reveladoras, por meio do dom de si que se realiza, tendo por modelo o dom esponsal de Cristo na Cruz (*Ef 5, 21-33*)⁵⁶⁸.

É dentro desta motivação antropológica do celibato que, como referiu L. Touze, as catequeses sobre *o amor humano no plano divino* de João Paulo II são essenciais. O significado esponsal do corpo é a expressão irreduzível do carácter esponsal que foi experimentada por Cristo, a qual se encontra em cada homem e a cada um pertence actualizar, pela caridade e com o poder da redenção de Cristo. No momento seguinte poderemos verificar como esta actualização nos é apresentada.

3.2. O significado esponsal do corpo e o celibato pelo Reino dos Céus

Tendo identificado a doutrina e as motivações do celibato e a transversalidade do carácter esponsal, podemos agora ver como São João Paulo II relaciona o celibato e o significado esponsal do corpo. Isto é, de que modo a introdução deste tema nas catequeses pode esclarecer o carácter definitivo daquilo que o celibato revela, acerca das coisas últimas, ao significado esponsal do corpo.

3.2.1. O Celibato pelo Reino dos Céus na teologia do corpo

O ciclo de catequeses que se refere ao celibato pelo Reino dos Céus encontra-se situado entre o ciclo que versa sobre escatologia e o ciclo que diz respeito à natureza

que eles participam do celibato de Jesus Cristo. Neste sentido, a continência por Deus tem uma dimensão sacrificial» (L. TOUZE, *Célibat sacerdotal et théologie nuptiale de l'ordre*, 77).

⁵⁶⁸ Cf. L. TOUZE, *Célibat sacerdotal et théologie nuptiale de l'ordre*, 75.

sacramental do matrimónio⁵⁶⁹. O Papa São João Paulo II, nas quatorze catequese que dedica a este tema, tem em conta as dimensões/motivações que Touze refere como centrais para o entendimento do celibato: a motivação escatológica, cristológica e eclesiológica, as quais já se apresentavam na carta encíclica *Sacerdotalis Caelibatus*⁵⁷⁰. Começaremos por evidenciar o que acerca destas três dimensões encontramos sintetizado nas catequese sobre o celibato.

3.2.1.1. Dimensão Escatológica

Na primeira catequese sobre a virgindade pelo Reino dos Céus⁵⁷¹ o Papa polaco refere que esta se relaciona com a escatologia no sentido em que antecipa e se torna neste mundo sinal da realidade do Céu⁵⁷². José Granados Temes esclarece que o celibato pelo Reino dos céus torna presente neste mundo o modo de existir do Homem na eternidade⁵⁷³.

São João Paulo II partindo dos textos de *Mt* 19, 11-12, em que Jesus se refere ao celibato, e de *Mc* 12, 18-27, em que Jesus dialoga com os saduceus sobre a ressurreição e se refere ao «estado» do Homem celeste, enquadra o celibato pelo Reino dos Céus na perspectiva escatológica⁵⁷⁴. «Cristo enfatiza a motivação escatológica do celibato. Com efeito, ao referir-se ao dom do celibato, Cristo não remete ao “princípio”, mas sim ao “fim”»⁵⁷⁵. São João Paulo II apresenta o celibato ou virgindade pelo Reino dos Céus, como um «conselho» e não um «mandamento»⁵⁷⁶, seguindo neste ponto São Paulo no texto da sua carta aos Coríntios (*I Cor* 7, 32), afirmando o seu carácter voluntário. Portanto, trata-se de

⁵⁶⁹ Yves Semen enfatiza a origem bíblica da conexão do celibato com o Matrimónio: «Estas palavras de Jesus (cf. *Mt* 19,12) sobre a continência “pelo Reino” seguem-se à questão colocada pelos fariseus sobre o matrimónio e o divórcio (cf. *Mt* 19,3-9). É particularmente significativo que sejam pronunciadas nesse momento, e não no contexto em que anuncia o outro mundo no diálogo com os saduceus (*Mc* 12,25). Cristo fala aqui de uma escolha deliberada e voluntária, e não da continência no Reino, que não será uma escolha mas um estado, uma vez que no Reino “nem eles se casarão nem elas serão dadas em casamento”» (Y. SEMEN, *A sexualidade segundo João Paulo II*,113).

⁵⁷⁰ L. TOUZE, *Célibat sacerdotal et théologie nuptiale de l'ordre*, 64-65.

⁵⁷¹ Cf. *TDC* 73, 425-430; *AUPD*, 330-333.

⁵⁷² Cf. *TDC* 73: 1, 426; *AUPD*, 331.

⁵⁷³ «O ser humano vivente, varão e mulher, que na situação terrena onde geralmente "tomam mulher e tomam marido", escolhe de livre vontade a continência "pelo Reino dos Céus" indica que, naquele reino que é o "outro mundo" da ressurreição, "não tomarão mulher nem marido", porque Deus será "tudo em todos"» (J. M. GRANADOS TEMES, *La iluminación recíproca del matrimonio y el celibato por el Reino de los Cielos en la Teología del cuerpo de Juan Pablo II*, 190).

⁵⁷⁴ Cf. *TDC* 73: 3, 427; *AUPD*, 331-332.

⁵⁷⁵ J. M. GRANADOS TEMES, *La iluminación recíproca del matrimonio y el celibato por el Reino de los Cielos en la Teología del cuerpo de Juan Pablo II*, 190.

⁵⁷⁶ Cf. *TDC* 73: 4, 428; *AUPD*, 332-333.

uma decisão voluntária, sustentada pela graça de Deus e pelo seu espírito, carregada de sentido escatológico⁵⁷⁷. Para Grelot, o carácter de sinal que tem esta opção, revela desde já o carácter definitivo do mistério da redenção em plenitude, tanto quanto a sua criaturalidade o pode afirmar⁵⁷⁸.

Desta forma relembra o facto de que a pessoa que opta livremente pela continência pelo Reino dos Céus, não passa a viver já naquele «estado» de espiritualização presente na vida eterna: mantém-se a condição humana, com tudo o que ela implica neste mundo.

3.2.1.2. Dimensão Cristológica

No que se refere à dimensão cristológica do celibato, São João Paulo II apresenta-a na sua novidade em relação à tradição veterotestamentária. Nenhuma das grandes personagens do Antigo Testamento afirma o celibato como caminho e resposta a Deus⁵⁷⁹. Desde o princípio, com Abraão, a promessa é a da fecundidade (*Gn* 17, 4.6-7), e vemos como no livro dos Juízes, a filha de Jefté pede a seu pai para poder chorar a sua virgindade (*Jz* 11, 37-39). Apenas em Jeremias aparece a referência ao seu próprio celibato servindo de sinal ao povo que era infiel e infecundo, porque desprezava a Aliança (*Jr* 16.1-4). Com o pronunciamento de *Mc* 12, 18-27, Jesus declara a virgindade e o celibato como uma realidade nova, preconizada em primeiro lugar por Ele mesmo, afastando-se desse modo da tradição da antiga aliança⁵⁸⁰.

⁵⁷⁷ «Aquele não se desposar escatológico será um "estado", isto é, o modo próprio e fundamental da existência dos seres humanos, homens e mulheres, nos seus corpos glorificados. A continência pelo Reino dos Céus, como fruto de uma escolha carismática, é uma excepção em relação ao outro estado, isto é, aquele em que o homem participa "desde o princípio" e se mantém participante no decurso de toda a existência terrena» (*TDC* 73: 4, 428-429, *AUPD*, 333).

⁵⁷⁸ «A continência voluntária antecipa o estado em que nós todos entraremos após a ressurreição dos corpos. Por esta razão, ela tem esta função de sinal: testemunha que o Reino de Deus não é apenas uma realidade futura, que chegará no último dia, mas é já uma realidade actual, visto que em matéria de sexualidade o homem [que optou pelo celibato] já vive o mistério do Reino em plenitude, tanto quanto é permitido ao ser de carne que ele é. É este o sentido do celibato para Cristo, e aqueles que desejam caminhar no seguimento de Cristo devem dar o mesmo significado ao seu celibato pessoal» (P. GRELOT, *La coppia umana nella Sacra Scriptura* (Milão: Vita e Pensiero, 1987) 87. Cf. J. P. PIMENTEL, *Glorificai a Deus no vosso corpo*, 297).

⁵⁷⁹ Cf. *TDC* 74: 2-3, 431-432; *AUPD*, 334-335.

⁵⁸⁰ «Quando Cristo falava daqueles que «se fizeram eunucos pelo Reino dos Céus», os discípulos eram capazes de compreendê-lo apenas com base no seu exemplo pessoal. Essa continência deve ter-se imprimido na sua consciência como um traço particular de semelhança com Cristo, que tinha ficado, Ele próprio, celibatário "pelo Reino dos Céus". O afastamento da tradição da Antiga Aliança, em que o matrimónio e a fecundidade procriativa «no corpo» eram uma condição religiosamente privilegiada, deveria efectuar-se, sobretudo, com base no próprio exemplo de Cristo» (*TDC* 75: 4, 438; *AUPD* 338-339).

A experiência da virgindade ou do celibato pelo Reino dos Céus é, em primeiro lugar, uma opção realizada por Cristo. Todos aqueles que optam por este «estado» de vida fazem-no no Seu seguimento radical⁵⁸¹, pela imitação do Esposo, que é Cristo no caso do varão, ou no caso da mulher como Sua esposa figurando a Igreja, nunca perdendo o sentido desta doação de si, a qual é realizada por amor⁵⁸².

É precisamente esta referência esposal a Cristo que se torna como que o fundamento para o celibato. João Paulo Pimentel, referindo-se às pessoas célibes, afirma: «A pessoa entende que, assim, se identifica com Cristo de um modo particular e contribui para tornar presente o dinamismo da redenção do mundo através do seu próprio corpo»⁵⁸³. Isto significa que: «Só se pode encontrar o sentido do celibato cristão a partir da luz que procede do mistério pascal, desde a entrega da vida ao sacrifício da morte, que se abre ao dom da ressurreição e à fecundidade da vida eterna»⁵⁸⁴. Por isso, o celibato é e tem de assumir sempre uma grandeza cristológica e ser cristologicamente dimensionado.

Outro conteúdo essencial desta similitude com Cristo está relacionado com a filiação operada plenamente em Jesus. Como já referimos, citando São João Paulo II, o homem e a mulher naquele princípio beatificante de que fala o primeiro ciclo das catequeses surgem primeiramente como irmãos e só depois como esposos. Aquela solidão original de que fala o livro do *Génesis* é referida primeiramente pela dependência absoluta do Homem em relação a Deus⁵⁸⁵. «A solidão original do homem não encontra descanso nas outras criaturas em seu

⁵⁸¹«O original significado esposal do corpo humano contém, junto ao matrimónio, outro significado: o celibato que agora Cristo revela como um novo dom de Deus» (J. M. GRANADOS TEMES, *La iluminación recíproca del matrimonio y el celibato por el Reino de los Cielos en la Teología del cuerpo de Juan Pablo II*, 188).

⁵⁸²«A continência «pelo Reino dos Céus», a escolha da virgindade ou do celibato para toda a vida tornou-se, na experiência dos discípulos e dos seguidores de Cristo, um acto de *respuesta particular ao amor* do Esposo Divino. Por conseguinte, *adquiriu o significado de um acto de amor esposal*, isto é, de uma doação esposal de si, a fim de retribuir, de modo particular, o amor esposal do Redentor; uma doação de si, entendida como *renúncia*, mas feita, sobretudo, *por amor*» (TDC 80: 1, 459; AUPD, 353).

⁵⁸³ J. P. PIMENTEL, *Glorificai a Deus no vosso corpo*, 300. Cf. TDC 76: 3, 441; AUPD, 340.

⁵⁸⁴ J. M. GRANADOS TEMES, *La iluminación recíproca del matrimonio y el celibato por el Reino de los Cielos en la Teología del cuerpo de Juan Pablo II*, 186.

⁵⁸⁵ «O Filho de Deus existiu desde toda a eternidade e o seu ser consiste na pura relação filial com o Pai. A encarnação não muda esta identidade filial. Pelo contrário, o corpo de Cristo expressa a sua eterna filiação dentro dos limites da existência humana concreta. Percebemos como este modelo se revela adequado quando recordamos que o corpo humano tem em si mesmo um significado filial, na medida da sua abertura a Deus. O corpo de Cristo toma esta abertura natural e transforma-a em expressão de amor filial cheia da sua comunhão com o Pai. O corpo de Cristo é total relação com o Pai e está impregnado do mesmo amor que une Pai e Filho.

redor. E isso porque o Homem, ao contrário dos animais, é parceiro do absoluto, o qual é o verdadeiro início e o verdadeiro fim da existência humana»⁵⁸⁶. Quem se faz célibe pelo Reino dos Céus, respondendo ao chamamento de Cristo, declara a sua absoluta dependência do amor do Pai, declarando com o seu corpo que só o amor de Deus preenche verdadeiramente o coração do Homem⁵⁸⁷.

3.2.1.3. Dimensão Eclesiológica

A dimensão eclesiológica do celibato está relacionada em São João Paulo II com o carácter testemunhal que ele possui e que revela o carácter sobrenatural da Igreja. Este carácter de testemunho liga-se estreitamente à índole missionária da Igreja.

