

## **4. Do sofrimento à transcendência**

O presente capítulo tem o objetivo de aprofundar o livro *Homo Patiens* e a Carta Apostólica *Salvifici Doloris*, buscando extrair a riqueza do ensinamento de Viktor E. Frankl e de João Paulo II sobre o sofrimento humano. Elegeremos alguns conceitos que consideramos centrais, em ambas as obras e, a partir delas, exporemos o núcleo da sua mensagem. Nessa perspectiva também aprofundaremos a antropologia subjacente às duas obras estudadas, ou seja, percorremos um conjunto de obras dos dois autores para uma melhor compreensão do seu pensamento sobre o ser humano.

Conhecer a antropologia de Viktor Frankl e de João Paulo II também nos dará a base para compreendermos qual é o lugar de Deus diante do sofrimento humano.

### **4.1. Um estudo do livro *Homo Patiens***

No terceiro capítulo fizemos uma breve introdução ao livro *Homo Patiens*, apresentando as coordenadas gerais, portanto voltaremos a nossa atenção para o seu conteúdo. Usaremos o método sintético, selecionando alguns conceitos que consideramos centrais e que englobam toda a obra, expressando a riqueza e a contribuição da Logoterapia diante do drama do sofrimento humano. Estudaremos, portanto, os conceitos de liberdade e responsabilidade, de sentido e de transcendência, segundo a teoria frankliana apresentada no livro *Homo Patiens*. Em seguida estudaremos a antropologia subjacente a essa obra, através de uma pesquisa mais ampla na bibliografia de Viktor Frankl, e finalmente veremos a relação entre Deus e o *homo patiens*.

#### **4.1.1. Conceitos Centrais**

##### **a) Liberdade e responsabilidade**

Consideramos que o tema central do livro *Homo Patiens* é a liberdade humana, um dos pilares principais sobre o qual está fundamentada a análise

existencial<sup>152</sup>. No entanto, para compreender o que é a liberdade e como se manifesta, é necessário desmascarar e ultrapassar as diversas interpretações niilistas que condicionam o ser humano dentro das suas lentes de observação da realidade. Assim, na primeira parte do livro, o nosso autor critica os vários sistemas fechados, o psicologismo, o fisiologismo e o sociologismo, que são visões contrárias ao sentido real da existência, ou seja, reduzem a liberdade humana a mera reação instintiva de estímulos externos e internos.

Frankl proclama a liberdade humana na medida em que se posiciona contrário a todo tipo de reducionismo antropológico. A sua visão acerca do ser humano é, portanto, muito positiva.

Na sua crítica ao psicologismo, revela que este apresenta-se cego diante da dimensão espiritual e confunde as problemáticas espirituais como reações neuróticas, por isso fracassará sempre, porque enxerga toda a realidade humana com as lentes do complexo de Édipo e do sentimento de inferioridade.<sup>153</sup> Quanto ao fisiologismo, explica como este parte de uma visão mecânica, naturalista e reduz a antropologia a um apêndice da biologia, ou seja, “o conhecimento específico de verdadeiros homens se converte no estudo de determinados mamíferos aos quais a capacidade de caminhar eretos subiu à cabeça”<sup>154</sup>. Em relação ao sociologismo, o condicionamento social torna-se absoluto e o ser humano não passa de um produto do meio no qual está inserido. Portanto, o seu erro

é confundir a coisa com o seu conteúdo. O conteúdo de um conhecimento é imanente à consciência e está subordinado à possibilidade de condicionamento do sujeito; por sua vez, o objeto de um conhecimento transcende a consciência e não se submete de nenhuma forma ao condicionamento do sujeito.<sup>155</sup>

Ao posicionar-se contrário às tendências niilistas, a Análise Existencial declara que o ser humano é livre porque é um ser espiritual, significando que este é capaz de transcender a si mesmo. Essa capacidade de transcendência é própria do ser humano, que o situa “além do seu físico e psíquico”<sup>156</sup>.

<sup>152</sup> Cf. FRANKL. *Homo Patiens*, p.221.

<sup>153</sup> FRANKL. *Homo Patiens*, p.194-196.

<sup>154</sup> *Ibidem*, p.188.

<sup>155</sup> *Ibidem*, p.218.

<sup>156</sup> *Ibidem*, p.216.

Todo o humano é condicionado. Por outro lado, o que distingue verdadeiramente o humano é o elevar-se acima de sua própria condicionalidade, quer dizer, “transcendendo-a”. O homem só é autenticamente homem na medida em que se situa – na qualidade de ser espiritual – além de seu físico e psíquico. [...]. Certamente ele é também um ser vital e social [...], mas a possibilidade de transcender as necessidades vitais e sociais faz parte de sua natureza.<sup>157</sup>

Trata-se, portanto, de uma teoria libertadora, uma vez que apresenta o ser humano como ser livre e responsável perante à própria vida. Para a Logoterapia, ao contrário das diversas visões antropológicas reducionistas, não são os impulsos e instintos que empurram o ser humano nas suas ações, mas o sentido da vida que o atrai. O conceito de liberdade humana apoia-se na sua dimensão espiritual, sem a qual teremos apenas uma caricatura de ser humano.

Na verdade, ainda que o psicossomático constitua realmente uma unidade, nem por isso representa a totalidade do homem. Para formar a totalidade, é imprescindível incluir a parte espiritual. E é elemento espiritual que cria a unidade do indivíduo e que fundamenta a convicção de que o ser humano é incondicionado, ou seja, não é determinado pelos condicionamentos externos nem internos. Não se trata uma liberdade arbitrária, porque o ser humano nunca será livre “de”, mas sempre será livre “para”<sup>158</sup>, e isso lhe permitirá tomar uma posição responsável perante qualquer condicionamento.

Se a hereditariedade e o meio ambiente formam o indivíduo, este, por sua vez, atua sobre si mesmo, sobre o caráter, formando o “homem”, a pessoa. [...]. Ao entrar em combinação com o caráter que o homem tem, a pessoa que o homem é acaba por reformá-lo, chegando assim a ser uma personalidade. Isso significa que ajo de acordo com o que sou, mas também chego a ser conforme o que eu venha a fazer.<sup>159</sup>

Por ser livre, mesmo ante as adversidades e os sofrimentos, o ser humano tem sempre a possibilidade de responder à vida, ou seja, de decidir para além da genética, dos fatores sociais e psicológicos. Atuando acima de si mesmo através dos valores de atitude, revela-se livre, decide sobre si mesmo.

---

<sup>157</sup> FRANKL. *Homo Patiens*, p.216.

<sup>158</sup> Cf. *Ibidem*, p.241.

<sup>159</sup> *Ibidem*, p.237.

## b) Sentido

Sobre a motivação primeira dos atos humanos, lemos mais uma vez que a Análise Existencial dirige a sua atenção para o ser humano que busca o sentido da vida, ou seja, que “coloca em primeiro plano de seu campo visual a orientação no rumo do sentido e a aspiração aos valores”<sup>160</sup>.

Ainda dentro da discussão sobre o reducionismo antropológico aportado pelas três formas de niilismo já mencionadas – o fisiologismo, o psicologismo e o sociologismo -, Frankl recorda que todas elas estão impossibilitadas de captar o sentido, porque “em sua concepção do mundo, cada uma se restringe a uma camada da existência [...], deixando de lado precisamente o tipo de existência em que pode aparecer algo como intencionalidade, ou seja, a existência espiritual”<sup>161</sup>.

Em coerência com o seu próprio pensamento, que reconhece a unitotalidade corpórea-psíquica-noética, nosso autor reafirma que para ver o ser humano na sua verdade é imprescindível incluir, além do corporal e mental, aquela “parte que cria a unidade no indivíduo”, ou seja, o espiritual<sup>162</sup>. A rejeição ou indiferença a essa característica, que é própria do humano, gera graves consequências individuais e sociais, uma vez que, desconhecendo as possibilidades de realização de sentido, restará ao ser humano seguir a voz da maioria ou obedecer ao comando dos detentores do poder.

Frankl compreende que o sentido da vida é a própria vida<sup>163</sup>, portanto encontrar o sentido é o equivalente a viver, e este é sempre concreto, porque, como explica, “o sentido da vida é que homem realize sua essência na existência”<sup>164</sup>.

Por valorizar o ser humano na sua totalidade, a Logoterapia compreende que ele não é um ser fechado no imanente, embora não seja possível compreender ou abarcar o sentido absoluto, ou fenômeno originário da sua existência, porque esse lhe ultrapassa. Dessa forma, ele questiona:

Vocês têm certeza de que o mundo humano é um ponto final na evolução do cosmo?  
Não é concebível que ainda haja outra dimensão possível, um mundo além do mundo

<sup>160</sup> FRANKL. *Homo Patiens*, p.202.

<sup>161</sup> Ibidem, p.188.

<sup>162</sup> Cf. Ibidem, p.192.

<sup>163</sup> Cf. Ibidem, p.231.

<sup>164</sup> Cf. Ibidem, p.232.

humano? Um mundo em que a pergunta pelo sentido do sofrimento humano encontraria uma resposta?<sup>165</sup>

Para o nosso autor, “a plenitude de sentido do todo constitui um conceito-limite, ou seja, o conceito do ‘supersentido’”<sup>166</sup>. Ele compreende que faz parte da vida não abarcar o sentido da totalidade, nem conseguir demonstrá-lo, porém, duvidar da existência de um supersentido equivale a afirmar “que a existência individual é a única instância que confere sentido às coisas”<sup>167</sup>.