«O celibato cristão tem antes de mais um enorme valor testemunhal e missionário: é sinal do Reino, anúncio de uma existência totalmente dirigida à vinda de Cristo; antecipação do estado escatológico; carrega em si uma orientação para centrar-se exclusiva e completamente em Deus (*Lc* 10, 41; 12, 31)»⁵⁸⁸.

O corpo daquele que se consagra testemunha ainda de forma paradoxal, «o triunfo da vida sobre a morte»⁵⁸⁹, pois a renúncia é realizada por um amor maior⁵⁹⁰. Apesar de renunciar ao matrimónio e à procriação⁵⁹¹, aquele que se consagra não nega nem o significado esponsal do corpo nem o significado procriador, reafirmando o seu valor e a sua plena realização, quer pelo dom desinteressado de si mesmo quer pela paternidade espiritual⁵⁹².

[...] Cristo, como recordámos, comunica a plenitude da filiação na nossa carne. Mas a filiação, vemo-la agora, é a própria essência da vida» (C. ANDERSON - J. GRANADOS, *Criados para o amor*, 194).

⁵⁸⁶ C. ANDERSON - J. GRANADOS, *Criados para o amor*, 194.

⁵⁸⁷ «A pessoa consagrada, por sua vez, é chamada a participar, através do seu corpo, na revelação da filiação de Deus. Poderíamos dizer que a virgindade consagrada é o dom e a tarefa de manifestar a verdadeira face da solidão original, a qual é verdadeiramente a face da Filiação. O corpo dos consagrados destina-se a ser sinal da primazia do amor do Pai» (C. ANDERSON - J. GRANADOS, *Criados para o amor*, 209).

⁵⁸⁸ J. M. GRANADOS TEMES, *La iluminación recíproca del matrimonio y el celibato por el Reino de los Cielos en la Teología del cuerpo de Juan Pablo II*, 193.

⁵⁸⁹ Cf. C. ANDERSON - J. GRANADOS, *Criados para o amor*, 194.

⁵⁹⁰ «Deste modo, a continência "pelo Reino dos Céus", a opção pela virgindade ou pelo celibato para toda a vida, tornou-se, na experiência dos discípulos e dos seguidores de Cristo, o acto de *uma resposta particular ao amor* do Esposo Divino e, por conseguinte, *adquiriu o significado de um acto de amor esponsal*: isto é, de uma doação esponsal de si, a fim de retribuir, de modo particular, o amor esponsal do Redentor; uma doação de si entendida como *renúncia*, mas feita sobretudo *por amor*» (*TDC* 79: 9, 458; *AUPD*, 352).

⁵⁹¹ Cf. J. P. PIMENTEL, *Glorificai a Deus no vosso corpo*, 295.

⁵⁹² Referindo-se à paternidade espiritual «o adjetivo "espiritual" não se refere a uma qualquer oposição à matéria mas sim à transfiguração do corpo no espírito» (C. ANDERSON - J. GRANADOS, *Criados para o amor*, 209).

Para que esta realidade do celibato pelo Reino dos Céus se realize neste mundo é necessária a liberdade do Homem, de modo a corresponder de forma voluntária a este chamamento⁵⁹³. «No celibato cristão são essenciais a dimensão carismática ou pneumatológica e a dimensão vocacional. É um dom ou carisma, uma vocação, livremente escolhida e sustentada pela graça divina»⁵⁹⁴. Esta liberdade é uma afirmação daquela teologia do dom, pois muito mais do que uma renúncia ao matrimónio é uma resposta ao amor de Deus, numa vida arrebatada por este amor, envolta na doação do próprio Deus⁵⁹⁵.

Ao comentar o entendimento de São João Paulo II acerca da virgindade consagrada, Mary Shivanandan dá o exemplo da Virgem Maria e com o seu exemplo clarifica vários aspectos da virgindade e do celibato⁵⁹⁶.

Maria, a sempre virgem, é exemplo quer da adesão voluntária à vontade de Deus pela unidade da sua vida com Cristo, quer do facto de que seu corpo é sinal escatológico, reflectindo desde sempre o mistério da redenção e da ressurreição na sua fecundidade espiritual. Mary Shivanandan afirma, referindo-se a *Mulieris Dignitatem*: «Todos os seres humanos, homens ou mulheres, são na Igreja a “esposa” de Cristo, desta forma a dimensão feminina torna-se símbolo de tudo o que é humano»⁵⁹⁷. Este matrimónio espiritual, é referido

⁵⁹³ «Por um lado, que seja consciente dessa possibilidade de doação total, dado que ela se encontra inscrita no seu ser. Em segundo lugar, a pessoa que renuncia ao matrimónio pelo Reino dos Céus não só não deverá negar o valor essencial do matrimónio, como deverá entender que a “continência serve indirectamente para sublinhar aquilo que, na vocação conjugal, é mais perene e mais profundamente pessoal”» (J. P. PIMENTEL, *Glorificai a Deus no vosso corpo*, 290).

⁵⁹⁴ J. M. GRANADOS TEMES, *La iluminación recíproca del matrimonio y el celibato por el Reino de los Cielos en la Teología del cuerpo de Juan Pablo II*, 193.

⁵⁹⁵ «O celibato cristão não é imposto pela força, nem obedece a razões humanas. Pelo contrário, é voluntário e sobrenatural. É a renúncia a algo bom, um sacrificio custoso. Não se aceita por desprezo do matrimónio, nem por um afã de auto-anulação maniqueu, mas sim por amor. É um dom e ao mesmo tempo uma resposta livre ao Amor primeiro. Supõe vivermos completamente arrebatados pela totalidade de um amor maior, envoltos na plenitude da doação do Deus único, que supera toda a forma humana de afecto, sublimando-a na caridade Divina» (J. M. GRANADOS TEMES, *La iluminación recíproca del matrimonio y el celibato por el Reino de los Cielos en la Teología del cuerpo de Juan Pablo II*, 189).

⁵⁹⁶ «Maria é também modelo de virgindade pelo Reino dos Céus, o que é uma inovação trazida pela incarnação e é um "sinal da esperança escatológica". A virgindade não pode ser entendida sem a referência ao amor esponsal. "A mulher, diz João Paulo II, 'é casada' por meio do sacramento do matrimónio ou espiritualmente por meio do matrimónio com Cristo". Como o matrimónio com Cristo envolve o "dom sincero da pessoa", tem lugar em ambas as vocações. A maternidade espiritual é uma essencial componente da virgindade. [...] Assim como o amor esponsal envolve uma abertura à paternidade, o amor esponsal da esposa virgem de Cristo expressa ela mesma uma abertura a cada e todas as pessoas» (M. SHIVANANDAN, *Crossing the threshold of love*, 160-161). Neste excerto, Mary Shivanandan cita São João Paulo II na sua encíclica: IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio Apostolica *Redemptoris custos*, n. 7, in *AAS* 82 (1990) 12-14. Cf. *MD*, n. 25.

⁵⁹⁷ Cf. M. SHIVANANDAN, *Crossing the threshold of love*, 161. Cf. *MD*, n. 25.

no antigo testamento entre Deus e o seu povo e no novo testamento é apresentado na relação de Cristo com a Igreja. Quando o matrimónio espiritual é referido no âmbito da relação pessoal com Deus, a alma é referida por alguns autores como esposa de Cristo⁵⁹⁸.

3.2.2. O significado esponsal do corpo e o celibato

Como já referimos, a *imago Dei* encontra-se na base da antropologia teológica que São João Paulo II deseja apresentar. É ela que sustenta tudo o que se afirma acerca da pessoa humana, pois até a percepção que o Papa polaco tem do conteúdo do significado esponsal do corpo surge do facto do Homem ter sido criado à imagem de Deus.

Depois da análise realizada no segundo capítulo sobre o significado esponsal do corpo, procuraremos perceber de que modo o celibato pelo Reino dos Céus apresenta a *imago Dei*, de forma a entender mais claramente a sua relação com o significado esponsal do corpo.

São João Paulo II afirma que a imagem de Deus e o seu significado não encontra depreciado na experiência do celibato, mas plenamente vivido⁵⁹⁹.

A justificação dada, baseada no livro do *Génesis*, afirma como ponto de partida que o celibato pelo Reino dos Céus é correspondente à humanidade, ou seja, não diminui a humanidade, mas falta entender de que modo se consuma. Se no estado matrimonial se realiza a comunhão de pessoas, determinada pela *imago Dei*, por meio da unidade dos dois⁶⁰⁰, há que entender como é que o celibatário actualiza a *imago Dei*, ou seja, como é que consuma a determinação que a *imago Dei* lhe oferece: a comunhão de pessoas. Pois como afirma São João Paulo II «O significado original e fundamental *de ser corpo*, como também de ser, enquanto corpo, varão e mulher – isto é, precisamente aquele significado “esponsal” – *está*

⁵⁹⁸ Cf. S. POSSANZINI, *Matrimónio Espiritual*, in L. BORRIELLO – E. CARUANA – M. R. DEL GENIO – N. SUFFI (Dir.), *Dicionário de Mística* (São Paulo: Edições Loyola/Paulus 2003) 683-685. Cf. TERESA DE JESUS, *Moradas del Castel Interior*, VI, 4, 4; VII, 1, 3, in TERESA DE JESUS, *Obras completas* (Madrid: B. A. C. 2015) 536-540; 574-578.

⁵⁹⁹ «Aquele que, em conformidade com as palavras de Cristo, "compreende" de modo adequado o convite à continência pelo Reino dos Céus, segue-o e conserva assim a verdade integral da própria humanidade, sem perder, com o passar do tempo, nenhum dos elementos essenciais da vocação da pessoa criada "à imagem e semelhança de Deus"» (*TDC* 77: 1, 444; *AUPD*, 343).

⁶⁰⁰ Cf. *TDC* 69: 4, 406; *AUPD*, 320.

unido ao facto de o Homem ser criado como pessoa e chamado à vida “in communione personarum”»⁶⁰¹.

Tendo ficado claro que não podemos dispensar o significado do corpo no estado célibe, há então que verificar como é que tal significado ilumina este estado, e também que luz esclarecedora é que este estado pode trazer ao significado esponsal do corpo.

O conceito de significado esponsal do corpo é apreendido primeiramente a partir da experiência do matrimónio e pode ser verificado por qualquer Homem⁶⁰², incluindo aquele que escolhe por sua livre vontade viver celibatariamente pelo Reino dos Céus. Porque apesar de ser observável com maior evidência no sacramento do matrimónio, o fim definitivo não se encontra apenas na vida matrimonial, na conjugalidade e na procriação⁶⁰³. O Papa pretende não só afirmar o celibato como uma possível realização do significado esponsal do corpo, como também afirmar o celibato como uma realidade essencial para a sua compreensão. Tal como no matrimónio, também no celibato o conteúdo da entrega é a própria pessoa, mas neste caso, o Homem que se entrega a si mesmo opera uma doação total de si a Cristo⁶⁰⁴. Esta descoberta confere uma mais ampla consciência sobre o significado esponsal do corpo. No celibato, não acontece uma renúncia da humanidade, mas sim uma afirmação que clarifica o significado esponsal da mesma.

A renúncia que o celibato pelo Reino dos Céus acarreta é ao matrimónio; não à humanidade. João Paulo II caracteriza esta renúncia ao matrimónio como um sacrifício, por

⁶⁰¹ *TDC* 69: 4, 406; *AUPD*, 320.

⁶⁰² «O significado esponsal pode (e deve) ser experimentado por todos os que amam e se entregam, seja no casamento seja no celibato. Permanece, no entanto, válida a intuição da importância do casamento para se obter o conceito, sobretudo se tivermos em conta que é a partir desse âmbito originário que se capta o seu conteúdo» (J. P. PIMENTEL, *Glorificai a Deus no vosso corpo*, 140).

⁶⁰³ São João Paulo II refere: «Em si mesmos, o matrimónio e a procriação não determinam definitivamente o significado original e fundamental do ser corpo, nem de ser, enquanto corpo, varão e mulher. O matrimónio e a procriação dão apenas realidade concreta àquele significado nas dimensões da história» (*TDC* 69: 4, 406; *AUPD*, 320). João Paulo Pimentel refere sobre este tema: «Essa expressão do amor [matrimónio], que o corpo pode manifestar, tem por base uma capacidade que não se esgota no amor dos esposos e menos ainda na sua expressão especificamente conjugal» (J. P. PIMENTEL, *Glorificai a Deus no vosso corpo*, 141).

⁶⁰⁴ «As palavras de Cristo em *Mateus* mostram consequentemente que este "para", presente "desde o princípio" na base do matrimónio, *pode também estar na base da continência "pelo" Reino dos Céus!* Com base na mesma disposição do sujeito pessoal, graças à qual o Homem se redescobre plenamente através do dom sincero de si, o Homem (varão ou mulher) é capaz de escolher a doação pessoal de si próprio, feita a outra pessoa no pacto conjugal em que se tornam "uma só carne", e é também capaz de *renunciar livremente* a essa doação de si a outra pessoa, para que, optando pela continência "pelo Reino dos Céus" possa doar-se a si mesmo totalmente a Cristo» (*TDC* 80: 6, 462; *AUPD*, 354-355).

se tratar de uma renúncia a uma realidade boa, mas esta opção possui em si mesma a possibilidade da plena experiência do corpo como lugar de comunhão⁶⁰⁵.