Enquanto o sentido tem caráter de unicidade, devemos considerar, segundo Frankl, que existem situações comuns, que se repetem e, conseqüentemente, sentidos compartilhados por várias pessoas ao longo da história. Tais sentidos fazem referência, portanto, à condição humana, e são estes que constituem os valores. Assim, “podemos definir os valores como aqueles sentidos universais que cristalizam das situações típicas que a sociedade ou a humanidade inteira deve afrontar”<sup>168</sup>. É necessário, portanto, ter clara noção dos próprios valores, e a hierarquia entre esses, para escolher livre e responsavelmente em cada situação, visando responder o sentido específico daquela situação única. Sem valores, não se realiza o sentido, porque há uma relação íntima entre ambos<sup>169</sup>.

No momento em que realizamos valores, estamos impregnando a vida de sentido<sup>170</sup>, e a Logoterapia apresenta uma tríplice possibilidade para este fim: os valores de criação, os valores de experiência e os valores de atitude.

Os valores de criação nos consentem doar algo ao mundo, através do desenvolvimento de habilidades e dons pessoais, ou pela realização de um trabalho; os valores de experiência consistem naquilo que recebemos do mundo e dos outros, através da amizade, dos encontros e das experiências de vários gêneros; os valores de atitude referem-se às escolhas e posturas que tomamos diante do sofrimento e de um destino inevitável.

Ao falar de sentido do sofrimento Frankl não está exaltando aquilo que em si é um mal. Está, ao contrário, exaltando a vida, que tem sentido apesar de tudo e

<sup>165</sup> Idem. *Em Busca de Sentido*, p.104.

<sup>166</sup> Idem. *Homo Patiens*, p.234.

<sup>167</sup> Ibidem, p.234.

<sup>168</sup> Idem. *Senso e valori per l'esistenza*. Roma: Città Nuova, 1998, p.69.

<sup>169</sup> Cf. MENA, Wenceslao V. *La antropologia de Viktor Frankl*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1999, p.141.

<sup>170</sup> Idem, *Homo Patiens*, p.235.

declara que o sofrimento, porque faz parte da vida, deve ser vivido, não somente padecido. Um sofrimento vivido é um sofrimento com sentido, o que nas palavras de Frankl equivale a sacrifício, ou seja, sofrimento por amor de algo ou de alguém.

Existe um sentido a ser realizado em cada situação da vida, por isso, empenhar-se em responder à própria vida é assumi-la como “minha”, é ser protagonista da própria história, em outras palavras, é viver. Isso só é possível porque, apesar das contingências condicionantes da vida, o ser humano permanece incondicionado na sua essência.

### c) Sentido do sofrimento

Conforme observado, o sentido da vida é um *absolutum* no pensamento de Frankl, e o modo para impregnar de sentido a existência é a realização de valores<sup>171</sup>, também denominada tríade de possibilidade de sentido. Temos, assim, um caminho pedagógico pelo qual o ser humano eleva-se acima da sua própria condicionalidade. Porém,

para realizar valores criativos, necessito de alguns talentos; mas não preciso buscá-los, basta utilizá-los, se os tenho. Para realizar valores vivenciais, também necessito de algo que já disponho, quer dizer, os órgãos receptivos – ouvidos para escutar uma sinfonia, olhos para contemplar uma árvore, e assim por diante.

Mas para realizar valores atitudinais não basta ter uma faculdade criadora ou uma simples faculdade vivencial, é preciso, além disso, ter capacidade de sofrer, o que não se recebe de presente, requer ser conquistado através do sofrimento.<sup>172</sup>

As duas primeiras categorias de valores, de criação e de vivência, nem sempre estão acessíveis a todas as pessoas, porque podem ser limitadas pelas circunstâncias da vida, ao contrário da capacidade de sentido que se esconde no sofrimento; mas para descobri-lo é necessário a coragem de sofrer. Mas o que isso significa?

É de fundamental importância compreendermos que a Logoterapia não traz uma apologia ao sofrimento, e este não compõe o centro da sua atenção. O sofrimento só terá sentido quando este for inevitável, e é neste sentido que Frankl fala de ‘sofrimento necessário’, ou seja, “o sofrimento, para ter finalidade, não pode bastar-se a si mesmo. Do contrário, tornar-se-á masoquismo”<sup>173</sup>. Portanto, só

<sup>171</sup> Cf. FRANKL. *Homo Patiens*, p. 235.

<sup>172</sup> *Ibidem*, p.236

<sup>173</sup> *Ibidem*, p.243.

encontra sentido no sofrimento e apesar do sofrimento, quem não renuncia a própria vida diante das suas fragilidades ou tragicidades.

Frankl cita o caso de um paciente jovem que sofria de paralisia cerebral infantil, com atetose distal (movimentos obsessivos com agudas contorções dos membros). Por esse motivo era impossibilitado de realizar algum trabalho, pelo mesmo motivo foi alvo da indiferença das pessoas que o viam apenas como um “paralítico”, e a sua condição lhe impediu de ter qualquer satisfação amorosa. Porém, esse jovem não se resignou em vegetar; apesar de não ter alcançado a tríade de valores ensinada pela psicologia individual (trabalho, comunidade, amor), buscou outros caminhos, enfrentou o seu sofrimento com desempenho e atitude, chegando a ser funcionário de uma organização para deficientes.<sup>174</sup>

O empecilho acabou sendo para ele um incentivo. A exemplo das árvores que, numa floresta densa, não se podendo espalhar horizontalmente, crescem verticalmente, também ele, por causa das suas limitações, lançou-se para o alto. [...] Toda a sua vida consentiu numa renúncia? Pois bem, “realizou” essa renúncia, realizou-a com esforço, mas com dignidade, e inclusive com graça. Realizou-a num nível humano de comportamento de tal ordem que ao apresentá-lo, na prelação, aos nossos ouvintes, exclamamos impulsivamente: *Ecce vita hominis!*<sup>175</sup>

O que capacita o ser humano a transcender, a tomar uma atitude diante dos condicionamentos é a sua dimensão noética. Aqui está uma das maiores colaborações da Logoterapia, não somente na psicologia, mas sendo uma teoria aberta e aplicável em qualquer ciência, é uma colaboração para o ser humano como um todo.

Encontrar o sentido do sofrimento não é um esforço moral, mas um crescimento interior. Para melhor compreensão, Frankl faz uma analogia com o metabolismo, que transforma matéria-prima em força, e da mesma forma, “se verifica no nível humano, com a transferência da matéria-prima que o destino nos impõe”<sup>176</sup>. Isso significa que a pessoa que está sofrendo, quando se trata de um sofrimento que não pode ser mudado do externo, tem ainda a possibilidade de superar interiormente esse destino “transpondo-o do campo fatural para o existencial”<sup>177</sup>. E qual seria o resultado final, o produto desse processo? Frankl dirá

<sup>174</sup> Cf. FRANKL. *Homo Patiens*, p.239.

<sup>175</sup> Ibidem.

<sup>176</sup> Ibidem, p.240.

<sup>177</sup> Ibidem

que é a maturidade. Sim, porque essa significa a conquista de uma liberdade interior apesar de todas as dependências externas que limitam o ser humano.

De forma contundente, nosso autor também declara que enquanto não nos libertarmos das falsas imagens de ser humano, aquelas delineadas pelos niilismos, ou seja: o *Zoón politikón*, o *Homo faber* e o *Homo sapiens*, permaneceremos na idolatria dos valores de criação, sem compreender que o *Homo patiens* é também ativo e não apenas passivo.<sup>178</sup> Quem deseja construir uma imagem de ser humano sem a dimensão do sofrimento, está falsificando a vida.

Qual é a imagem do homem na perspectiva biologista? Aquela do mamífero mais desenvolvido? Aquela do mamífero ao qual o caminhar ereto lhe subiu à cabeça? *Sapere aude* foi o seu imperativo – “Atreve-te a raciocinar!” Pois bem, ele se atreveu. Atreveu-se a absolutizar a razão, a qual, no Iluminismo, foi transformada em deusa. Opomos à imagem biológica uma outra, de caráter noológico ao *Homo sapiens* contrapomos o *Homo patiens*; pretendemos substituir o imperativo “*sapere aude*” por “*pati aude*” – “atreve-te a sofrer!”<sup>179</sup>

O desconhecimento do valor do ser humano leva à fuga do sofrimento e à falsificação da vida, criando uma falsa realidade e uma ilusão de felicidade; pois “os homens se enganaram e enganaram aos outros, tentando acreditar que com o auxílio da *actio* e da *ratio* conseguiriam acabar com a dor, a miséria e a morte. A *actio* impediu que se visse a *passio*”<sup>180</sup>.

O sentido do sofrimento, contudo, nunca poderá estar nele mesmo. É necessário transcende-lo, e isto só é possível tendo um motivo, algo ou alguém por quem sofrer. Dessa forma o sofrimento torna-se objeto de uma intenção, e o seu peso se torna inferior ao amor, uma vez que “sofrimento significativo equivale a ‘amor por’”<sup>181</sup>. Mesmo não podendo modificar a causa ou os fundamentos do sofrimento, podemos sempre encontrar um motivo, um sentido pelo qual valha a pena realizar o sacrifício. E não seria este o verdadeiro sentido de sacrifício?

<sup>178</sup> FRANKL. *Homo Patiens*, p.242.

<sup>179</sup> Ibidem, p.242-243.

<sup>180</sup> Ibidem, p.243.

<sup>181</sup> Ibidem.

#### 4.1.2.

#### A antropologia subjacente do livro *Homo Patiens*

Tendo analisado o livro *Homo Patiens* na perspectiva de alguns conceitos-chave, e antes de afrontar a questão sobre a presença de Deus e a sua ação diante do sofrimento humano, estudaremos a visão antropológica de Viktor Frankl, para melhor compreender a validade e a aplicabilidade da sua teoria referente ao *homo patiens*.

Embora tenha escrito o livro *Fundamentos Antropológicos da Psicoterapia*, a sua antropologia está presente em todas as suas obras. Por isso, o nosso estudo percorrerá uma ampla bibliografia do autor e deteremos a nossa atenção nos temas principais, que consideramos resumir a identidade humana segundo o nosso autor.

#### a) A vontade de sentido

Com o termo vontade de sentido, Frankl explica a motivação primária do ser humano, contrapondo-a ao princípio do prazer da psicanálise, que ele denomina “vontade de prazer”, e à busca de superioridade da psicologia individual, à qual ele denomina “vontade de poder”.<sup>182</sup> A Logoterapia constata que o prazer é o efeito do cumprimento de um sentido e o poder é apenas um meio para o mesmo, porém a vontade de prazer confunde o efeito com o fim, e a vontade de prazer confunde o meio com o próprio fim<sup>183</sup>.

Por compreender que o ser humano “está sempre se movendo em busca de um sentido de seu viver”<sup>184</sup>, a Logoterapia constata que esse desejo de sentido

permanece insatisfeito na sociedade atual e não encontra consideração alguma por parte da psicologia moderna. As teorias atuais sobre a motivação veem o homem como um ser que ou reage a estímulos, ou obedece aos próprios impulsos. Estas teorias não levam em consideração o fato que, na realidade, em vez de reagir ou obedecer, o homem responde, isto é, responde às questões que a vida lhe coloca e por esta via realiza os significados que a vida lhe oferece.<sup>185</sup>

Frankl expressa a sua preocupação com o crescente aumento de pessoas sofrendo a frustração existencial, com o sentimento de ausência de sentido nas suas

<sup>182</sup> Cf. Idem. *Em busca de sentido*, p.92.

<sup>183</sup> Cf. Idem. *Fundamentos Antropológicos da Psicoterapia*, p.13.

<sup>184</sup> Idem. *Um sentido para a vida*, p.23.

<sup>185</sup> Ibidem, p. 23.

vidas, mesmo quando, aparentemente, não lhes falta nada. Contudo, se lhes falta um sentido pelo qual viver, podem chegar a pôr fim à própria vida<sup>186</sup>. Ao afirmar que a vontade de sentido é a motivação primária do ser humano, Frankl esclarece que não se trata de uma racionalização de impulsos instintivos, e há aqui uma diferença qualitativa, uma vez que ninguém daria a vida por seus instintos e impulsos, mas estaria disposto a morrer por seus ideais<sup>187</sup>.

O meio comum, acessível a todos, para encontrar sentido da vida é através da vivência de valores, denominada “tríade de possibilidade de sentido”<sup>188</sup>, que divide-se em três categorias: os valores de criação, os valores de experiência e os valores de atitude. A realização dos valores comprova que a vida tem sentido sempre, literalmente até o último suspiro, e um sentido incondicionado.

Desse modo, diante de uma situação limite, tal como se apresentou a Frankl nos campos de concentração, a Logoterapia lança mão da dimensão valorativa da pessoa, como recurso para a sobrevivência. Assim, o homem tem possibilidades de transcender a esta situação, através da vivência de valores, considerada a via régia para a realização do sentido. Na medida em que se posiciona diante da finitude, ele vislumbra para si mesmo novas possibilidades.<sup>189</sup>

A vontade de sentido pode ser entendida como a capacidade de autotranscendência do existir humano, que o faz “apontar para além de si próprio, na direção de alguma causa a que serve ou de alguma pessoa a quem ama”<sup>190</sup>. Esta é a condição para a realização humana, sendo também a condição para alguém ser feliz.

Aos 67 anos de idade, Frankl começou a ter aulas de voo, e aprendeu que para realizar um pouso ao norte, com um vento leste de 20 nós, não poderia ajustar a bússola para 90 graus, mas deveria direcionar o nariz do avião para 70 graus, assim conseguiria pousar no local desejado, ao contrário, ajustando para 90 graus, o avião seria direcionado pelo vento para 110 graus.<sup>191</sup> Este exemplo ilustra bem a sua convicção de que, “se exigirmos do homem o que deve ser, faremos dele o que ele

<sup>186</sup> Cf. Idem. *Sede de Sentido*. São Paulo: Quadrante, 2003, p.13-14.

<sup>187</sup> Cf. FRANKL. *Senso e valori per l'esistenza*, p.56-57.

<sup>188</sup> Idem. *Sede de sentido*, p.33.

<sup>189</sup> AQUINO, Thiago A. A. *Logoterapia na Prática*, p.24.

<sup>190</sup> FRANKL. *Sede de Sentido*, p.20.

<sup>191</sup> Ibidem, p.14.

pode ser. Se, pelo contrário, o aceitarmos como é, então acabaremos por torna-lo pior do que é”<sup>192</sup>.

Como podemos observar, estamos diante de uma visão muito positiva acerca do ser humano e da própria vida, que acredita e valoriza o potencial humano e, dessa forma, previne e liberta a pessoa de qualquer concepção mecanicista, desumanizante e reducionista.

## **b) Unidade e totalidade da pessoa**

Para o pai da Logoterapia, “o homem é um ser em busca de sentido”<sup>193</sup>, e este ser humano que busca o sentido é compreendido como “uma totalidade tridimensional de esfera psíquica, somática e noológica, indicando com esta última a esfera do espiritual, que é a verdadeira e própria dimensão do ser humano”<sup>194</sup>. Portanto, se considerarmos o ser humano somente na sua dimensão somática e psíquica, desprezaremos aquilo que é especificamente humano, aquilo que o diferencia de todos os outros seres, a dimensão espiritual, a qual ele prefere denominar ‘dimensão noológica’, evitando, assim, interpretações errôneas, visto que em algumas culturas o termo ‘espírito’ adquire um sentido religioso.

Frankl critica os autores existencialistas que enfatizam a subjetividade humana e acabam por excluir a objetividade das coisas, prejudicando a relação sujeito-objeto e impedindo o conhecimento do real<sup>195</sup>. Para ele, portanto, ser humano “significa ser diante de significados a realizar e de valores a atualizar”<sup>196</sup>. A vida é o lugar onde realizar significados e atualizar valores, por isso é caracterizada pela sadia tensão entre o sujeito e o objeto, entre o ser e o sentido, entre o real e o ideal. É necessário, diz ele, “reconhecer que ser humano significa estar profundamente enredado em uma situação e confrontado com um mundo cuja objetividade e cuja realidade não são prejudicadas por esse ‘ser’ que é ‘no mundo’”<sup>197</sup>.

O que a vida requer de nós, segundo esta visão logoterápica, é que a respondamos em primeira pessoa, responsabilmente; esta é uma convicção de que

<sup>192</sup> Ibidem.

<sup>193</sup> FRANKL. *Um Sentido para a Vida*, p.23.

<sup>194</sup> FIZZOTTI, E. *Logoterapia per tutti*, p.57.

<sup>195</sup> Cf. FRANKL, Viktor E. *Vontade de Sentido*. São Paulo: Paulus, 2011, p.68.

<sup>196</sup> Idem. *Senso e Valori*, p. 65.

<sup>197</sup> Cf. Idem. *Vontade de Sentido*, p.68.

o sentido sempre pode ser encontrado porque é objetivo, ou seja, está escondido em cada situação concreta da vida. E dizer que o sentido é objetivo, significa afirmar que este não pode ser inventado, nem procurado dentro da pessoa, “porque isso iria contra a lei da autotranscendência do existir humano”<sup>198</sup>.

Para uma melhor compreensão, vejamos os três pilares que sustentam a visão antropológica da Logoterapia, que são três características intrínsecas ao ser humano: a liberdade da vontade, a vontade de sentido e o sentido da vida. Mas, quando podemos acessá-los e para onde podem nos conduzir?

Consciente de que o ser humano é finito e que, naturalmente, falar de liberdade da vontade é falar da vontade de um ser finito, Frankl explica que esse primeiro pilar se opõe a todas as teorias que procuram escravizar o ser humano dentro dos condicionamentos biológicos, sociológicos ou psicológicos. Embora não seja livre das contingências, o ser humano sempre será “livre para tomar uma atitude diante de quaisquer que sejam as condições que sejam apresentadas a ele”<sup>199</sup>. A pessoa nunca será livre “de”, mas sempre será livre “para”.

Mas essa liberdade não pode ser confundida com arbitrariedade, mas interpretada sob o prisma da responsabilidade. O ser humano é responsável por dar a resposta certa para as perguntas, encontrando o verdadeiro sentido de uma situação. Sentido é algo a ser encontrado e descoberto, não podendo ser criado ou inventado.<sup>200</sup>

Assim como os demais animais, o ser humano tem instintos, porém, não deve ser identificado com os seus instintos, nem classificado a partir destes. Além de instintos o ser humano tem liberdade, o que lhe distingue dos outros seres. A Logoterapia não somente afirma que o ser humano tem liberdade, mas declara que ele é a sua liberdade, ou seja, não se trata de um acessório ou algo secundário; e não sendo algo que o ser humano simplesmente possui, mas o que ele é, não pode perdê-la. Mesmo quando a renuncia, essa mesma renúncia é voluntária e feita em liberdade.<sup>201</sup>

<sup>198</sup> FRANKL. *Sede de sentido*, 27.