Por isso, como refere São João Paulo II, esta renúncia que é realizada para sempre, e que está consciente do valor do matrimónio ao qual renuncia, expressa uma «forma particular de afirmação daquele valor»⁶⁰⁶. O celibato pelo Reino dos Céus torna-se para São João Paulo II, o lugar da revelação do *ethos* humano e conjugal, no masculino e no feminino⁶⁰⁷. Se por um lado, o matrimónio evidencia a existência do significado esponsal do corpo humano, o celibato esclarece ainda mais o seu conteúdo, por lhe revelar a sua causa final⁶⁰⁸.

Para São João Paulo II, o celibato torna-se o lugar em que se comprova o valor do significado esponsal do corpo, oferecendo um contributo indispensável para o entendimento e compreensão deste significado, sem o qual ficaria reduzido ao âmbito da conjugalidade e da paternidade e maternidade físicas.

Para que o celibato seja significativo, de acordo com o que verificamos no texto de João Paulo II, é necessário que esta opção se realize de forma não só definitiva, mas também livre⁶⁰⁹.

A experiência do celibato pelo Reino apresenta-se como condição sem a qual não é possível entender o conteúdo significado esponsal do corpo, de modo a dar verdadeiro

⁶⁰⁵ «João Paulo II quer dizer que a virgindade consagrada não é nova porque elimina o sofrimento da renúncia ao matrimónio, mas porque transforma até esse sofrimento em gozosa afirmação do "significado esponsal do corpo humano". O Papa alicerça esse poder transformador da virgindade consagrada na ressurreição. O corpo de Cristo, totalmente permeado pelo espírito do amor, comunica aos discípulos a mais plena experiência do corpo como "lugar" de comunhão» (C. ANDERSON – J. GRANADOS, *Criados para o amor*, 207).

⁶⁰⁶ TDC 81: 3, 465; AUPD, 356-357.

⁶⁰⁷ «Pode dizer-se que essa renúncia, por parte de cada pessoa, homem e mulher, é, em certo sentido, indispensável, para que esse significado esponsal do corpo possa ser mais facilmente reconhecido em todo o *ethos* da vida humana e, sobretudo, no "*ethos*" da vida conjugal e familiar» (TDC 81: 3, 465; AUPD, 357).

⁶⁰⁸ «Se Cristo revelou ao homem e à mulher, acima da vocação para o matrimónio, uma outra vocação – a de renunciar ao matrimónio em vista do Reino dos Céus –, com esta vocação sublinhou exactamente a mesma verdade acerca da pessoa humana. Se um homem ou uma mulher são capazes de fazerem doação de si próprios pelo Reino dos Céus, isto prova por sua vez (e porventura até mais ainda) que há a liberdade do dom no corpo humano. Isso quer dizer que este corpo possui um significado plenamente "esponsal"» (TDC 15: 5, 132; AUPD, 149).

⁶⁰⁹ «A possibilidade de a pessoa se doar pelo Reino dos Céus demonstra que existe nela a liberdade do dom, e que o corpo humano não está fatidicamente impelido a uma união conjugal. A liberdade do dom é um elemento essencial do significado esponsal do corpo: se o Homem carecesse dessa liberdade que se manifesta como dom total, o corpo não poderia ter um significado esponsal» (J. P. PIMENTEL, *Glorificai a Deus no vosso corpo*, 147).

conteúdo à liberdade do dom⁶¹⁰. Esta dimensão do dom, como já referimos, deve ser actualizada por meio da liberdade quando o Homem se oferece integralmente por amor⁶¹¹, produzindo aquela comunhão de pessoas que se viverá plenamente na vida eterna⁶¹³.

Para São João Paulo II a pessoa célibe nunca poderá deixar de ter presente a sua natureza masculina ou feminina⁶¹². O oferecimento que a pessoa célibe faz de si mesma realiza-se por meio da sua masculinidade e feminilidade sem desprezar o sexo, mas querendo tornar presente neste mundo aquela forma escatológica de o viver. Na catequese número 81, de 5 de Maio de 1982, São João Paulo II declara que, para aprofundar o modo como o significado esponsal do corpo se realiza na vida célibe, será necessário comparar a vida célibe com a matrimonial⁶¹³.

Assim sendo, celibato e matrimónio, devem ser vividos com vista à comunhão, num amor total, fecundo e fiel. Para que esta entrega aconteça, ela deve ser sustentada pela Igreja e segundo o Espírito Santo, com os meios da graça⁶¹⁴. Decorre desta entrega a vivência da continência pelo Reino dos Céus que se apresenta como um caminho de maturidade humana, pela pureza e liberdade das relações pessoais⁶¹⁵.

⁶¹⁰ «Se esta escolha se realizasse através de um “prescindir” artificial dessa riqueza real de cada sujeito humano, não corresponderia de modo apropriado e adequado ao conteúdo das palavras de Cristo em Mateus 19, 11-12» (TDC 80: 7, 463; AUPD 355).

⁶¹¹ A integração, que é um tema da sua filosofia, está teologicamente ligada para São João Paulo II à «espiritualização do corpo» em ambas os estados de vida, no matrimónio e no celibato, embora, para São João Paulo II seja o celibato que mais evidencia essa necessidade. «O Homem “escatológico” estará livre dessa “oposição”. Na ressurreição o corpo voltará à perfeita unidade e harmonia com o espírito: o Homem já não experimentará a oposição entre o que nele é espiritual e o que é corpóreo. A “*espiritualização*” significa não apenas que o espírito dominará o corpo mas, diria, que ele permeará inteiramente o corpo, e que as forças do espírito permearão as energias do corpo» (TDC 67: 1, 395-396; AUPD, 313).

⁶¹² «Esta novidade cristã [da virgindade ou celibato pelo Reino dos Céus] brota do originário significado esponsal do corpo, que contém as raízes ou bases permanentes da antropologia» (J. M. GRANADOS TEMES, *La iluminación recíproca del matrimonio y el celibato por el Reino de los Cielos en la Teología del cuerpo de Juan Pablo II*, 181).

⁶¹³ Cf. TDC 81:5, 466; AUPD 357.

⁶¹⁴ «Cristo, Esposo virginal da Igreja, é fonte tanto do matrimónio como da virgindade da nova aliança. Ambas as formas ou estados de vida são modalidades de configuração com Cristo, de viver a vocação ao amor cristão na própria corporeidade. Nas duas se realiza o original e perene valor esponsal do corpo humano. E, portanto, ambas contêm e expressam um amor total, fecundo e fiel: um amor de doação em ordem a uma comunhão de vida. As duas vocações dentro da Igreja, são suscitadas e vividas em conformidade com a acção do Espírito Santo» (J. M. GRANADOS TEMES, *La iluminación recíproca del matrimonio y el celibato por el Reino de los Cielos en la Teología del cuerpo de Juan Pablo II*, 188-189; cf. FC, n. 16).

⁶¹⁵ «A continência não se limita a opor resistência à concupiscência da carne, mas mediante esta resistência, abre-se igualmente àqueles valores, mais profundos e mais maduros que estão intimamente ligados ao significado esponsal do corpo na sua feminilidade e masculinidade, como também à autêntica liberdade do dom na recíproca relação das pessoas» (TDC 124: 2, 663; AUPD, 481).

A sexualidade daquele que se consagra deve ser totalmente integrada neste caminho, por meio da castidade, pois não se trata apenas de se abster de ter mulher ou marido, mas sim de viver na oferta total, fiel e definitiva de si mesmo, na expectativa das núpcias escatológicas de Cristo com a sua Igreja⁶¹⁶. Por um lado, o Homem não deixa de poder amar, pois a conjugalidade é apenas uma manifestação particular de ⁶¹⁷, como declara João Paulo II; por outro lado, este amor não deixa de ser um modo de experimentar o próprio amor Deus, sendo um meio especialmente eficaz para a afirmação do valor do matrimónio⁶¹⁸, pela declaração do seu carácter sobrenatural.

3.3. O celibato pelo Reino dos Céus e o matrimónio

Neste último subcapítulo pretendemos aprofundar a relação do celibato com o matrimónio, procurando entender como se pode afirmar, ou não, a sua superioridade em relação ao matrimónio, e por fim como é que estas duas vocações se apresentam na complementaridade que lhes é própria.

3.3.1. A «superioridade» da continência pelo Reino dos Céus

Para São João Paulo II, ambos os estados de vida, matrimónio e celibato, estão ordenados à perfeição da caridade⁶¹⁹, como recorda o Concílio Vaticano II⁶²⁰, e ambas as

⁶¹⁶ «Na virgindade e no celibato, a castidade mantém o seu significado originário, o de uma sexualidade humana vivida como autêntica manifestação e precioso serviço ao amor de comunhão e de entrega interpessoal. Este mesmo significado subsiste plenamente na virgindade, que realiza, mesmo na renúncia ao matrimónio, o "significado nupcial" do corpo mediante uma comunhão e uma entrega pessoal a Jesus Cristo e à Igreja, que prefiguram e antecipam a comunhão e entrega perfeita e definitiva do além: "Na virgindade o Homem está inclusive corporalmente em atitude de espera das núpcias escatológicas de Cristo com a Igreja, dando-se integralmente à Igreja na esperança de que Cristo a ela se entregue na plena verdade da vida eterna"» (PDV, n. 29).

⁶¹⁷ Cf. TDC 81: 3, 466; AUPD, 356-357.

⁶¹⁸ J. P. PIMENTEL, *Glorificai a Deus no vosso corpo*, 147.

⁶¹⁹ «A perfeição da vida cristã, pelo contrário, é aferida pela medida da caridade. De onde se conclui que uma pessoa que não viva no "estado de perfeição" (isto é, numa instituição que funde o seu plano de vida nos votos de pobreza, castidade e obediência), ou seja, que não viva num instituto religioso, mas no "mundo", pode, *de facto*, alcançar um grau superior de perfeição – cuja medida é a caridade – em comparação com a pessoa que viva no “estado de perfeição” com um menor grau de caridade» (TDC 78: 3, 451; AUPD, 347-348).

⁶²⁰ Cf. LG n. 39. Jacinto Farias afirma no seu recente artigo sobre a *natureza eclesial da vida consagrada*: «A leitura mais comum deste texto [Lc 10,38-42, acolhimento de Jesus em casa de Marta e de Maria] foi no sentido das duas vias, ou seja: a via activa, daqueles que se ocupam das coisas do mundo; e a via

vocações podem oferecer a possibilidade da santidade, ou seja, a plena realização do chamamento do baptismo⁶²¹. A ausência da união conjugal não pode ser o motivo para esta superioridade⁶²², pois de acordo São João Paulo II, a perfeição cristã é alcançada por meio da caridade, através dos conselhos evangélicos⁶²³. Segundo a Tradição a continência pelo Reino dos Céus afirma a sua superioridade como «estado evangélico»⁶²⁴. Esta concepção é confirmada pelo magistério recente de Pio XII. Na encíclica *Sacra Virginitas* afirma-se a superioridade da virgindade sobre o matrimónio, quanto ao fim⁶²⁵. Também se afirma que a abundância dos frutos da virgindade, reforçam esta percepção⁶²⁶.

No que se refere à existência deve considerar-se como critério de perfeição a caridade, que no celibato pelo Reino dos Céus adquire um carácter excepcional que não pode ser desprezado⁶²⁷.

A particularidade e a excepcionalidade da continência não estão referidas primeiramente à caridade (embora implique um modo próprio de a viver), a qual se pode alcançar igualmente na vocação ao matrimónio. Granados Temes afirma: «Ainda que, segundo a tradição da Igreja, se afirma a primazia da virgindade enquanto estado de ordem evangélico⁶²⁸, na existência das pessoas, a primazia é a da caridade (*1 Cor* 13) e a da

contemplativa, daqueles que, como Maria, “se sentam aos pés de Jesus e escutam a sua palavra”. Quando o Concílio, no capítulo V da *Lumen Gentium*, proclama que todos, sem excepção, são chamados à santidade, está a superar a teologia das duas vias e a colocar todos ou na perspectiva da perfeição - se queres ser perfeito -, ou na perspectiva da melhor parte, aquela que não será tirada, e isto como condição para todo o crente» (J. FARIAS, *A eclesialidade da vida consagrada*, 122). Na carta encíclica de Pio XII, sobre a sagrada virgindade, São João Paulo II referia a necessidade defender e esclarecer o tema da superioridade da virgindade (cf. *SV*, n. 8).

⁶²¹ «Um só é, pois, o Povo de Deus: “um só Senhor, uma só fé, um só Baptismo” (*Ef.* 4,5); comum é a dignidade dos membros, pela regeneração em Cristo; comum a graça de filhos, comum a vocação à perfeição; uma só salvação, uma só esperança e uma caridade indivisa» (*LG*, n. 32).

⁶²² «As palavras de Cristo referidas em *Mateus* 19, 11-12 (como também as palavras de Paulo na *Primeira Carta aos Coríntios*, Cap. 7) não oferecem motivo para sustentar nem a "inferioridade" do matrimónio, nem a "superioridade" da virgindade ou do celibato, dado que estes [últimos], por sua natureza, consistem em abster-se da "união" conjugal "no corpo"» (*TDC* 78: 1, 449; *AUPD*, 346-347).

⁶²³ Cf. *TDC* 78: 3, 451; *AUPD*, 347-348.

⁶²⁴ *TDC* 80: 5, 461; *AUPD*, 354.

⁶²⁵ Cf. *SV*, n. 8.

⁶²⁶ Cf. *SV*, n. 24.