<sup>199</sup> Idem. *Vontade de sentido*, p.26.

<sup>200</sup> Ibidem.

<sup>201</sup> Cf. Idem. *Come ridare sensso alla vita*. La risposta della logoterapia. Milano: Paoline, 2007, p.165-166.

O sentido difere, portanto, não somente de uma pessoa a outra, mas de um dia a outro, de uma situação a outra<sup>202</sup>. Isso significa que cada momento da vida tem um valor único que só pode ser vivido por uma pessoa única.

Em última análise, ninguém pode ser substituído, exatamente, em virtude desse caráter de unicidade da essência de cada homem. A vida de cada ser humano é absolutamente singular: ninguém pode repeti-la – ninguém pode viver a vida de ninguém, em virtude do caráter de unicidade da existência humana. Cedo ou tarde, cada ser humano único morre, e, com sua morte, vão-se também todas as oportunidades irrepetíveis de realização e sentido.<sup>203</sup>

Por seu caráter de objetividade e unicidade, um sentido encontrado e realizado, ou seja, vivido, torna-se um tesouro depositado no passado. O passado é também uma forma de ser, porque tudo aquilo que foi realizado durante a vida sai da condição de possibilidade e deixa de sofrer a ameaça da transitoriedade, ou seja, no passado tudo é eternizado.<sup>204</sup> Este é um argumento concreto que pode ser apresentado às pessoas que sofrem de vazio existencial e não conseguem encontrar sentido no presente das suas vidas, nem se projetar para o futuro, visto que “ninguém pode roubar-lhes o que viveram, o que sofreram, o que enfrentaram com retidão e honestidade. Nada daquilo que criaram ou fizeram pode ser anulado. Tornou-se permanente”<sup>205</sup>.

Existe na Logoterapia a convicção de que cada instante da vida é único e cada pessoa, que também é única, responde à pergunta inerente a cada fato da vida de forma única. Sendo assim, compreendemos que “a unicidade e irrepetibilidade do sentido traz consigo também a impossibilidade de transmiti-lo por *tradição*”<sup>206</sup> porque, diferente dos valores, que são sentidos universais e que são transmitidos de uma geração à outra, somente a própria pessoa, através do órgão do sentido, que é a sua consciência pessoal, pode captar o sentido inerente a cada situação da sua vida.

Aqui, apresenta-se a nós um desafio: Como observamos no capítulo 2, vivemos uma época em que os valores deixam de ser transmitidos de uma geração à outra e, ao mesmo tempo, as tradições são vistas com desconfiança, como

<sup>202</sup> Cf. Idem. *Vontade de sentido*, p.72.

<sup>203</sup> FRANL. *Vontade de Sentido*, p. 73.

<sup>204</sup> Cf. *Ibidem*, p.29.

<sup>205</sup> *Ibidem*.

<sup>206</sup> Idem. *Sede de Sentido*, p. 29.

obstáculos para a expressão da individualidade. Dessa forma, o ser humano que, diferente dos animais, não possui instintos que orientem o que deveria fazer, quando perde o elo de ligação com as tradições que podem lhe transmitir valores, corre o risco de cair no vazio existencial<sup>207</sup> por não encontrar sentido, não somente em nível pessoal, mas também cultural e social.

No livro *O Sofrimento de uma Vida sem Sentido*, Frankl explica que o vazio existencial é já um fenômeno social e que se revela em forma de frustração e tédio. Nota-se ainda que muitas patologias contemporâneas têm sua gênese, não na frustração sexual ou no sentimento de inferioridade, mas no vazio interior<sup>208</sup>. Ou seja, as pessoas acometidas por este sintoma, buscam preencher o vazio na satisfação dos seus apelos instintivos ou na fuga de si mesmas, deixando-se guiar pelos passos da maioria ou pela ordem dos mais fortes. Tornando-se vítima do conformismo ou do totalitarismo<sup>209</sup>.

Diante disso, são classificadas algumas patologias sociais que nascem do vácuo existencial: a proliferação da depressão, da violência, da drogadição e da hipertrofia sexual<sup>210</sup>. A realidade social contemporânea corrobora esta constatação, e também revela que não se trata de uma realidade restrita a uma classe específica da sociedade, mas está ligada à concepção acerca do valor do ser humano e da sua capacidade de realização do sentido da vida.

Quando, porém, as novas gerações são orientadas para a busca de sentido tornam-se livremente responsáveis pela construção do bem na sociedade em que vivem.

### **c) O inconsciente espiritual**

Toda teoria psicológica parte de uma visão específica acerca do ser humano, por isso, para compreender a antropologia frankliana, é importante esclarecer o conceito de consciência para a análise existencial.

O ser humano é, para Frankl, acima de tudo, um ser consciente e responsável. O valor dessa afirmação está em recuperar a autonomia humana, negada ou negligenciada, seja pelo idealismo, que sustentava uma ideia de consciência

---

<sup>207</sup> Cf. *Ibidem*, p. 12.

<sup>208</sup> Cf. *Idem*. *O Sofrimento de uma Vida sem Sentido*, p.70-72.

<sup>209</sup> Cf. *Idem*. *Vontade de sentido*, p.105.

<sup>210</sup> Cf. *Idem*. *Sede de sentido*, p.23-26.

puramente racional, portanto fechada em si mesma, seja pelo positivismo, que a considerava como efeito de causas externas, seja pelo vitalismo, que concebia a consciência totalmente dependente das necessidades vitais.

Na concepção frankliana a consciência é o órgão do sentido e, juntamente com a responsabilidade, é “um fenômeno primigênio irreduzível, inerente à existência humana”<sup>211</sup>. Ele afasta-se da ideia de consciência do pensamento moderno e aproxima-se do pensamento tradicional grego-cristão, ao compreendê-la como existencial, transcendente, responsável e livre<sup>212</sup>. Mais ainda,

na própria estrutura da palavra “consciência” está sendo indicado que o fenômeno da consciência é “dialógico”, a consciência é uma ciência ou um saber compartilhado, na comunidade; na consciência estou “eu” e “outro” que sabe o que acontece comigo e que é a “testemunha” do meu agir. Isto é, o fenômeno da consciência – “eu com outro” – não é uma mera “imanência”, mas uma “transcendência”.<sup>213</sup>

Por conseguinte, a consciência, na concepção frankliana, é consciência espiritual, revelada na base do inconsciente, ou seja, um inconsciente mais profundo. E isto não deve ser entendido como “a ‘negação’ da consciência (como Freud pensou o inconsciente), mas o logos visto na sua raiz, a origem ou a fonte da razão, aquilo que os gregos chamaram ‘*nous*’ e os latinos ‘*intellectus*’”<sup>214</sup>. Dessa forma, ele afirma que a consciência é pré-lógica “da mesma forma que existe uma compreensão pré-científica”<sup>215</sup>; é também irrefletível e intuitiva, ou seja, enquanto está em ação não pode ser explicada, pois “aquilo que se revela à consciência não é algo que existe, mas algo que deveria ser. Aquilo que deveria ser não é real, mas é algo que deve tornar-se real”<sup>216</sup>, e visto que o que lhe é dado a conhecer é apenas possibilidade, ainda precisa ser realizado, antes, porém, dá-se uma espécie de visão intuitiva, antecipatória.

A intuição não racional da consciência tem seu paralelo na inspiração do artista. Criação artística emerge de recônditos que jamais poderão ser plenamente elucidados. [...]. A tentativa de produzir a nível consciente precisa brotar de profundezas inconscientes; a tentativa de manipular o processo criativo primal

<sup>211</sup> Idem. *A presença ignorada de Deus*. São Leopoldo: Sinodal, 1985, p.29.

<sup>212</sup> Cf. ESPINOSA, Nolberto A. *A Consciência como Princípio*. Releitura à luz da logoterapia de Viktor Frankl. São Paulo: Paulinas, 1999, p.94-95.

<sup>213</sup> Ibidem, p.95.

<sup>214</sup> FRANKL. *A presença ignorada de Deus*, p.29.

<sup>215</sup> Ibidem.

<sup>216</sup> Ibidem.

através da reflexão sobre o mesmo está fadada ao fracasso. A reflexão entra em cena apenas mais tarde.<sup>217</sup>

A consciência é também pessoal, por isso tem a tarefa de “revelar à pessoa o *unum necesse*, aquilo de bem específico que é necessário”<sup>218</sup>, e seu caráter pessoal revela que cada situação é única e deve ser respondida pessoalmente, individualmente. Outra característica que define a consciência na visão da Logoterapia é a transcendentalidade e, junto com ela, a liberdade e a responsabilidade, e pode ser compreendida pelo caráter dialógico da consciência.

Dentro do inconsciente espiritual, a análise existencial descobre uma religiosidade inconsciente, que “deve ser entendida como a relação latente com a transcendência, relação esta intrinsecamente inerente ao ser humano”<sup>219</sup>.

Querendo, poder-se-ia conceber essa relação como uma relação entre o eu (*self*) imanente e um tu transcendente. Como quer que se prefira expressá-lo, deparamos com o que gostaria de chamar de inconsciente transcendente, parte e parcela do inconsciente espiritual. Este conceito significa nem mais nem menos do que: a pessoa humana sempre tem estado numa relação intencional com a transcendência, mesmo quando apenas em nível inconsciente. Se designamos Deus o ponto intencional de referência dessa relação inconsciente, será adequado falar de um Deus inconsciente.<sup>220</sup>

Ao falar de Deus inconsciente, Frankl acautela-se em explicar que o inconsciente não é divino e não possui atributos divinos, apenas se relaciona com o divino. Da mesma forma, não deve ser compreendido “como uma força impessoal, que opera dentro da pessoa”<sup>221</sup>, porque isto negaria a liberdade e a responsabilidade humana, sendo ele impulsionado por uma pulsão religiosa.