⁶²⁷ «No entanto, Cristo, na sua resposta, indicou indirectamente que o matrimónio, fiel à instituição original do Criador (recordamos que o Mestre, exactamente neste ponto, se referia ao "princípio"), possui uma plena congruência e valor pelo Reino dos Céus, valor que é fundamental, universal e ordinário. Por seu lado, a continência possui, por este Reino, um valor particular e "excepcional". Trata-se obviamente da continência escolhida conscientemente por motivos sobrenaturais» (*TDC* 76: 2, 440; *AUPD*, 340).

⁶²⁸ CONCILIUM TRIDENTINUM, *Doctrina de sacramento matrimonii*, can. 10, in *DS*, n. 1810; Cf. *SV*, n. 23; Cf. *TDC* 77: 6, 448; *AUPD*, 345.

santidade de vida⁶²⁹. E, além do mais, ambas as vocações são complementares, de modo que ajudam à compreensão e à realização recíprocas»⁶³⁰. É em relação ao seu fim escatológico, que a superioridade se pode verificar, sendo o estado célibe um testemunho vivo daquela realidade que será plenamente vivida na Glória do céu⁶³¹.

Como já referimos, o celibato pelo Reino dos Céus é sinal do estado escatológico em que o Homem se encontrará na vida eterna, e é para o mundo um sinal claro porque envolve de uma forma especial toda a pessoa (e por isso, desde já, também o seu corpo) no mistério da redenção e da ressurreição⁶³².

Segundo São João Paulo II a pessoa célibe não deixa, portanto, de estar submetida às circunstâncias deste mundo⁶³³, mas a verdade é que já vive segundo aquele «estado» virginal que será plenamente vivido na vida eterna. A sua superioridade está por isso referida ao seu motivo⁶³⁴.

Não se trata de facto de negar que o matrimónio seja um caminho «bom» para a santidade, mas sim de afirmar que aquele a quem lhe seja dado «compreender» e viver a celibato pelo Reino dos Céus segue por um caminho «melhor» (*1 Cor 7, 38*), ou seja, mais de acordo com o seu fim, que é a *communio personarum*. «A “superioridade” da continência sobre o matrimónio não significa nunca, na autêntica Tradição da Igreja, uma depreciação do matrimónio ou uma diminuição do seu valor essencial»⁶³⁵. De acordo com São João Paulo II, Cristo dá a entender que se trata de um sacrifício⁶³⁶.

⁶²⁹ Cf. *TDC 78: 3, 451; AUPD, 347-348*.

⁶³⁰ J. M. GRANADOS TEMES, *La iluminación recíproca del matrimonio y el celibato por el Reino de los Cielos en la Teología del cuerpo de Juan Pablo II*, 191.

⁶³¹ «A evangélica e autenticamente cristã superioridade da virgindade, da continência é, portanto, ditada por motivo do Reino dos Céus» (*TDC 77: 6, 448; AUPD, 345*).

⁶³² Cf. *TDC 69: 4, 406-407; AUPD, 320*.

⁶³³ «E é precisamente este Homem, em todo o caso o Homem “histórico” no qual permanece, ao mesmo tempo, a herança da tríplice concupiscência, a herança do pecado juntamente com a herança da redenção, que toma a decisão sobre a continência “pelo Reino dos Céus”: esta decisão, deve ser ele a *pô-la em prática, submetendo a natureza pecaminosa da sua própria humanidade às forças que brotam do mistério da redenção do corpo*» (*TDC 77: 4, 447; AUPD, 345*).

⁶³⁴ «A evangélica e autenticamente cristã superioridade da virgindade, da continência é, portanto, ditada por motivo do Reino dos Céus. Nas palavras de Cristo referidas por *Mateus*, encontramos uma base sólida para admitir apenas esta superioridade; pelo contrário, não encontramos nelas qualquer base para menosprezar o matrimónio que, no entanto, poderia ter estado presente no reconhecimento daquela superioridade» (*TDC 77: 6, 448; AUPD, 345*).

⁶³⁵ *TDC 77: 6, 448; AUPD, 345*.

⁶³⁶ Este sacrifício em relação ao matrimónio, integra-se num sentido mais amplo referido por São Tomás de Aquino. «A religião é a virtude pela qual se oferece algo para o culto e o serviço de Deus. Por isso

3.3.2. A complementaridade entre matrimónio e celibato

As vocações que constituem a Igreja podem realizar-se por meio do celibato- virgindade ou por meio do matrimónio e da família. Ambos os estados contribuem juntos para a constituição do mistério da Igreja, «o qual requer por sua própria natureza, a existência de vida virginal e de vida matrimonial-familiar»⁶³⁷. O sagrado Concílio Vaticano II afirma na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*: «Portanto, ainda que, na Igreja, nem todos sigam pelo mesmo caminho, todos são, contudo, chamados à santidade (...) em favor da edificação do corpo de Cristo»⁶³⁸. A Igreja, identificada com o corpo de Cristo, é como que o sacramento⁶³⁹, refere o Concílio, e todas as realidades e pessoas que a constituem participam deste carácter sacramental, realizando na sua existência o mistério da Igreja⁶⁴⁰. As várias ordens de vocações (ministros, consagrados e leigos) surgem na Igreja, corpo de Cristo⁶⁴¹, como realidades complementares para que ela possa realizar a sua missão⁶⁴². Na Igreja, o estado celibatário é apresentado em várias vocações: na vocação ao sacerdócio- na configuração com Cristo cabeça, Cristo Bom Pastor, Esposo virginal da Igreja sua esposa – e no celibato dos religiosos e dos monges, que são especialmente sinal escatológico. E, com uma especial expressão desde o Concílio Vaticano II, o celibato apostólico dos leigos é apresentado como testemunho no meio do mundo⁶⁴³. As várias vocações vividas em ambos

chamam-se religiosos por antonomásia aqueles que se consagraram totalmente ao serviço divino, oferecendo-se a Deus como holocausto» (*ST*, II-II, q. 186, a. 1).

⁶³⁷ A. BANDERA, *La vida religiosa en el misterio de la Iglesia, Concilio Vaticano II y Santo Tomás de Aquino* (Madrid: B.A.C. 1984) 19.

⁶³⁸ *LG*, n. 32

⁶³⁹ Cf. *LG*, n. 1

⁶⁴⁰ Jacinto Farias discerne essa relação Igreja-Corpo de Cristo: «O *corpo de Cristo* é mais do que uma imagem ou comparação; o corpo de Cristo vai muito mais fundo: diz o mistério da Igreja enquanto tal: “Comunicando o seu Espírito, fez misteriosamente de todos os seus irmãos, chamados de todos os povos como que o seu corpo” (*LG*, n. 7)» (J. FARIAS, *A eclesialidade da vida consagrada*, 121).

⁶⁴¹ PIUS PP. XII, *Litterae encyclicae Mystici Corporis Christi*, in *AAS* 35 (1943) 193-248.

⁶⁴² Armando Bandera esclarece a complementaridade da seguinte forma: «Cada vocação é como que um instrumento de que a Igreja se serve para realizar umas funções ou proclamar uns bens que lhe são essenciais por razão da sua origem divina. Mas como cada uma tem a sua “identidade” distinta das outras, nenhuma pode ser considerada como ponto de partida para a compreensão das demais. Cada uma, portanto, necessita integrar-se organicamente com as outras para ser compreendida exactamente. A “identidade” de cada uma descobre-se, sobretudo, numa visão que compreenda as três. As três necessitam umas das outras para subsistir; as três necessitam umas das outras para serem entendidas sem deformações» (A. BANDERA, *La vida religiosa en el misterio de la Iglesia*, 153).

⁶⁴³ Cf. J. M. GRANADOS TEMES, *La iluminación recíproca del matrimonio y el celibato por el Reino de los Cielos en la Teología del cuerpo de Juan Pablo II*, 195.

os estados (celibatário e matrimonial) servem para que todo o cristão alcance o seu fim⁶⁴⁴, que é a santidade, segundo a sua vocação eclesial. Armando Bandera, professor de Teologia dogmática, cristologia e eclesiologia na Faculdade de Teologia de Santo Estevão (1950-1980), Salamanca: «A santidade cristã deve expressar-se na virgindade, mas deve manifestar-se também no matrimónio, ou seja, assume estados que comprometem a vida inteira da pessoa e que, por sua vez, são diferentes entre si»⁶⁴⁵.

São João Paulo II dedica uma das suas catequeses de quarta-feira à complementaridade destes dois estados⁶⁴⁶ e evidencia a forma como ambos os estados são um auxílio para que o Homem chegue à santidade. A glória do Céu na comunhão de pessoas, que se realizará em Deus na comunhão dos santos⁶⁴⁷ é apresentada pela Igreja, desde logo, com a Sagrada Família de Nazaré⁶⁴⁸.

O Autor afirma que a novidade no celibato pelo Reino dos Céus é concedida pela semelhança com Cristo⁶⁴⁹ e que está intimamente ligada à redenção do corpo⁶⁵⁰ realizada em Cristo⁶⁵¹. O mistério da redenção é apresentado como a fonte comum para as interpelações que surgem entre o celibato e o matrimónio, pois também o matrimónio foi mergulhado no

⁶⁴⁴ Cf. A. BANDERA, *La vida religiosa en el misterio de la Iglesia*, 144.

⁶⁴⁵ A. BANDERA, *La vida religiosa en el misterio de la Iglesia*, 148.

⁶⁴⁶ Cf. *TDC* 78, 448-453; *AUPD*, 346-349.

⁶⁴⁷ «No que se refere à correcta compreensão da relação entre o matrimónio e a continência de que fala Cristo, e da compreensão dessa relação como a entende toda a Tradição, vale a pena acrescentar que aquela "superioridade" e "inferioridade" estão contidas nos limites da própria complementaridade do matrimónio e da continência pelo Reino de Deus» (*TDC* 78: 2, 449-450; *AUPD*, 347).

⁶⁴⁸ O sinal evidente desta dupla perspectiva em que o matrimónio e o celibato se interceptam é o exemplo de Maria e José, afirma São João Paulo II: «O matrimónio de Maria com José (em que a Igreja honra José como esposo de Maria, e Maria como sua esposa) esconde em si, ao mesmo tempo, o mistério da perfeita comunhão de pessoas, do homem e da mulher no pacto conjugal, e também o mistério daquela singular "continência pelo Reino dos Céus": continência essa que servia, na história da salvação, a mais perfeita "fecundidade do Espírito Santo"» (*TDC* 75: 3, 437; *AUPD*, 338).

⁶⁴⁹ «De facto, aquela preferência dada ao celibato e à virgindade "pelo Reino" era uma novidade absoluta em comparação com a tradição da Antiga Aliança e tinha um significado determinante, tanto para o "ethos", como para a teologia do corpo» (*TDC* 76: 1, 439; *AUPD*, 339).

⁶⁵⁰ São João Paulo esclarece de forma sucinta o conteúdo da expressão «redenção do corpo»: «A redenção do corpo implica a instauração, em Cristo e por Cristo, de uma nova medida da santidade do Corpo» (*TDC* 56: 4, 341; *AUPD*, 278-279).

⁶⁵¹ «A continência "pelo Reino dos Céus" – como sinal inquestionável do "outro mundo" – traz em si, sobretudo, o dinamismo interior do mistério da redenção do corpo e, neste sentido, possui também a característica de uma semelhança particular com Cristo» (*TDC* 76: 3, 441; *AUPD*, 340).

mistério da redenção⁶⁵², o qual se apresenta em tensão escatológica⁶⁵³. Em São João Paulo II, o mistério da redenção concede ao Homem, por meio da Igreja, o *ethos da redenção*⁶⁵⁴, e é neste âmbito que apresenta a complementaridade entre os dois estados. Unidos pelo carácter esponsal, verifica-se a complementaridade e a reciprocidade entre ambos⁶⁵⁵.

O matrimónio e a virgindade pelo Reino encontram-se um diante do outro com linguagens corporais diferentes, tendo como base o significado esponsal e o dinamismo do dom.

3.3.2.1. O carácter pessoal oferecido pelo matrimónio

O recíproco esclarecimento que se realiza entre estes dois «estados» apresenta-se na vida quotidiana. João Paulo Pimentel afirma que «a primeira iluminação que o matrimónio oferece aos que optam pelo celibato pode ser expressa do seguinte modo: “você também não-de viver uma relação pessoal com alguém”. Não esqueçamos que o celibato é proposto [na teologia do corpo] depois da reafirmação do valor do Matrimónio»⁶⁵⁶. Este enaltecer do matrimónio aparece como uma resposta à perene recordação que o matrimónio oferece acerca do significado esponsal e procriador do corpo, presente em todos os homens⁶⁵⁷. Pois não nos

⁶⁵² «Se Cristo diante dos seus interlocutores, no Evangelho de Mateus e de Marcos, confirma o matrimónio como sacramento instituído pelo Criador "no princípio" – se em conformidade com ele, exige a sua indissolubilidade – com isto mesmo abre o matrimónio à acção salvífica de Deus, às forças que brotam da "redenção do corpo" e que ajudam a superar as consequências do pecado e a construir a unidade do homem e da mulher segundo o eterno desígnio do Criador» (TDC 101: 2, 565; AUPD, 419).

⁶⁵³ «O matrimónio, como sacramento, traz em si também o gérmen do futuro escatológico do Homem, ou seja, a perspectiva da "redenção do corpo" na dimensão da esperança escatológica, a que correspondem as palavras de Cristo sobre a ressurreição» (TDC 102: 11, 575; AUPD, 425-426).

⁶⁵⁴ «O *ethos* evangélico e cristão, na sua essência teológica, é o *ethos* da redenção. Podemos decerto encontrar para aquele *ethos* uma interpretação racional, uma interpretação filosófica, de carácter personalista; todavia, na sua essência teológica, é um *ethos* da redenção, melhor: um *ethos* da redenção do corpo» (TDC 101: 3, 566; AUPD, 419-420).

⁶⁵⁵ «Na vida de uma comunidade autenticamente cristã, as atitudes e os valores próprios de um e outro estados – isto é, de uma ou outra escolha essencial e consciente como vocação para toda a vida terrena e na perspectiva da "Igreja celeste" – *completam-se e, em certo sentido, interpenetram-se reciprocamente*. O perfeito amor conjugal deve ser caracterizado por aquela fidelidade e por aquela doação ao único Esposo (e também pela fidelidade e doação do Esposo à única Esposa), na qual se fundam a profissão religiosa e o celibato sacerdotal. Em definitivo, a natureza de um e outro amor é "esponsal", ou seja, expressa-se através do dom total de si» (TDC 78: 4, 451-452; AUPD, 348).

⁶⁵⁶ J. P. PIMENTEL, *Glorificai a Deus no vosso corpo*, 306.

⁶⁵⁷ «O matrimónio cristão recorda aos célibes – e a todos – a ordem do “princípio”, conforme à antropologia da criação, válida para toda a humanidade» (J. M. GRANADOS TEMES, *La iluminación recíproca del matrimonio y el celibato por el Reino de los Cielos en la Teología del cuerpo de Juan Pablo II*, 196).

podemos esquecer que o matrimónio é o lugar onde se pode gerar a virgindade pelo reino. E podemos dizê-lo não só no sentido objectivo, mas também no sentido subjectivo, pois é na família que se gera a vida dos filhos não só no sentido físico/biológico mas também no sentido espiritual, numa lógica personalista⁶⁵⁸.

3.3.2.2.O celibato como apelo ao sacrifício de si

Um aspecto em que o celibato interpela o matrimónio está relacionado com o tema do sacrifício de si. São João Paulo II, ao interpretar as palavras de São Paulo, entende a renúncia ao matrimónio realizada pelos celibatários, como um sacrifício, o qual pode ser entendido de dois modos: como renúncia ao matrimónio e como oferta de si por amor⁶⁵⁹. No caso do celibato, o motivo da continência perpétua é Deus e o seu reino, mas o facto é que um tal testemunho se torna sinal da eficácia da graça de Deus. «O celibato pelo Reino, ao tornar mais evidente que a vocação para amar exige, neste mundo, a disposição de se sacrificar por quem se ama, pode facilitar uma maior consciência vocacional nos que se casam»⁶⁶⁰.

3.3.2.3. A fecundidade

No que se refere à fecundidade, ela acontece de modo diverso nos dois estados de vida, por meio da paternidade física e espiritual as quais, de certo modo, não se podem

⁶⁵⁸ «A comunhão conjugal e familiar constitui a primeira realização da comunhão humana, como âmbito de confiança recíproca. Torna possível a superação do individualismo e da solidão. É o primeiro espaço onde tem lugar com pleno realismo o acolhimento do outro e o dom de si mesmo. O primeiro âmbito onde se valoriza a pessoa pelo que é, membro da família, e não pelo que tem. A família bem constituída desenvolve e supera a lógica utilitária e redutiva e instaura a primazia da lógica personalista» (J. M. GRANADOS TEMES, *La iluminación recíproca del matrimonio y el celibato por el Reino de los Cielos en la Teología del cuerpo de Juan Pablo II*, 196). Armando Bandera declara que «se dentro da família não se leva uma vida cristã sólida, a geração, desenvolvimento e perseverança das vocações sacerdotais e religiosas é praticamente impossível» (A. BANDERA, *La vida religiosa en el misterio de la Iglesia*, 145).

⁶⁵⁹ «Paulo declara que o celibato cristão é melhor porque é para amar a Deus de coração indiviso. Escolhe--se por um amor radical a Deus. Supõe oferecer-lhe em sacrifício algo tão valioso como a própria nupcialidade, privar-se por Ele do tesouro precioso do matrimónio. Se o matrimónio não fosse algo muito valioso, esta renúncia não seria um sacrifício tão custoso e louvável» (J. M. GRANADOS TEMES, *La iluminación recíproca del matrimonio y el celibato por el Reino de los Cielos en la Teología del cuerpo de Juan Pablo II*, 192).

⁶⁶⁰ J. P. PIMENTEL, *Glorificai a Deus no vosso corpo*, 308.

separar⁶⁶¹. Tal significa que, quer no matrimónio, quer no estado celibatário, o Homem realiza por meio do amor esponsal o significado procriador que o corpo possui. Pois, quer a paternidade ou maternidade se apresente de forma física e/ou espiritual, o Homem é chamado a realizar o significado procriador que se apresenta no seu corpo pela fecundidade espiritual⁶⁶². Em ambos os estados a negação da paternidade apresenta-se como uma redução da própria pessoa e do amor a Cristo⁶⁶³.

Para São João Paulo II, o desejo da fecundidade deve apresentar-se não apenas naqueles que optam por se casar, mas também naqueles que optam pelo celibato ou virgindade pelo Reino devem actuar de forma a promover a sua paternidade ou maternidade espiritual⁶⁶⁴.

A paternidade espiritual anunciada pelos célibes serve também de apelo àqueles que se casaram e geraram vida por meio da conjugalidade⁶⁶⁵. Pois, a paternidade e a maternidade devem constituir-se não só fisicamente, mas também espiritualmente. «O celibato cristão mostra também a todos o sentido profundamente espiritual da paternidade e maternidade»⁶⁶⁶.

⁶⁶¹ São João Paulo II afirma a complementaridade e a unicidade existente entre estas duas dimensões da paternidade: «...o amor esponsal que encontra a sua expressão na continência “pelo Reino dos Céus” deve levar, no seu desenvolvimento normal, à «paternidade» ou «maternidade» em sentido espiritual (ou seja, precisamente àquela «fecundidade do Espírito Santo», de que já falámos), de modo análogo ao amor conjugal, que amadurece na paternidade e maternidade física e nela se confirma exactamente como amor esponsal. Por seu lado, também a procriação física corresponde plenamente ao seu significado, apenas se for completada pela paternidade e maternidade no espírito, cuja expressão e fruto são toda a obra educativa dos pais para com os filhos nascidos da sua união conjugal corpórea» (*TDC* 78: 5, 452; *AUPD*, 348).

⁶⁶² Cf. *TDC* 75: 4, 438; *AUPD*, 338-339.

⁶⁶³ «O matrimónio recorda também que o verdadeiro amor é chamado a ser fecundo; é até essa fecundidade que, de algum modo, confirma o carácter único do amor esponsal – um amor que deseja projectar-se em novas vidas. A ausência de fecundidade espiritual (ou, pelo menos, do desejo de fecundidade) poderia significar uma ausência de amor verdadeiro a Cristo» (J. P. PIMENTEL, *Glorificai a Deus no vosso corpo*, 307).

⁶⁶⁴ «O celibato pelo Reino complementa o matrimónio e tem um especial significado para ele, pois aponta para a orientação escatológica de toda a comunidade cristã. Ambos os estados estão caracterizados pelo amor esponsal. Enquanto a continência é marcada pela fecundidade espiritual, a procriação física é apenas preenchida na educação das crianças, que é paternidade espiritual» (M. SHIVANANDAN, *Crossing the threshold of love*, 129).

⁶⁶⁵ «Por outro lado, o amor esponsal que encontra a sua expressão na continência “pelo Reino dos Céus” deve levar, no seu desenvolvimento normal, à “paternidade” ou “maternidade” em sentido espiritual (ou seja, precisamente àquela “fecundidade do Espírito Santo”, de que já falámos), de modo análogo ao amor conjugal, que amadurece na paternidade e maternidade física e nela se confirma exactamente como amor esponsal. Por seu lado, também a procriação física corresponde plenamente ao seu significado, apenas se for completada pela paternidade e maternidade no espírito, cuja expressão e fruto são toda a obra educativa dos pais para com os filhos nascidos da sua união conjugal corpórea» (*TDC* 78: 5, 452; *AUPD*, 348).

⁶⁶⁶ J. M. GRANADOS TEMES, *La iluminación recíproca del matrimonio y el celibato por el Reino de los Cielos en la Teología del cuerpo de Juan Pablo II*, 197; cf. *TDC* 78: 5, 552-553; *AUPD* 348-349).

Os célibes servem de apelo à memória daqueles que contraem matrimônio, gerando neles o desejo de gerar vida que possa amar como Cristo e se possa entregar livremente como Cristo se entregou na cruz⁶⁶⁷.

Aqueles que vivem celibatariamente testemunham aos que escolhem casar-se como a continência é possível, e também espiritualmente frutuosa por ser sinal de amor, quando esta se impõe ser vivida⁶⁶⁸. «O evangelho da virgindade encontra-se no plano sobrenatural. Não se trata de uma solteirice sem amor, por comodidade ou frustração ou, ainda pior, sem castidade, com luxúria. O celibato é suportado e orienta-se pela caridade teologal, que integra e eleva o amor humano»⁶⁶⁹.

⁶⁶⁷ «O celibato ajuda a recordar aos que estão casados que o mais essencial da fecundidade humana é gerar filhos em Cristo; e, assim, os esposos esmerar-se-ão ainda mais na educação cristã dos filhos. Além disso, o celibato torna mais explícito aos casados que a sua vocação é expressão da liberdade do dom» (J. P. PIMENTEL, *Glorificai a Deus no vosso corpo*, 307).

⁶⁶⁸ Cf. *TDC* 77: 4, 664; *AUPD*, 344-345; cf. *HV*, nn. 16.21.

⁶⁶⁹ J. M. GRANADOS TEMES, *La iluminación recíproca del matrimonio y el celibato por el Reino de los Cielos en la Teología del cuerpo de Juan Pablo II*, 193.

CONCLUSÃO

A relação entre o significado esponsal do corpo e o celibato pelo Reino dos Céus não é imediata, aparecendo aos olhos de muitos até como uma relação contraditória. O matrimónio e o celibato ou virgindade, pelo Reino dos Céus são apresentados pelo mundo como realidades antagónicas, e a reciprocidade e a complementaridade destes dois estados não são óbvias aos olhos de muitos. Daqui decorre a novidade das catequeses sobre o amor humano.

A motivação deste *corpus* textual é apresentada num artigo anterior ao pontificado de São João Paulo II (1975-1976) quando afirmou: «o *status naturae creatae, lapsae* e o *status naturae redemptae* exigem uma específica síntese teológica, ou seja, uma específica teologia do corpo para uma correcta e adequada interpretação desse acontecimento fundamental que é a comunidade conjugal, ou seja, aquela particular *communio personarum* que é formada de modo definitivo pelo Sacramento do Matrimónio»⁶⁷⁰. O Matrimónio é, portanto, o grande tema das catequeses. Temos, por isso, dificuldade em concordar com Shivanandan, quando refere que a teologia do corpo se apresenta como uma teologia do matrimónio e da virgindade, por não nos ser evidente que fosse esse o objectivo das catequeses. No nosso entender, o celibato pelo Reino dos Céus, na teologia do corpo, apresenta-se com um carácter auxiliar, integrando a Primeira Parte da sua reflexão, como fruto da redenção e sinal escatológico, concretizando na experiência do Homem uma vivência reveladora do poder de Cristo, contribuindo para um entendimento mais adequado sobre a sacramentalidade do Matrimónio.

⁶⁷⁰ K. WOJTYŁA, *La familia como «communio personarum»*, 245.

Procurámos, deste modo, descobrir qual o contributo específico do celibato, que São João Paulo II não quis deixar de referir. Para alcançar este objectivo, vimo-nos compelidos a realizar logo no primeiro capítulo uma abordagem ao percurso filosófico e a alguns dos contributos da noção de pessoa e da acção humana que Karol Wojtyła preconizava.

No segundo capítulo tratámos de introduzir o texto das catequese e de fornecer, a partir destes mesmos textos, um percurso que procurasse esclarecer a origem, a identidade e a finalidade do significado esponsal do corpo, iniciando com o tema da *imago Dei* e terminando com o tema da *communio personarum*.

Em ambos os capítulos, durante a nossa análise, o carácter cristológico da reflexão foi revelando-se, quer na criação pelo carácter racional do Homem, quer no corpo, pelo carácter esponsal, na plena realização do dom de si⁶⁷¹. Podemos afirmar, portanto, que o matrimónio e o celibato pelo Reino dos Céus, só encontram o seu fundamento e razão de ser enquanto imitação de Cristo, como expressão e actualização do perfeito dom de si, porque também perfeito cumprimento da liberdade.

Finalmente, no terceiro capítulo, procurámos esboçar uma sistematização da natureza teológica do celibato, revelando as suas motivações cristológica, eclesiológica, escatológica e também a antropológica, conectando-as ao carácter esponsal. Evidenciamos ainda a transversalidade deste carácter esponsal em cada uma das suas motivações e o seu fundamento no mistério da redenção.