Sendo a Logoterapia uma psicoterapia orientada para o sentido da vida, é natural que também se ocupe do fenômeno da fé, contudo, Frankl enfatiza que por força da neutralidade científica, a religião não pode ser ponto de partida ou posição para a Logoterapia, apenas um seu objeto. Por isso, com liberdade fala do fenômeno religioso e observa que existe um crescente movimento em direção a uma religiosidade mais pessoal, “profundamente personalizada”, na qual cada pessoa

---

<sup>217</sup> Ibidem, p.32.

<sup>218</sup> Ibidem, p.30.

<sup>219</sup> FRANKL. *A Presença Ignorada de Deus*, p.47.

<sup>220</sup> Ibidem.

<sup>221</sup> Ibidem, p.48.

encontrará uma linguagem “mais originalmente sua, ao voltar-se para Deus”.<sup>222</sup> Daremos, portanto, um passo a mais, para compreender a relação entre Deus e o *homo patiens*.

#### 4.1.3. Deus como interlocutor do *homo patiens*

Depois de ter criticado o reducionismo antropológico das correntes niilistas, Frankl apresenta outro perigo de reducionismo, que ocorre quando a antropologia e a filosofia existencialistas absolutizam o ser humano, prescindindo da transcendência<sup>223</sup>. Não é possível compreender o ser humano a partir dele mesmo, é necessário descobrir o seu valor, e como os valores são relativos quanto ao sujeito que valoriza, devemos partir de um valor absoluto. Ou seja:

Não se concebe o valor máximo como tal – o *summum bonum* – senão vinculado a uma pessoa, e a uma pessoa de sumo valor, à *summa persona bona*. Esta terá de ser mais que uma pessoa no sentido comum; terá de ser uma superpessoa.

[...]

O ato de valorizar pressupõe um valor supremo. Ninguém deve estranhar tal afirmação, já que uma simples reflexão inspirada na experiência de todos os dias nos mostra que definimos a percentagem de algo sempre pressupondo um *centum*, um *totum*.<sup>224</sup>

O livro *Homo Patiens* examina com precisão e rigor a questão do sentido do sofrimento num percurso que conduz o leitor “acima do verdadeiro ser do homem e do verdadeiro sentido do sofrimento, até o sentido final da vida”<sup>225</sup>, que é a transcendência. Assim, demonstra, contra a concepção freudiana, que não há apenas um inconsciente impulsivo, mas existe um inconsciente mais profundo e espiritual. Portanto, assim como pode existir uma sexualidade inconsciente, existe também uma religiosidade inconsciente. Igualmente, contra a concepção adleriana, demonstrou que a religiosidade inconsciente pertence ao inconsciente espiritual.

O nosso autor era um judeu, e nunca escondeu a sua fé. Contudo, tinha consciência de que falar sobre Deus poderia comprometer o acolhimento da Logoterapia na comunidade científica. A intenção, portanto, da Análise Existencial

<sup>222</sup> Cf. Ibidem, p.57-61.

<sup>223</sup> Cf. FRANKL. *A presença ignorada de Deus*, p.260.

<sup>224</sup> Idem. *Homo Patiens*, p.161-162.

<sup>225</sup> Ibidem, 273.

não é provar a existência de Deus, mas a verdade sobre o ser humano, por isso não teme em descrever a vivência do *homo religiosus*.<sup>226</sup>

Tendo demonstrado que o ser humano é livre e, portanto, não determinado pelos fatores vitais e sociais, a Logoterapia recuperou a existência humana para o seu nível mais autêntico, ou seja, transcendente. Consciente de que toda forma de antropocentrismo, por negar a existência do sentido, faz do ser humano a medida última de si mesmo, Frankl assevera que, “ou bem o homem se concebe como a imagem de Deus, ou degenera em uma caricatura de si mesmo”<sup>227</sup>. Dessa forma podemos compreender a sua afirmação:

Se existo, existo espiritual e moralmente, existo com respeito ao sentido e aos valores, existo para algo que necessariamente me supera quanto ao valor, que se situa na hierarquia dos valores, mais alto do que eu. Em outras palavras: existo com relação a algo que não pode ser coisa mas alguém, uma pessoa, alguém que supera minha pessoa, uma superpessoa. Em suma, se existo, existo sempre em relação “a” e “para” Deus.<sup>228</sup>

A Logoterapia compreende que a fé e a ciência são dois caminhos na mesma busca pela verdade<sup>229</sup>, por isso trata da fé como um conceito amplo, não relacionado à revelação, mas ao sentido. Embora trate de questões religiosas, Frankl esclarece que tais reflexões não são parte da Logoterapia, para a qual a religião não é um ponto de vista, apenas um objeto, visto que os pacientes sempre levam para o consultório questões relativas à fé e à religiosidade. Contudo, pelo fato de a Logoterapia não ocupar-se apenas com a vontade de sentido, mas também com a busca de um sentido final, um meta-sentido, é compreensível que Frankl trate desse tema de fronteira, uma vez que a religião é, em última análise, a crença no meta-sentido.<sup>230</sup>

Assim, Deus é definido como aquele com quem, de uma maneira ou de outra, nós falamos no nosso íntimo. Dessa forma, o que diferencia o crente do ateu é que o primeiro não admite a hipótese de que está falando consigo mesmo, mas acredita que existe alguém que o escuta, e este alguém não é idêntico a ele. No espírito de uma definição puramente operacional, o ponto é irrelevante, pois temos o direito

<sup>226</sup> Cf. AQUINO, Thiago Avellar de. *A presença não ignorada de Deus na obra de Viktor Frankl*. São Paulo: Paulus, 2014, p.45-58.

<sup>227</sup> FRANKL. *Homo Patiens*, p.270.

<sup>228</sup> Ibidem, p. 273.

<sup>229</sup> Cf. Idem. *A Busca de Deus e Questionamentos Sobre o Sentido*, p.55.

<sup>230</sup> Cf. Idem. *Homo Patiens*, p.257-258.

de, em cada caso, designar simplesmente aquele com quem falamos, no âmago de nós mesmos, Deus.<sup>231</sup>

Mas, de fato, com quem dialogamos quando estamos sós? A quem lançamos a pergunta do “por quê” do sofrimento?

De imediato, vemos que há duas interpretações possíveis. A primeira sustenta que o homem nesses solilóquios íntimos mantidos em situações-limite fala consigo mesmo. Contra ela pode objetar-se que é tautológica. A segunda interpretação diria que em tal situação o homem, na realidade, fala com Deus, tem Deus como interlocutor. Contra ela, pode objetar-se que é teológica, e por isso mesmo rejeitá-la. Aparentemente, resta uma terceira interpretação: a de que, nessas situações-limite, o homem está sozinho e fala com o nada. Mas este nada se revela como algo de muito positivo: equivale a tudo!<sup>232</sup>

Crer na existência de Deus é uma possibilidade, como não crer, também o é. Frankl explica que a crença começa quando alguém escolhe livremente, por exemplo, o pró e o contra, os dois pratos da balança pesam igual e alguém lança o próprio peso, a própria existência em um dos pratos. Nesse caso, “a fé não é um pensar diminuído da realidade da coisa pensada, mas um pensar acrescido da existência daquele que pensa”.<sup>233</sup>

Frankl observa ainda, que o crente relaciona-se com Deus de forma íntima, como um Tu, e que a oração “é o único ato do espírito humano capaz de tornar Deus presente como Tu. A oração atualiza, concretiza e personifica Deus em um Tu”<sup>234</sup>.

Ele ousa afirmar:

Contrariamente à opinião de Spinoza de que aquele que ama a Deus não pode desejar ser correspondido no seu amor por parte daquele ser perfeito, acreditamos que o amor é recíproco, e na qualidade de amor de uma pessoa, isto é, de nossa pessoa, há de ser amor a uma pessoa não a uma coisa amor de um “quem”, não de um “que”, amor de um “tu”. Portanto, não pode ser um amor panteísta.<sup>235</sup>

Contrariamente a Freud que considerava a religião uma neurose da humanidade ou uma ilusão, Frankl reconhece a sua importância e fala também da necessidade da forma simbólica e confessional da fé, mas adverte para o perigo da petrificação, que acontece quando cessa o pulsar existencial. Por outro lado, a fé

<sup>231</sup> Cf. *ibidem*, p.272-273.

<sup>232</sup> FRANKL. *Homo Patiens*, p.271-2.

<sup>233</sup> *Ibidem*, p.275.

<sup>234</sup> *Ibidem*, p.278.

<sup>235</sup> *Ibidem*, p.277.

em Deus não deve ser uma desculpa para não se envolver com as questões concretas e urgentes da vida. “Ficar olhando de soslaio para a Providência é um erro”<sup>236</sup>.