A análise e sistematização consciencializaram-nos de algumas das fragilidades das objeções hodiernas sobre a origem do celibato em Cristo, tão frequente nos debates contemporâneos, como também a contestação à pertinência do celibato pelo Reino dos Céus.

Quando tentámos sistematizar o modo como São João Paulo II analisa as dimensões do celibato, verificámos que existe uma particular valorização do célibe como sinal do Reino dos Céus, pelo seu carácter definitivo, presente no seu modo de ser e existir, pois o definitivo da história do Homem – o seu telos - verifica-se no definitivo da sua experiência, toda entregue a Deus. Sobre a dimensão eclesial São João Paulo II favorece o seu carácter testemunhal e missionário, construtor de comunidades verdadeiramente humanas. Mantendo-nos no âmbito da dimensão eclesial, explorámos o tema da relação entre o celibato pelo Reino

⁶⁷¹ Cf. *GS*, n. 22 e 24.

dos Céus e o matrimónio. Ao abordar o tema da superioridade de carácter escatológico que o celibato possui, sistematizámos a interpretação que São João Paulo II realiza nalguns dos momentos em que o celibato pelo Reino dos Céus e o matrimónio se interpelam na edificação da Igreja como *communio personarum*. Foi clara a percepção de que o carácter definitivo da experiência do celibato revela ao matrimónio o seu carácter transcendental, convidando-o a uma familiaridade livre em Cristo. O célibe contribui para a consciência do carácter sacramental do matrimónio, que se encontra ordenado ao dom e ao acolhimento de cada um dos esposos na vida conjugal e também ao acolhimento da vida dos filhos e à sua educação. Estas são realidades que não podem dispensar a consciência de que o seu fim último é a comunhão de pessoas na família, como preparação para a eterna comunhão com Deus, de que a experiência do celibato pelo Reino dos Céus é sinal. A complementaridade e a reciprocidade destes dois estados iluminam o significado esponsal do corpo por se verificar que na sua concretização, quer no matrimónio quer na consagração da virgindade a Deus, a dimensão do corpo detém e é mutuamente interpelada pela sua vocação à relação com Deus.

Se é verdade que o celibato desempenha um papel da máxima importância para o entendimento do matrimónio, também é verdade que São João Paulo II o apresenta de uma forma própria. A insistência no significado esponsal do corpo tem suscitado nos seus leitores uma mais aprofundada consciência de si, enquanto pessoas, no modo como o corpo revela a pessoa e até o próprio Deus. São João Paulo II, com o texto das catequeses, ofereceu a base para uma antropologia teológica, numa linguagem e razoabilidade capazes de suscitar uma reflexão sobre o Homem e sobre a sua comunidade.

Como referimos na introdução, este estudo apresenta-se como fruto de um percurso académico, mas também fruto de um caminho pessoal, de uma experiência pastoral apostada na divulgação do conteúdo das catequeses e na promoção da família católica, por meio do dom do sacerdócio.

Chegados a este momento da investigação, poderemos não só olhar para as nossas inquietações iniciais sobre o celibato e o significado esponsal, mas também identificar o trabalho que ainda fica por fazer, estudar e aprofundar. O individualismo tende a separar estas duas realidades, tratando-as como temas que existem por si mesmos. Mas vale a pena apresentar o celibato pelo Reino dos Céus como parte essencial para a explicação do Matrimónio? Não conseguimos afirmar outra coisa. Tal como verificámos, a ausência da

experiência celibatária na Igreja condena o matrimónio à horizontalidade, ao materialismo, pois não lhe concede uma realidade que o remeta para uma experiência concreta, que contemple o sentido do eterno no corpo.

O certo é que temos de reconhecer que este estudo se apresenta com um carácter parcelar. Com efeito, o texto das catequese, como tivemos oportunidade de verificar no nosso primeiro capítulo, apresenta-se apenas como parte do seu magistério e fruto de um anterior e longo labor académico. Tendo em conta o universo dos escritos de Karol Wojtyła/São João Paulo II, vemos interesse no estudo do carácter cristológico dos seus escritos filosóficos, cuja fonte entendemos ser tantas vezes São Tomás de Aquino.

Depois do percurso que tivemos oportunidade de realizar, encontramos-nos em condições de poder identificar que novas perspectivas se propõem ao nosso horizonte. Com efeito, existem alguns debates sobre o celibato pelo Reino dos Céus que ainda se encontram em aberto. Seria uma perspectiva de futuro visitar, enquadrar e conceder-lhes um aprofundamento maior.

Ficou a faltar à nossa dissertação um estudo sobre a dimensão subjectiva da experiência do celibato pelo Reino dos Céus, isto é, da «vivência» do ser celibatário, que São João Paulo II abordou num texto publicado postumamente⁶⁷². As catequese não exploram esta vivência⁶⁷³, mas julgamos que a sua compreensão traria acesso ao carácter *proprium* do celibato pelo Reino dos Céus, como traria também uma mais clara percepção do significado esponsal do corpo, para aqueles cuja vocação é o matrimónio. Este aspecto, que abre inúmeras portas de aprofundamento, revela que o celibato e, com ele, a esponsalidade do corpo no celibatário remetem para o mistério pascal. Consequentemente, abolir este

⁶⁷² Cf. JUAN PABLO II, *El don desinteresado*, in M. LEONARDI, *Como Jesús. La amistad y el don del celibato apostólico* (Madrid: Ediciones Palabra 2015) 263-277.

⁶⁷³ «No meio destas reflexões permanece ainda um problema concreto: de que modo no Homem, ao qual "foi concedido" o apelo à continência pelo Reino, tal apelo se forma sobre a base da consciência do significado esponsal do corpo na sua masculinidade e feminilidade, e, além disso, como fruto dessa consciência? De que modo se forma, ou antes, se "transforma"? Esta pergunta é igualmente importante, quer do ponto de vista da teologia do corpo, quer do ponto de vista do desenvolvimento da personalidade humana, que tem simultaneamente um carácter personalista e carismático. Se quiséssemos responder a essa pergunta de forma exhaustiva – na dimensão de todos os aspectos e de todos os problemas concretos que encerra – seria necessário fazer um estudo baseado na relação entre o matrimónio e a virgindade e entre o matrimónio e o celibato. Contudo, isso ultrapassaria os limites das presentes considerações» (TDC 81: 5, 466; AUPD, 357).

significado e a experiência de plenitude à vocação celibatária, seria uma profunda ferida para toda a Igreja.

Uma outra lacuna é o facto de que, apesar de ser um dos principais temas do texto das catequeses, o significado esponsal do corpo não esgota de maneira alguma o conteúdo desta teologia do corpo, nem esta o pensamento de São João Paulo II, como alguns comentadores tendem a fazer crer. Neste sentido vemos a necessidade da integração da teologia do corpo, no âmbito mais alargado da filosofia Wojtyliana, aprofundando temas como a «transcendência da pessoa» e a «participação», que são um auxílio para a descoberta da perspectiva que São João Paulo II possui na sua abordagem sobre a redenção do corpo e a sacramentalidade do matrimónio.

Como seria bom possuímos em português, uma edição crítica, quer do texto das catequeses quer da obra *Pessoa e acção*. Houve também a impossibilidade pessoal do acesso à bibliografia polaca e germânica, pelo que a certos aspectos do debate não tivemos acesso por desconhecimento da língua e da cultura (visto que o texto foi inicialmente escrito em polaco e muito do debate filosófico teológico de Wojtyła também). Outro dos limites foi também sentido na abordagem aos autores que constituem as fontes de Wojtyła tornando a análise muito circunscrita ao texto e ao tempo de São João Paulo II, o que pôde fazer diminuir a consciência da actualidade das suas posições. Também estamos conscientes do recurso quase exclusivo, ainda que intencional, especialmente no segundo capítulo, ao texto das catequeses.

Com esta dissertação desejamos contribuir de forma muito modesta com um percurso que permita visitar um dos mais emblemáticos autores do século XX, detentor de uma imensa riqueza teológica. Voltar a São João Paulo II e aos seus escritos não pode ser um acontecimento estritamente académico. Nele encontramos, hoje, uma das principais fontes para o pensamento da Igreja, a devotar-lhe o nosso amor, rezando cada pessoa humana.

São João Paulo II conquistou o título de papa da família⁶⁷⁴. Partindo da sagrada escritura, guiado pelo magistério da Igreja e por uma intensa vida de oração podemos

⁶⁷⁴ Cf. FRANCISCUS PP., *Occasione Canonizationis beatorum Ioannis XXIII et Ioannis Pauli II*, in *AAS*, 5 (2015) 360. Homilia do papa Francisco na canonização de São João Paulo II.

encontrar em São João Paulo II o teólogo do amor humano, pois nele coincidiam a sua reflexão e a sua vida pastoral, num imenso amor à instituição familiar. Ganhamos consciência de que este estudo não pode estar desligado da vida do pastor, pois foi a partir da vida pastoral que esta teologia amadureceu.

Ao terminarmos esta dissertação, verificamos que por mais que nos esforcemos as nossas palavras não conseguem esgotar o mistério da família e do celibato, nem estes o conteúdo da comunhão de pessoas, mas alegamo-nos por poder reflectir sobre este mistério. As catequeses que foram realizadas no início do pontificado de São João Paulo II, trouxeram muitos frutos para a Igreja, na sua missão no mundo de hoje, como testemunha do Evangelho.

Elaborar uma tese envolve um trabalho de pesquisa, de leitura, de análise, de meditação. A riqueza do que se leu do Autor, das suas fontes e dos seus comentadores é imensa. O enriquecimento pessoal é incontestável e a gratidão inequívoca. No caso concreto, aquilo que foi um simples desafio quase casual, veio a ser a possibilidade de um caminho pessoal revelador da nossa própria identidade e da Igreja que amamos.

BIBLIOGRAFIA

1. Fontes

1.1. Obras de João Paulo II

GIOVANNI PAOLO II, *L'amore umano nel piano divino. La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio nelle catechesi del mercoledì (1979-1984)* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2009).

GIOVANNI PAOLO II, *Commemorazione della Costituzione Gaudium et Spes, 8 novembre 1995*, in GIOVANNI PAOLO II, *Insegnamenti*, XVIII, 2 (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1995) 1052-1060.

GIOVANNI PAOLO II, *Memoria e identità. Conversazioni a cavallo dei millenni* (Milano: Rizzoli 2005).

GIOVANNI PAOLO II, *Udienza Generale, Mercoledì 6 dicembre*, in GIOVANNI PAOLO II, *Insegnamenti*, I (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1978) 284-288.

IOANNES PAULUS PP. II, *Adhortatio Apostolica Redemptoris Custos, n. 7*, in *AAS* 82 (1990) 5-34.

IOANNES PAULUS PP. II, *Adhortatio apostolica postsynodalis Familiaris Consortio*, in *AAS* 74 (1982) 81-191.

IOANNES PAULUS PP. II, *Adhortatio apostolica postsynodalis Pastores Dabo Vobis*, in *AAS* 84 (1992) 657-804.

IOANNES PAULUS PP. II, *Adhortatio apostolica postsynodalis Vita Consecrata*, in *AAS* 88 (1996) 377-486.

IOANNES PAULUS PP. II, *Litterae apostolicae Mulieris Dignitatem*, in *AAS* 80 (1988) 1653-1729.

IOANNES PAULUS PP. II, *Litterae Encyclicae Redemptor Hominis*, in *AAS* 71 (1979) 257-324.

IOANNES PAULUS PP. II, *Litterae Encyclicae Veritatis Splendor, 48*, in *AAS* 85 [1993] 1133-1228.

IOANNES PAULUS PP. II, *Meditatio*, in *AAS* 98 (2006) 628-638.

JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo. O Amor Humano no Plano Divino* (Lisboa: Aletheia Editores 2013).

JOÃO PAULO II, *Atravessar o Limiar da Esperança* (Lisboa: Planeta 1994).

JOHN PAUL II, *Man and Woman He Created Them. A theology of the Body* (Boston: Pauline 2006).

JUAN PABLO II, *El don desinteresado*, in LEONARDI, M., *Como Jesús. La amistad y el don del celibato apostólico* (Madrid: Ediciones Palabra 2015) 263-277.

1.2. Obras de Karol Wojtyła

WOJTYŁA, K., *Amor e Responsabilidade. Moral sexual e vida interpessoal* (Lisboa: Editora Rei dos Livros 1999).

WOJTYŁA, K., *El acto y la vivencia ética*, in WOJTYŁA K., *Lecciones de Lublin, I* (Madrid: Ediciones Palabra 2014) 27-124.

WOJTYŁA, K., *El don del amor. Escritos sobre la familia* (Madrid: Ediciones Palabra 2009).

WOJTYŁA, K., *El fundamento metafísico y fenomenológico de la norma moral en Tomás de Aquino y max Scheler [1959]*, in WOJTYŁA, K., *Mi visión del hombre* (Madrid: Ediciones Palabra 2005) 247-280.

WOJTYŁA, K., *El personalismo tomista*, in WOJTYŁA, K., *Mi visión del hombre* (Madrid: Ediciones Palabra 2005) 303-320.

WOJTYŁA, K., *El problema de la experiencia en la ética*, in WOJTYŁA, K., *Mi visión del hombre* (Madrid: Ediciones Palabra 2005) 321-352.

WOJTYŁA, K., *En busca de una base para el perfectivismo en la ética (1957)*, in WOJTYŁA, K., *Mi visión del hombre* (Madrid: Ediciones Palabra 2005) 135-152.