Por último, Frankl toca do problema da teodiceia e critica as diversas posições que, na tentativa de defender Deus, acabam por desprezar o ser humano na sua condição dramática, e ao mesmo tempo caem no antropomorfismo, aplicando ao Criador uma medida puramente humana.<sup>237</sup>

Chegando ao final do livro, Frankl reconhece que não é possível encontrar uma interpretação metaclínica do sofrimento do ponto de vista imanente. Será sempre uma questão aberta, porque “a conta do homem que sofre só é encerrada no plano da transcendência”<sup>238</sup>. Contudo, assim como para o questionamento acerca do sentido da vida, a resposta só pode ser dada assumindo a responsabilidade da própria existência, ou seja, tomando consciência de que não nos cabe perguntar, mas responder. Da mesma forma, Frankl apresenta uma guinada copernicana para a questão do sentido do sofrimento:

Deste lado da crença num supersentido, quem perguntar pelo sentido do sofrimento estará passando por cima do fato de que o próprio sofrimento é uma pergunta, que somos de novo nós os interrogados, que o homem que sofre, o *Homo patiens*, é o interrogado. Não lhe cabe perguntar, e sim responder à pergunta representada pelo sofrimento. Terá de sair vitorioso da prova, realizar o sofrimento. [...]. A resposta que o homem sofredor dá, por meio do “como”, ao “porquê” do sofrimento é sempre uma resposta sem palavras, mas, reiteremos, ela é, do prisma da fé num supersentido, a única significativa.<sup>239</sup>

A sua última palavra é dirigida a quem está próximo a alguém que sofre, porque também a este se impõe o dever de responder e assim preencher de sentido a própria existência. Se o sofrimento tem sentido, também tem sentido a compaixão e a co-participação<sup>240</sup>, não se pode estar ao lado de alguém que sofre e ser indiferente, tal atitude equivaleria a uma das visões reducionistas sobre o ser humano.

Todos os dias encontramos com várias situações de dor e sofrimento, diante de cada uma delas podemos simplesmente fugir, ou podemos descobrir que a dor

<sup>236</sup> FRANKL. *Homo Patiens*, p.281.

<sup>237</sup> Cf. *Ibidem*, p.281.

<sup>238</sup> *Ibidem*, p.282.

<sup>239</sup> *Ibidem*, p.283.

<sup>240</sup> *Ibidem*.

do outro não diz respeito somente a ele, e nos comprometer com a presença e com ações, muito mais do que com palavras.

## **4.2. A Carta Apostólica *Salvifici Doloris***

No capítulo anterior fizemos uma breve apresentação da Carta Apostólica *Salvifici Doloris*, portanto, agora fixaremos a nossa atenção em alguns pontos que consideramos importantes e centrais dentro da sua estrutura e da sua mensagem. Estudaremos este documento à luz de três temas: Salvação e libertação, liberdade e responsabilidade e o tema da solidariedade. Essa será uma base importante para compreendermos qual é a imagem de Deus aqui apresentada, e qual é a sua relação com o sofrimento humano.

### **4.2.1. Conceitos Centrais**

#### **a) Salvação como dom do Amor**

Uma das ideias centrais da *Salvifici Doloris* é que Jesus Cristo, o Filho unigênito de Deus, operou de forma única e definitiva a salvação da humanidade. “Salvação que significa libertação do mal; e por isso mesmo está em relação íntima com o problema do sofrimento”<sup>241</sup>.

O documento chama a atenção para a ação salvífica do amor de Deus, que “dá o seu Filho ao ‘mundo’ para libertar o homem do mal”<sup>242</sup>. Por meio da obra salvífica do Filho, o ser humano torna-se livre do pecado e da morte, tendo acesso a uma vida nova. A salvação, portanto, é apresentada como um dom de amor.

Dentro da perspectiva da ação amorosa de Deus, o sofrimento de Cristo revela esse amor que é salvífico. Na base da oferta de Cristo está o amor de Deus Pai, portanto, fomos salvos pelo amor que se manifestou em Cristo Jesus, desde a sua Encarnação, durante toda a sua vida pública, culminando com sua Paixão, Morte e Ressurreição<sup>243</sup>.

---

<sup>241</sup>SD, n.14.

<sup>242</sup> Ibidem.

<sup>243</sup> Cf. SD, n.14.

Na Encíclica *Fides et Ratio*, João Paulo II reconhece que este é um “mistério verdadeiramente grande para a mente humana, porque lhe parece insustentável que o sofrimento e a morte possam exprimir o amor que se dá sem pedir nada em troca”<sup>244</sup>.

Essa lógica do amor divino revelado na cruz não esmaga a sua criatura, mas a assume, ao fazer-se servo no Filho que se abaixa e revela o coração de Deus, o seu Amor<sup>245</sup>. Essa é a lógica que prevalece no texto da *Salvifici Doloris*, embora a ênfase esteja sobre a Paixão, Morte e Ressurreição como pontos culminantes da sua obra de redenção, isso não equivale à negação da ação redentora de toda a vida de Jesus. De fato, já na Encíclica inaugural do seu pontificado, *Redemptor Hominis*, João Paulo II havia escrito que a Encarnação é ato redentor, pelo qual “a história do homem atingiu, no desígnio do amor de Deus, o seu vértice”<sup>246</sup>. Este ato redentor, que inicia na Encarnação do Filho de Deus, revela-se em toda a vida de Jesus de Nazaré, e consuma-se na sua glorificação<sup>247</sup>.

A consciência cristã ocidental foi fortemente marcada por uma interpretação unilateral da teoria da satisfação desenvolvida por Santo Anselmo<sup>248</sup>, resultando numa teologia que propagava o dolorismo, ou seja, a valorização do sofrimento como fonte de salvação. Tal interpretação desvincula a Cruz de Cristo da sua vida inteira e transmite uma imagem de Deus como a de um ser vingativo que exige sacrifícios para reparar sua honra e abrandar sua justiça.

Porém, o gênero humano, conforme ensina Santo Tomás de Aquino, foi redimido pela misericórdia<sup>249</sup>. Ou seja, a misericórdia divina é o princípio constitutivo do sacrifício de Cristo. Nesse sentido, Ratzinger explica que,

não é a dor como tal que conta, mas a vastidão do amor, desdobrando a existência de modo tal que une o distante e o vizinho, pondo em contato com Deus o homem

<sup>244</sup> JOÃO PAULO II. Carta Encíclica *Fides et Ratio*. São Paulo: Paulinas, 1998, n.93. Citaremos FR.

<sup>245</sup> Cf. CHENDI, Augusto. La Croce Gloriosa. Rivelazione del Dio che è Amore. In: TREMBLAY, Réal/ZAMBONI, Stefano. *Figli nel Figlio*. Una teologia morale fondamentale. Bologna: EDB, 2008, p.122.

<sup>246</sup> RH, n.1.

<sup>247</sup> O Jubileu da Redenção teve início no dia 25 de março de 1983, na solenidade da Anunciação do Senhor. Na homília, o Papa falou que a Encarnação do Verbo de Deus, “é o sinal em que tem início a Redenção do mundo (*exordia nostrae salutis*), porque já no seio puríssimo da Virgem Maria o Emanuel é o nosso Redentor”. In: <<[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/homilies/1983/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19830325\\_apertura-porta-santa.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/homilies/1983/documents/hf_jp-ii_hom_19830325_apertura-porta-santa.html)>>. Acessado: 10/04/2017.

<sup>248</sup> Cf. RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2005, p.172-173.

<sup>249</sup> Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*, IIIa, q. 46,a 1, rep.

abandonado por Deus. Só o amor confere rumo e sentido ao sofrimento. Fosse outro o caso, os algozes do Calvário teriam sido verdadeiros sacerdotes; os que provocaram a dor teriam oferecido o sacrifício. Mas, como não dependia disto, mas daquele núcleo que o sustenta e realiza, não foram os carrascos e sim Jesus o sacerdote a unir em seu corpo os dois extremos separados do mundo.<sup>250</sup>

Para a *Salvifici Doloris*, a Salvação trazida por Cristo está fundamentada nesta verdade evangélica: “Deus amou tanto o mundo que deu o seu Filho unigênito, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna”<sup>251</sup>. Por isso, cada cristão deve assumir em primeira pessoa o dom da salvação com a convicção e a fé de que o amor e entrega de Cristo foi pessoal, diz respeito a cada pessoa humana, de forma que a sua vida não pode ser desassociada da vida de Jesus.

O sofrimento em si será sempre absurdo e privo de valor, portanto é necessário explicar que ao falar de “sofrimento salvífico” o papa João Paulo II não entra em contradição, porque ele parte da convicção de que “o próprio Redentor escreveu este Evangelho (do sofrimento); em primeiro lugar, com o seu sofrimento assumido por amor”<sup>252</sup>. Esta frase é fundamental para não deturpar o conjunto do seu pensamento. Assim torna-se claro que ele não faz apologia ao dolorismo, porque, para ele, Cristo permeia o sofrimento com amor, tornando-o, assim, salvífico.<sup>253</sup>

A linguagem da cruz, conforme ensina a *Salvifici Doloris*, revela a verdade do amor por meio da verdade do sofrimento<sup>254</sup>. A cruz de Cristo, portanto, é vista como o cume da sua missão redentora e é um símbolo eloquente do seu amor ao Pai e à humanidade.

## **b) Liberdade e responsabilidade**

Vemos na *Salvifici Doloris* que diante do sofrimento e do mal no mundo, o ser humano busca uma resposta, ele se interroga, interroga os seus semelhantes e

<sup>250</sup> RATZINGER. *Introdução ao Cristianismo*, p. 229.

<sup>251</sup> Jo 3,16.

<sup>252</sup> SD, n.25.

<sup>253</sup> Cf. PALAU. José Roberto F. *A força salvífica da mortificação*. Proposta de uma nova reflexão teológico-pastoral acerca da mortificação cristã. Rio de Janeiro 2007. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, p. 192.

<sup>254</sup> Cf. *Ibidem*, n.18.

interroga a Deus<sup>255</sup>, e essa não conformidade com as situações de sofrimento testemunha a favor da sua liberdade e do seu desejo de bem.

A resposta a essa pergunta desvela-se à medida em que a pessoa “vai tornando ela própria participante dos sofrimentos de Cristo”<sup>256</sup>, em outras palavras, à medida em que ela se põe a caminho. Pôr-se a caminho no seguimento de Cristo, além de indicar o aspecto da liberdade, indica também a responsabilidade de uma escolha diante da própria vida.

O documento insiste na dimensão da redenção operada na cruz, e por isso, expressa que a cruz não foi a última palavra, mas que se tornou porta para uma vida toda nova. Isso só é possível porque, por meio da sua cruz, “Cristo atingiu as próprias raízes do mal”<sup>257</sup>. Assim, São Paulo é apresentado como exemplo para todos os cristãos para que, experimentando da salvação, de modo misterioso, pela graça do amor salvífico de Cristo, consigam “superar o sentimento de inutilidade no sofrimento e, ao mesmo tempo, fazer a experiência da alegria por causa dos sofrimentos suportados por Cristo”<sup>258</sup>.

É, ao mesmo tempo, uma reflexão sobre a responsabilidade de cada um perante a própria vida e sobre a necessidade de não fugir dos sofrimentos quando estes batem à porta, porque quem sofre nunca estará sozinho, pois Cristo “está presente em quem sofre”<sup>259</sup> e, dessa forma, “todos os que sofrem foram chamados, de uma vez para sempre, a tornarem-se participantes dos sofrimentos de Cristo”<sup>260</sup>. Em outras palavras, a *Salvifici Doloris* revela que “Cristo ensinou o homem a fazer o bem com o sofrimento e, ao mesmo tempo, a fazer o bem a quem sofre”<sup>261</sup>.

O ser humano, na visão de João Paulo II é livre e responsável, e essa liberdade, conforme ensina a *Gaudium et Spes*, é um sinal privilegiado da imagem divina no homem:

O homem, porém, não pode voltar-se para o bem a não ser livremente. Os nossos contemporâneos exaltam e defendem com ardor esta liberdade. e de fato com razão. Contudo, eles a fomentam muitas vezes de maneira viciada, como uma licença de fazer tudo que agrada, mesmo o mal. A verdadeira liberdade, porém, é um sinal eminente da imagem de Deus no homem. [...]. Portanto a dignidade do homem exige

---

<sup>255</sup> Cf. *Ibidem*, n.9.

<sup>256</sup> *Ibidem*, n.26.

<sup>257</sup> *Ibidem*.

<sup>258</sup> Cf. *SD*, n.27.

<sup>259</sup> *Ibidem*, n.30.

<sup>260</sup> *Ibidem*, n.30.

<sup>261</sup> *Ibidem*.

que possa agir de acordo com uma opção consciente e livre, isto é, movido e levado por convicção pessoal e não por força de um impulso interno cego ou debaixo de mera coação externa. O homem consegue esta dignidade quando, liberado de todo o cativeiro das paixões, caminha para o seu fim pela escolha livre do bem e procura eficazmente os meios aptos com diligente aplicação.<sup>262</sup>

Em todo o seu ensinamento, João Paulo II se esforçou para apresentar ao mundo a verdadeira imagem do homem em Cristo e, ao mesmo tempo, a imagem do Pai que Cristo revelou. De fato, somente no pleno conhecimento de si, da sua dignidade e do amor de Deus que gera liberdade, é possível compreender que a vida não é destituída do seu sentido quando lhe sobrevém a prova do sofrimento. Por isso, o seu apelo, “não tenhas medo!” torna-se, hoje, um convite a confiar que ninguém nesse mundo sofre sozinho, porque “Cristo, mediante o seu próprio sofrimento salvífico, encontra-se bem dentro de cada sofrimento humano e pode, assim, atuar a partir do interior do mesmo, pelo poder do seu Espírito de verdade, do seu Espírito consolador”<sup>263</sup>.

### **c) Solidariedade**

A *Salvifici Doloris* está dividida em sete partes, três, porém, são dedicadas à soteriologia. São as partes IV, V e VI, intituladas, respectivamente: Jesus Cristo: O sofrimento vivido pelo amor; Participantes dos sofrimentos de Cristo e; O Evangelho do sofrimento. Dentro destas partes há uma ênfase na solidariedade de Jesus para com a humanidade inteira. De fato, a passagem do Novo Testamento que mais se repete em todo o documento é Jo 3,16: “Com efeito, Deus amou tanto o mundo que deu o seu Filho unigênito, para que todo aquele que crê nele não pereça, mas tenha a vida eterna”, citada quatro vezes<sup>264</sup> e apenas no interior destas partes. A narrativa da oferta do Filho eterno para a salvação da humanidade é apresentada na perspectiva do dom. Para João Paulo II, a revelação dessa verdade transforma a história humana e a sua situação terrena, a partir dos seus fundamentos<sup>265</sup>.

Jesus se solidarizou com todos os homens e mulheres, não de forma abstrata ou distante, mas assumindo a condição humana e, por amor ao Pai, para a salvação

---

<sup>262</sup> GS, n.17.

<sup>263</sup> SD, 26.

<sup>264</sup> Cf. *Ibidem*, 14.15.16. 25.

<sup>265</sup> Cf. *Ibidem*, 15.

do mundo, “vence o pecado com a sua obediência até a morte, e vence a morte com a sua ressurreição”<sup>266</sup>. Jesus veio para todos e se fez próximo a todos, porém vemos que durante o seu ministério público, ele mostrou uma particular atenção e predileção pelos pobres e sofredores, ou seja, aqueles

que sofriam e os que esperavam ajuda. Curava os doentes, consolava os aflitos, dava de comer aos famintos, libertava os homens da surdez, da cegueira, da lepra, do demônio e de diversas deficiências físicas; por três vezes restituiu mesmo a vida aos mortos. Era sensível a toda a espécie de sofrimento humano, tanto do corpo como da alma. Ao mesmo tempo, ensinava; e no centro do seu ensino propôs as oito bem-aventuranças, que são dirigidas aos homens provados por diversos sofrimentos na vida temporal.<sup>267</sup>

Jesus aproximou-se do mundo do sofrimento humano, não de forma exterior, mas “assumindo sobre si este sofrimento”<sup>268</sup>, experimentou na sua carne a sede, o cansaço, a rejeição, a traição, a angústia, a dor pela perda de um amigo, ou seja, “não quis recuar diante de nenhuma consequência do seu estar conosco”<sup>269</sup>.

No nosso documento, o quarto canto do Servo Sofredor do livro de Isaías é citado literalmente três vezes<sup>270</sup>, para explicar o caráter redentor da Paixão de Jesus como cumprimento das profecias veterotestamentárias. Para a *Salvifici Doloris* se trata de uma ação “substitutiva”, que deve ser compreendida como redentora<sup>271</sup>, uma vez que “não existe substituição nem representação sem solidariedade”<sup>272</sup>.

Sobre esse tema, Walter Kasper explica que Deus não ignora o mal presente na história, por isso na sua misericórdia, estabelece a justiça, “daí que Jesus, vicariamente, carregue por nós de forma voluntária os pecados de todos”<sup>273</sup>. Contudo, o conceito de “representação”, às vezes incorretamente interpretado, “não se consubstancia num Deus vingativo que necessita de uma vítima para que a sua

<sup>266</sup> Ibidem, n.14.

<sup>267</sup> Ibidem, n.16.

<sup>268</sup> SD, n.16.

<sup>269</sup> MARTINI, Carlo Maria. *O Itinerário Espiritual dos Doze*. São Paulo: Loyola, 1984, p.82.

<sup>270</sup> Cf. SD, n.17;18 e 19.

<sup>271</sup> Cf. Ibidem, 17.

<sup>272</sup> SISBOÛÉ, Bernard. Redención y salvación en Jesucristo. In: CARDEDAL, Olegario G./FAUS, José Ignacio G./RATZINGER, Joseph. *Salvador del Mundo*. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1997, p.131.

<sup>273</sup> KASPER, Walter. *A Misericórdia*. Condição fundamental do Evangelho e chave da vida Cristã. São Paulo: Loyola, 2015, p.97.

ira seja aplacada”<sup>274</sup>. Ele entende que na medida em que a vontade do Pai é movida pela sua compaixão, a morte do Filho é, para nós, fonte de vida.

A parte VII do documento é dedicada à parábola do Bom Samaritano, como modelo de solidariedade para com os que sofrem. Esta parábola está em harmonia com o comportamento de Jesus<sup>275</sup>, porque é ele o verdadeiro Bom Samaritano.

No comentário ao Salmo 118, Santo Agostinho se refere a Jesus de celeste samaritano, e o papa Francisco ao comentar esta parábola afirmou que este é “o mistério de Jesus: se abaixou, não passou adiante, foi até nós, feridos de morte, cuidou de nós, pagou por nós e continua a pagar”<sup>276</sup>.

Essa parábola indica “qual deve ser a relação de cada um de nós para com o próximo que sofre. Não nos é permitido ‘passar adiante’, com indiferença; mas devemos ‘parar’ junto dele”<sup>277</sup>. O papa João Paulo II destaca a sensibilidade do Bom Samaritano, que o conduziu do sentimento de compaixão a uma atitude de doação total de si em favor daquele homem ferido. Este, segundo João Paulo II, é um “dos pontos-chave de toda a antropologia cristã”<sup>278</sup>, porque, conforme lemos na *Gaudium et Spes*, “o homem não pode encontrar a sua própria plenitude a não ser no dom sincero de si mesmo”<sup>279</sup>.