WOJTYŁA, K., *La autoteleología del hombre y la trascendencia de la persona en el acto*, in WOJTYŁA, K., *El hombre y su destino* (Madrid: Ediciones Palabra 2005) 133-151.

WOJTYŁA, K., *La familia como «communio personarum». Ensayo de interpretación teológica (1974 y 1975)*, in K. WOJTYŁA, *El don del amor. Escritos sobre la familia* (Madrid: Ediciones Palabra 2009) 227-269.

WOJTYŁA, K., *La famille constitue le milieu propre où la personne humaine est aimée*, in LEBRUM, D., *Interventions de Karol Wojtyła au concile Vatican II* (Paris: Parole et Silence 2012) 149-151.

- WOJTYŁA, K., *La fe según San Juan de la Cruz* (Madrid: B.A.C. 2004).
- WOJTYŁA, K., *La persona: sujeto y comunidad*, in WOJTYŁA, K., *El hombre y su destino* (Madrid: Ediciones Palabra 2005) 41-109.
- WOJTYŁA, K., *La supremacía del deber en la vivencia ética*, in WOJTYŁA, K., *Lecciones de Lublin*, I (Madrid: Ediciones Palabra) 60-78.
- WOJTYŁA, K., *Los valores dominantes en la vivencia ética (Sistema de Scheler)*, in WOJTYŁA, K., *Lecciones de Lublin*, I (Madrid: Ediciones Palabra) 31-59.
- WOJTYŁA, K., *Max Scheler y la ética cristiana* (Madrid: B.A.C. 1982).
- WOJTYŁA, K., *Padre y Pastor, Artículos, meditaciones y cartas pastorales del obispo* (Madrid: BAC 2014).
- WOJTYŁA, K., *Participación o Alienación?*, in WOJTYŁA, K., *El hombre y su destino* (Madrid: Ediciones Palabra 2005) 111-132.
- WOJTYŁA, K., *Persona y acción* (Madrid: Ediciones Palabra 2011).
- WOJTYŁA, K., *votum 32*, in *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando, Series I (Anteparaepapapatoria)*, vol. II, Part 2 Europa (Vaticanum: Typis Polyglottis 1960) 741-748.
- WOJTYŁA, K., *Sobre o significado do amor conjugal (1974)*, in WOJTYŁA, K., *El don del amor. Escritos sobre la familia* (Madrid: Ediciones Palabra 2009).
- WOJTYŁA, K., *Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica Cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler*, in WOJTYŁA, K., *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi* (Milano: Bompiani 2014) 250-460.
- WOJTYŁA, K., *Significado de la teoría aristotélico-tomista de la potencia y el acto para la construcción del acto ético*, in WOJTYŁA, K., *Lecciones de Lublin*, I (Madrid: Ediciones Palabra 2013) 112-120.
- WOJTYŁA, K., *Tomistic personalism*, in WOJTYŁA, K., *Person and Community: Selected essays* [New York: Peter Lang 1993] 165-175.

1.3. Outras obras

- AGOSTINHO, *De Trinitate* (Prior Velho: Paulinas Editora 2007).
- AMBROSII, *Exhortatio virginitatis*, L. I, in *PL* 16, 333-364.
- AURELII AUGUSTINI, *De sancta virginitate*, 27, in *PL* 40, 395-428.

BENEDICTUS PP. XVI, *Ad congressum Pontificii Instituti «Giovanni Paolo II» pro studiis de matrimonio et familia, trigésima ocurrente aniversaria memoria ab eodem condito Instituto*, in *AAS* 103 (2011) 386-389.

_____, *Litterae encyclicae Deus caritas est*, in *AAS* 98 (2006) 217-252.

BOETIUS, *Liber de persona et duabus naturis. Contra Eutychen et Nestorium, ad Joannem Diaconum Ecclesiae Romanae*, in *PL* 64, 1337D-1354D.

CATECISMO DA IGREJA CATOLICA (Coimbra: Gráfica de Coimbra 1999²).

CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição dogmática Lumen Gentium*, in CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituições – Decretos – Declarações e Documentos Pontifícios* (Braga: Editorial A.O. 1987) 57-116.

_____, *Constituição pastoral Gaudium et Spes*, in CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituições – Decretos – Declarações e Documentos Pontifícios* (Braga: Editorial A.O. 1987) 343-418.

_____, *Decreto sobre a formação sacerdotal Optatum Totius*, in CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituições – Decretos – Declarações e Documentos Pontifícios* (Braga: Editorial A.O. 1987) 187-202.

EUSEBII HIERONYMI, *Adversus Jovinianum, L. I*, in *PL* 23, 221-296.

FRANCISCUS PP., *Occasione Canonizationis beatorum Ioannis XXIII et Ioannis Pauli II*, in *AAS*, 5 (2015) 359-361.

JOANNIS DAMASCENI, *De fide orthodoxa, L. IV, cap. 24*, in *PG* 94, 1101-1228.

JOÃO PAULO PP. I, *Ensinamentos de João Paulo I. 26 de Agosto a 28 de Setembro 1978* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1978).

ORÍGENES, *Comentario al cantar de los cantares* (Madrid: Ciudad Nueva 1986).

PAULUS PP. VI, *Udienza Generale, 27 de Decembre*, in PAULO VI, *Insegnamenti, V* (1967), (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1968) 863-867.

_____, *Adhortatio apostolica Evangelica Testificatio*, in *AAS* 63 (1971) 497-526.

_____, *Litterae encyclicae Humanae Vitae*, in *AAS* 60 (1968) 481-518.

_____, *Litterae encyclicae Sacerdotalis Caelibatus*, in *AAS* 59 (1967) 657-697.

PIUS PP. XII, *Discorsi e radiomessaggi*, 20 vol. (Roma- Milano: Tipografia Vaticana - Vita e Pensiero 1940-1959).

_____, *Litterae encyclicae Mystici Corporis Christi*, in *AAS* 35 (1943) 193-248.

_____, *Litterae encyclicae Sacra Virginitas*, in *AAS* 46 (1954) 161-191.

TERESA DE JESUS, *Moradas del Castel Interior*, in TERESA DE JESUS, *Obras completas* (Madrid: B. A. C. 2015) 469-585.

TERTULIANUS, *De resurrectione Carnis*, VIII, in *PL* 2, 791-886.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, 9 vol. (São Paulo: Edições Loyola 2009³).

_____, *Suma contra los gentiles*, II (Madrid: B.A.C. 2007).

2. Bibliografía auxiliar

ANDERSON, C. – GRANADOS, J., *Criados para o amor, A teologia do corpo de João Paulo II* (Cascais: Lucerna 2014).

ATHIÉ, R., *Wojtyła ante el personalismo de J. H. Newman*, in BURGOS, J. M., *La filosofía personalista de Karol Wojtyła* (Madrid: Ediciones Palabra 2011) 331-343.

P. BARRAJÓN, *La teologia del corpo di Giovanni Paolo II: uno sguardo d'insieme*, in P. BARRAJÓN, *La teologia del corpo di Giovanni Paolo II. Atti del convegno Internazionale, Roma 9-10 Novembre 2011, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum* (Roma: Ateneo Regina Apostolorum - If press 2012) 7-21.

BLESA, B., *Marcel y Wojtyła: un diálogo a posteriori*, in BURGOS, J. M., *La filosofía personalista de Karol Wojtyła* (Madrid: Ediciones Palabra 2007) 345-355.

BRANSFIELD, J. B., *The human person. According to John Paul II* (Boston: Pauline 2010).

BURGOS, J. M., *La antropología personalista de Persona y Acción*, in J. M. BURGOS, *La filosofía personalista de Karol Wojtyła* (Madrid: Ediciones Palabra 2012) 117-143.

BUTTIGLIONE, R., *Karol Wojtyła. The thought of the man who became Pope John Paul II* (Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company 1997).

_____, *Introduzione al sesto ciclo*, in GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creó. Catequesi sull'amore umano* (Roma:Città Nuova Editrice 2011) 449-451.

CAFFARRA, C., *Introduzione al secondo ciclo*, in GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creó. Catequesi sull'amore umano* (Roma:Città Nuova Editrice 2011) 111-112.

_____, *Introduzione al terzo ciclo*, in GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creó. Catequesi sull'amore umano* (Roma:Città Nuova Editrice 2011) 255.

- _____, *Introduzione Generale*, in GIOVANNI PAOLO II, *L'amore humano nel piano Divino. La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio nelle catechesi del mercoledì (1979-1984)* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2009) 77-99.
- CASTILLA DE CORTÁZAR, B., «Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó: varón y mujer los creó» (Gn 1,27). *Persona, naturaleza y Cultura*, in PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, *Mujer y varón, la totalidad del humanum* (Roma: Libreria Editrice Vaticana 2011) 63-99.
- COLOSI, P., *The Uniqueness of Persons in the Life and Thought of Karol Wojtyła/Pope John Paul II, with emphasis on His Indebtedness to Max Scheler*, in N. MARDAS BILIAS – A. CURRY – G. MCLEAN (ed.), *Karol Wojtyła's Philosophical Legacy* (Washington D. C.: The Council for Research in Values and Philosophy 2008) 61-99
- DULLES, A., *John Paul II and the Renewal of Thomism*, in *Nova et Vetera*, English Edition, 3/3 (2005) 443-458.
- FORMENT, E., *Personalismo y tomismo: convergencias y divergencias*, in BURGOS, J. M. – CAÑAS, J. L. – FERRER, U., *Hacia una definición de la filosofía personalista* (Madrid: Ediciones Palabra 2006) 73-86.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Le sens Commun. La philosophie de l'être et les formules dogmatiques* (Paris: Nouvelle Librairie Nationale 1922).
- GRANADOS, J., *Teología de la Carne* (Burgos: Monte Carmelo 2012).
- _____, *Una sola carne en un solo espíritu, teología del matrimonio* (Madrid: Ediciones Palabra 2014).
- GRANADOS TEMES, J. M., *La iluminación recíproca del matrimonio y el celibato por el Reino de los Cielos en la Teología del cuerpo de Juan Pablo II*, in *Verdad y vida* 69 (2011) 179-198.
- GRELOT, P., *La coppia Umana nella Sacra Scriptura* (Milão: Vita e Pensiero 1987).
- GRYGIEL, S., *Introduzione al quarto ciclo*, in GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creó. Catechesi sull'amore umano* (Roma: Città Nuova Editrice 2011) 289-291.
- GUILBEAU, A., *Was the Polish Pope a French Personalist? An Indication from Evangelium Vitae*, in *Nova et Vetera*, English Edition, 13/4 (2015) 1229-1244.
- HUERGA, A., *Karol Wojtyła. Comentador de San Juan de la Cruz*, in *Angelicum* 56 (1979) 348-366.
- IDE, P., *Une Théologie du don. Les occurrences de Gaudium et Spes, n° 24§3 chez Jean Paul II*, in *Anthropotes* 17 (2001) 149-344.

- KUPCZAK J., *Destined for liberty. The human person in the philosophy of Karol Wojtyła/Pope John Paul II* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press 2000).
- LAFFITTE, J., *Teologia do corpo. A sexualidade segundo João Paulo II*, in CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A FAMÍLIA, *Léxico da Família* (Cascais: Principia 2010) 919-939.
- LUCAS, R. L., *Orizzonte verticale, Senso e significato della persona umana* (Milano: Edizioni San Paolo 2007).
- MADERO, F. X. F., *Juan Pablo II, antropología y ética* (Madrid: Sokotia 2003).
- MERENGO, G., Introduzione, in GIOVANNI PAOLO II, *L'amore humano nel piano Divino. La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio nelle catechesi del mercoledì (1979-1984)* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2009) 5-76.
- J. MERECKI, *Las fuentes de la filosofía de Karol Wojtyła*, J. M. BURGOS, *La filosofía personalista de Karol Wojtyła* (Madrid: Ediciones Palabra 2011²) 13-24.
- PELLETIER, A.-M., *Creati maschio e femmina: La differenza, luogo dell'amore* (Siena: Cantagalli 2010).
- PETRI, T., *Aquinas and the theology of the body. The thomistic foundations of John Paul II's Anthropology* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 2016).
- PIMENTEL, J. P., *Glorificai a Deus no vosso corpo. Conceitos e Perspectivas da Teologia do Corpo* (Lisboa: Editorial Aster 2015).
- RICHI ALBERTI, G., *Karol Wojtyła: Testigo y protagonista de la recepción conciliar*, in KAROL WOJTYŁA, *Un Pastor al servicio del Vaticano II* (Madrid: B.A.C. 2014) XXI-LXXXI.
- RICKERT, K., *Wojtyła's Personalistic norm: a thomistic analysis*, in *Nova et vetera*, English Edition, 7/3 (2009) 653-658.
- RIGAUX, B., *Le célibat et le radicalisme évangélique*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 94 (1972) 157-170.
- SARMIENTO, A. - ESCRIVÀ IVARS, J., *Enchiridion Familiae: textos del magisterio pontificio y conciliar sobre el matrimonio y la familia (siglos I a XX)*, 10 vol. (Navarra: Eunsa 2005).
- SAVAGE, D., *The subjective dimension of human work. The conversion of the acting person according to Karol Wojtyła/John Paul II and Bernard Lonergan* (New York: Peter Lang 2008).

- SCHEFFCZYK, L., *La creazione come apertura alla salvezza, Dottrina sulla creazione* (Città del Vaticano: Lateran University Press 2012).
- SCHMITZ, K. L., *At the center of the human drama. The philosophical anthropology of Karol Wojtyła/Pope John Paul II* (Washington, D.C.: The catholic University of America Press 1993).
- SEMEN, Y., *A sexualidade segundo João Paulo II* (Cascais: Principia Editora 2006).
- SHERWIN, M., *John Paul's Theology of Truth na Freedom: A Dissidente Phenomenology in a Thomistic Anthropology*, in *Nova et Vetera*, English Edition, 3/3 (2005) 543-568.
- SHIVANANDAN, M., *Crossing the threshold of love. A new vision of marriage in the light of John Paul II's anthropology* (Washington D. C.: The Catholic University of America Press 1999).
- SURAMY, A., *La voie de l'amour. Une interprétation de Personne et Acte de Karol Wojtyła, lecteur de Thomas d'Aquin* (Città del Vaticano: Cantagalli 2014).
- TOUZE, L., *Célibat sacerdotal et théologie nuptiale de l'ordre* (Roma: Edizioni Università della Santa Croce 2002).
- VIVES SOTO, L., *La Renovación teológica y su incidencia sobre la relación Matrimonio -Virgindad*, in *Anthropotes*, 19/2 (2003) 339-347.
- WALDSTEIN, M., *Introduction*, in JOHN PAUL II, *Man and Woman He created Them. A theology of the body* (Boston: Pauline Books&Media 2006) 1-128.
- WEIGEL, G., *Witness to Hope. The Biography of Pope John Paul II* (New York: Harper Center 1999). Tradução Portuguesa: WEIGEL, G., *Testemunho de Esperança. A Biografia do Papa João Paulo II* (Lisboa: Bertrand Editora 1999).
- WERZ, M., *Aux Sources cachées de Personne et Acte: Jacques Maritain et sa place cruciale dans l'inspiration thomiste du personnalisme de Karol Wojtyła*, in *Nova et Vetera*, n. 91 , 2 (2016) 131-152.
- WEST, C., *Teologia do corpo para principiantes* (Prior Velho: Paulinas 2009).
- _____, *The theology of the body, explained, A commentary on John Paul II's «gospel of the body»* (Boston: Pauline 2003).
- WILLIAMS, G., *The mind of John Paul II. Origins of his thought and action* (New York: The Seabury Press 1981).

3. Bibliografía complementar

- A. BANDERA, *La vida religiosa en el misterio de la Iglesia, Concilio Vaticano II y Santo Tomás de Aquino* (Madrid: B.A.C. 1984).
- BEUCHOT, M., *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino* (Salamanca: Editorial San Esteban 2004²).
- BURGOS, J. M., *El Personalismo hoy o el sentido de una asociación*, in BURGOS, J. M. - CAÑAS, J. L. - FERRER, U., *Hacia una definición de la filosofía personalista* (Madrid: Ediciones Palabra 2006) 7-25.
- CABRAL, R., *Utilitarismo*, in CABRAL, R. – GAMA CAEIRO, F. – COSTA FREITAS, M., *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 5 (Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo 1989) 362-365.
- CHORÃO, M., *Maritain (Jacques)*, in CABRAL, R. – GAMA CAEIRO, F. – COSTA FREITAS, M., *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 3 (Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo 1989) 658-668.
- CHRISTOFF, D., *Husserl ou o regresso às coisas* (Lisboa: Estúdios Cor 1971).
- COCHINI, C., *Les origines Apostoliques du célibat sacerdotal* (Genève: Ad Solem Éditions 1981).
- CORETH, E., *O que é o Homem?* (Lisboa: Editorial Verbo 1988).
- CUNHA, D., *Só o amor gera vida* (Lisboa: Paulus 2015).
- DE FRAINE, *Coração*, in VAN DEN BORN, A. (Dir.), *Dicionário Enciclopédico da bíblia* (Petrópolis: Vozes 1987⁴) 296.
- DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P., *El Magisterio de la Iglesia, Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Barcelona: Herder 2012).
- DIRSCHERL, E., *Personalidade/Pessoa*, in BEINERT, W. – STUBENRAUCH, B. (Ed.), *Novo léxico da teologia dogmática católica* (Petrópolis: Editora Vozes 2014) 376-377.
- DUPONT, J., *Mariage et divorce dal l'Évangile (Mt 19, 3-12 et paralleles)* (Bruges: Desclée de Brouwer 1959).
- ECHEZÁRRAGA, X. S., *La espiritualidad esponsal del cántico espiritual de San Juan de la Cruz* (Ávila: Institución Gran Duque de Alba 2011).

- FÉDOU, M., *Monofisismo*, in LACOSTE, J.-Y. (Dir.), *Dicionário crítico de teologia* (São Paulo: Paulinas/Edições Loyola 2004) 1183-1186.
- FIGUEIREDO, R., *A caridade divina em São Tomás de Aquino. Segundo o Comentário ao Evangelho de São João* (Lisboa: Universidade Católica Editora 2016).
- FARIAS, J., *A eclesialidade da vida consagrada*, in D. ZANON (Org.), *A essência da vida consagrada* (Lisboa: Paulus 2015) 113-132.
- FREITAS, M. C., *Marcel (Gabriel)*, in CABRAL, R. – GAMA CAEIRO, F. – COSTA FREITAS, M., *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 3 (Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo 1989) 626-631.
- FROSSARD, A., *Não tenham medo* (Mem-Martins: Publicações Europa-América 1982).
- GAMBA, G., *La «eunuchia» per il Regno dei cieli. Annotazioni in margine a Matteo 19,10-12*, in *Salesianum* 42 (1980) 243-287.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Le sens commun, La philosophie de l'être et les formules dogmatiques* (Paris: Nouvelle Librairie Nationale 1922³).
- HAHN S., *Image of God*, in HAHN, W. S., *Catholic Bible Dictionary* (New York: Doubleday 2009) 376-378.
- HELLMAN, J., *Emmanuel Mounier and the new catholic left 1930-1950* (Toronto: University of Toronto Press 1981).
- INGARDEN, R., *Sulla responsabilità* (Bologna: CSEO Biblioteca 1982).
- KALINOWSKI, G., *Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej pytania wywołane przez osobę i czyn*, in *Analecta cracoviensia*, 5-6 (1972) 63-71.
- MARÍN, F., *Un recurso obligado a la tradición presinóptica* (Mt 19, 12), in *Estudios Bíblicos* 36 (1977), 205-216.
- MATURA, T., *Le célibat dans le Nouveau Testament d'après l'exégèse récente*, in *Nouvelle Revue Théologique* 97 (1975) 481-596.
- OUELLET, M., *Divina Somiglianza. Antropologia trinitaria della famiglia* (Roma: Lateran University Press 2004).
- ODEN, T. C., *La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia, Antiguo Testamento 1, Génesis 1-11* (Madrid: Ciudad Nueva 2003).
- MARITAIN, J., *Le Paysan de la Garonne. Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent* (Paris: Desclée de Brouwer 1966).

- BURGGRAF, J., *Libertad*, in IZQUIERDO, C., *Diccionario de Teología* (Pamplona: EUNSA 2007) 568-572.
- MOUNIER, E., *O Personalismo* (Lisboa: Edições texto&grafia 2010).
- POSSANZINI, S., *Matrimónio Espiritual*, in BORRIELLO, L. –CARUANA, E. –DEL GENIO, M. R. –SUFFI, N. (Dir.), *Dicionário de Mística* (São Paulo: Edições Loyola/Paulus 2003) 683-685.
- PINCKAERS, S., *The sources of the ethics of St. Thomas Aquinas*, in PINCKAERS, S., *The Pinckaers reader. Renewing thomistic moral theology* (Washington D.C.: The Catholic University of America 2005) 3-25.
- RATZINGER, J., *Sobre a noção de pessoa na teologia*, in RATZINGER, J., *Dogma e anúncio* (São Paulo: Edições Loyola 2008) 177-192.
- RENAUD, M., *Mounier*, in Logos, *Enciclopédia Luso-Brasileira de filosofia*, 3 (Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo 1989), 1010-1014.
- ROBINSON, J., *The Body. A study in pauline theology*, in *Studies in biblical theology*, 5 (1952) 7-83.
- SATTLER, D., *Hilemorfismo*, in BEINERT, W., –STUBENRAUCH, B. (Ed.), *Novo léxico da teologia dogmática católica* (Petrópolis: Editora Vozes 2014) 246-247.
- SMITH, J., *The Universality of natural Law and the irreducibility of personalism*, in *Nova et Vetera*, English edition, 11/4 (2013) 1232-1233.
- SOUSA ALVES, V. S., *Hilemórfica (Teoria)*, in CABRAL, R. – GAMA CAEIRO, F. – COSTA FREITAS, M., *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 2 (Lisboa: Editorial Verbo 1990) 1127-1130.
- SOUSA LARA, D., *A especificação moral dos actos humanos segundo São Tomás de Aquino* (Roma: EDUSC 2008).
- TERRAZAS, S. M., *Protagonistas del Vaticano II, Galeria de retratos e episódios conciliares* (Madrid: B.A.C. 2016).
- THILS, G., *Le célibat «pour le Royaume des Cieux». Aspects ecclésiologiques. Simples réflexions*, in *Seminarium* 19 (1967) 793-806.
- TORRELL, J.-P., *Iniciación a Tomás de Aquino* (Pamplona: EUNSA 2002).
- TROCADO, B., *O significado esponsal do corpo e a imago Dei. Uma investigação do Ciclo I da Teologia do Corpo de São João Paulo II* [Dissertação de Mestrado Integrado em Teologia] (Lisboa 2016)
- VON RAD, G., *Genesi* (Brescia: Paideia 1972).

ZABALDA, L., *El desposorio espiritual según San Juan de la Cruz* (Burgos: Monte Carmelo 1964).

ÍNDICE

Agradecimentos	4
Lista de siglas e abreviaturas	5
1. Referências bíblicas	5
2. Outras obras	5
3. Outras abreviaturas	7
Introdução	8
I Capítulo	12
A Pessoa e o amor humano	12
1.1. O método filosófico-teológico de Wojtyła	12
1.1.1. São Tomás de Aquino em Wojtyła	13
1.1.2. A influência de São João da Cruz	14
1.1.3. A influência da fenomenologia de Max Scheler	16
1.1.4. Influências do personalismo francês	19
1.1.4.1. Karol Wojtyła e Emmanuel Mounier	20
1.1.4.2. Karol Wojtyła e Jacques Maritain	21
1.1.4.3. Karol Wojtyła e Gabriel Marcel	23
1.2. Contributos da noção de pessoa em Karol Wojtyła	25
1.2.1. Pressupostos da metafísica	28
1.2.1.1. O <i>suppositum humanum</i>	29
1.2.1.2. O <i>operari sequitur esse</i>	30
1.2.2. A racionalidade	31
1.2.2.1. A individualidade	32
1.2.2.2. Unidade do corpo e da alma	35
1.2.2.3. A vontade	38
1.2.2.4. A liberdade	40
1.2.2.5 O carácter relacional	42
1.2.2.5.1. Norma personalista	44
1.2.2.5.2. O Amor esponsal	45
II Capítulo	49
Significado esponsal do corpo	49
2.1. As catequeses: «O amor humano no plano divino»	50
2.1.1. A modalidade	51
2.1.2. O método	53
2.1.3. A composição interna das catequeses	55
2.1.4. A antropologia adequada	58
2.2. A <i>imago Dei</i> na origem do Significado Esponsal do Corpo	61
2.2.1. A origem da doutrina da <i>imago Dei</i>	62
2.2.2. A totalidade da pessoa humana criada à imagem de Deus	63
2.2.3. A <i>imago Dei</i> e o corpo humano	65
2.3. A definição do significado esponsal do corpo	71
2.3.1. A revelação e a descoberta do significado esponsal do corpo	72
2.3.2. A liberdade do dom	85

2.4. A comunhão de pessoas.....	90
2.4.1. A comunhão de Pessoas na Família	91
2.4.2. A comunhão de pessoas e a Paternidade/Maternidade.....	92
III Capítulo.....	94
O celibato pelo Reino dos Céus	94
na Teologia do corpo	94
3.1. O sentido teológico do celibato pelo Reino dos Céus	94
3.1.1. A doutrina sobre a virgindade no magistério recente.....	95
3.1.2. As motivações do celibato pelo Reino dos Céus.....	98
3.1.3. A transversalidade do carácter esponsal nas motivações do celibato.....	101
3.2. O significado esponsal do corpo e o celibato pelo Reino dos Céus	102
3.2.1. O Celibato pelo Reino dos Céus na teologia do corpo.....	102
3.2.1.1. Dimensão Escatológica.....	103
3.2.1.2. Dimensão Cristológica	104
3.2.1.3. Dimensão Eclesiológica	106
3.2.2. O significado esponsal do corpo e o celibato	108
3.3. O celibato pelo Reino dos Céus e o matrimónio	112
3.3.1. A «superioridade» da continência pelo Reino dos Céus	112
3.3.2. A complementaridade entre matrimónio e celibato.....	115
Conclusão	121
Bibliografia.....	127
1. Fontes.....	127
1.1. Obras de João Paulo II.....	127
1.2. Obras de Karol Wojtyła.....	128
1.3. Outras obras.....	129
2. Bibliografia auxiliar.....	131
3. Bibliografia complementar	135
Índice	139