Dessa forma, podemos compreender que o mundo do sofrimento conclama o amor humano; mas um amor desinteressado, cuja fonte é o amor de Deus e que se traduz em ações concretas em favor dos mais necessitados. Assim,

o homem que é o “próximo” não pode passar com indiferença diante do sofrimento de outrem; e isso por motivo de solidariedade humana fundamental e em nome do amor ao próximo. Deve “parar”, “deixar-se comover”, como fez o samaritano da parábola evangélica. Esta parábola, em si mesma, exprime uma verdade profundamente cristã e, ao mesmo tempo, muitíssimo humana universalmente. Não é sem motivo que até na linguagem corrente se designa obra de “bom samaritano” qualquer atividade em favor dos homens que sofrem ou precisam de ajuda.<sup>280</sup>

<sup>274</sup> Ibidem, p.97.

<sup>275</sup> Cf. SD, n.30.

<sup>276</sup> FRANCISCO. Homilia 09 de outubro de 2017. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2017/documents/papa-francesco-cotidie\\_20171009\\_quelli-che-passano-oltre.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2017/documents/papa-francesco-cotidie_20171009_quelli-che-passano-oltre.html). Acesso: 11/10/2017.

<sup>277</sup> SD, n.28.

<sup>278</sup> Ibidem.

<sup>279</sup> *Gaudium et Spe*, n.24.

<sup>280</sup> SD, 29.

Todo aquele, portanto, que experimenta do amor salvífico de Cristo não pode ficar indiferente à dor do seu próximo. Para João Paulo II, a revelação do sentido salvífico do sofrimento deve impulsionar à solidariedade, porque “o Evangelho é a negação da passividade diante do sofrimento. O próprio Cristo, neste aspecto, é sobretudo ativo”<sup>281</sup>. A exemplo dessa solidariedade, o documento expressa gratidão pelos muitos esforços humanos, ao longo dos séculos, em favor dos que sofrem, sejam instituições religiosas ou seculares, também os esforços familiares e os trabalhos individuais em favor dos mais necessitados<sup>282</sup>. Tudo isso é expressão da solidariedade de quem não fechou o coração ao amor de Deus manifestado em Cristo.

A partir de agora, duas perguntas nortearão o prosseguimento da nossa pesquisa: 1) Qual é a visão do ser humano apresentada na Carta Apostólica *Salvifici Doloris*? 2) Qual é a imagem de Deus que encontramos na *Salvifici Doloris* e qual é a sua relação com o sofrimento humano? A primeira pergunta será respondida a partir de uma breve pesquisa sobre a antropologia de Karol Wojtyła e sobre algumas catequeses do início do pontificado de João Paulo II, porque nesses escritos encontraremos a base antropológica que subjaz o nosso documento; a resposta à segunda pergunta será desenvolvida no item subsequente.

#### **4.2.2. A antropologia subjacente à *Salvifici Doloris***

Uma das marcas do pontificado de João Paulo II foi a reflexão filosófica e teológica sobre o ser humano, o seu valor, a sua dignidade e a sua missão no mundo, conforme demonstrado no capítulo 3. Na homilia inaugural do seu pontificado esta especial atenção já estava presente: “E quero ainda dirigir-me a todos os homens, a cada um dos homens - e com quanta veneração o apóstolo de Cristo deve pronunciar esta palavra, homem!”<sup>283</sup>.

Também a sua primeira Encíclica, *Redemptor Hominis*, revelava a clareza do seu pensamento:

---

<sup>281</sup> Ibidem, n.30.

<sup>282</sup> Cf. Ibidem, n.30.

<sup>283</sup> JOÃO PAULO II. Homilia inaugural. Disponível em: <<[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/homilies/1978/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19781022\\_inizio-pontificato.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/homilies/1978/documents/hf_jp-ii_hom_19781022_inizio-pontificato.html)>>. Acessado em 07/05/2017.

O homem que quiser compreender-se a si mesmo profundamente — não apenas segundo imediatos, parciais, não raro superficiais e até mesmo só aparentes critérios e medidas do próprio ser — deve, com a sua inquietude, incerteza e também fraqueza e pecaminosidade, com a sua vida e com a sua morte, aproximar-se de Cristo. Ele deve, por assim dizer, entrar n'Ele com tudo o que é em si mesmo, deve «apropriar-se» e assimilar toda a realidade da Encarnação e da Redenção, para se encontrar a si mesmo. Se no homem se atuar este processo profundo, então ele produz frutos, não somente de adoração de Deus, mas também de profunda maravilha perante si próprio. Que grande valor deve ter o homem aos olhos do Criador, se «mereceu ter um tal e tão grande Redentor», se «Deus deu o seu Filho», para que ele, o homem, «não pereça, mas tenha a vida eterna».<sup>284</sup>

Para melhor compreender a mensagem da *Salvifici Doloris*, devemos fazer um passo ulterior e pesquisar sobre a antropologia de João Paulo II. Para isso, precisamos partir dos escritos filosóficos de Karol Wojtyła, sobretudo *Persona e Atto*<sup>285</sup> e *Amor e Responsabilidade*<sup>286</sup>. Nessas duas obras, Karol Wojtyła apresenta um fruto maduro do seu pensamento, que está enraizado não em especulações vazias, mas em reflexões feitas a partir dos constantes encontros com os jovens, com as famílias e com outros pensadores; também percorreremos algumas das suas Catequeses sobre o Amor Humano.

O objeto do pensamento, tanto filosófico quanto teológico, de Karol Wojtyła é a pessoa humana. A sua filosofia apresenta uma união entre a Fenomenologia e a Metafísica aristotélico-tomista, sem, contudo, permanecer preso a nenhum dos dois sistemas, conforme observaremos.

### **a) A antropologia na obra *Persona e Atto*: autodoação como realização da pessoa**

Em *Persona e Atto*, Wojtyła parte da teoria personalista de Max Scheler, porém introduz a sua percepção, ao afirmar que a pessoa se revela a si mesma no seu agir, porque no agir a pessoa faz experiência de si mesma como autora e causa eficiente do ato; assim, na experiência da subjetividade ela colhe o momento de liberdade, e essa experiência da própria causalidade fundamenta a responsabilidade em relação às suas ações. Para Wojtyła, a pessoa não se identifica com os seus atos, mas os transcende.<sup>287</sup>

<sup>284</sup> Idem. *Carta Encíclica Redemptor Hominis*, 10. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_04031979\\_redemptor-hominis.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html)>. Acessado em 08/05/2017.

<sup>285</sup> WOJTYLA, Karol. *Persona e Atto*. Milano: Bompiani, 2001.

<sup>286</sup> WOJTYLA, Karol. *Amor e Responsabilidade*. São Paulo: Cultor de Livros, 2016.

<sup>287</sup> Cf. Idem. *Persona e Atto*, p.55-57.

O seu pensamento ético ultrapassa o sistema scheleriano, por considerá-lo incapaz de uma interpretação adequada da ética cristã. Para Wojtyła, os fatos éticos devem ser analisados de modo experimental, porque são variantes particulares das experiências humanas, e, portanto, tais fatos constituem o objeto de uma experiência interna. Precisamente aqui, encontra-se a lacuna entre ambos os pensamentos, porque, enquanto Scheler considera que a essência da experiência ética encontra-se na experiência emocional de tais valores, ao contrário, para Wojtyła, a essência está na relação causal da pessoa com respeito a esses mesmos valores.<sup>288</sup>

Quando Scheler cancela totalmente em seu sistema o papel da consciência na vida moral da pessoa, o faz para subordiná-la à percepção afetivo-intencional. Para colocar assim a questão, o emocionalismo desempenha um papel decisivo. (...). Atrás do ato de consciência não se encontra – segundo Scheler – o amor da pessoa; o amor se acha por detrás dos atos da percepção afetivo-emocional. O amor não tem relação alguma com a atividade causal da pessoa, com sua vontade ou com seus atos, porque é mera emoção. (...). Nesse ponto, a concepção de Scheler não é homogênea à doutrina revelada, porque esta acentua essencialmente – quanto à vida ética – o ato da consciência com seu caráter normativo, e por isso mesmo estabelece a essência da vida ética na atividade causal da pessoa, em sua relação causal com respeito ao bem e ao mal. Os valores éticos têm um caráter prático por estarem ligados à atividade da pessoa.<sup>289</sup>

Wojtyła observa ainda que, segundo o Evangelho, é no interior da pessoa, na sua profundidade, que se produz o conteúdo ético da vida<sup>290</sup>.

A partir daqui é possível compreender a riqueza do seu pensamento, expresso em *Pessoa e Ato*, na qual, partindo de “uma rica análise fenomenológica do ato, chega à transcendência da pessoa”<sup>291</sup>. A obra deixa transparecer o seu estupor diante do mistério do ser humano e, conseqüentemente, a sua preocupação com o crescente desconhecimento desse mistério, por parte do próprio ser humano, e as conseqüências que podem decorrer a partir desse desconhecimento.

Se tem a impressão que os múltiplos esforços para a ciência centrada no ambiente externo ao homem, sejam muito superiores aos esforços e aos resultados relativos ao conhecimento sobre o próprio homem. Talvez não seja somente questão de esforços e de aspectos cognitivos que, como sabemos, são muito numerosos e sempre mais

<sup>288</sup> Cf. WOJTYLA, Karol. *Max Scheler e a Ética Cristã*. Curitiba: Universitária Champagnat, 1993, p.165-174.

<sup>289</sup> Ibidem, p.168.

<sup>290</sup> Ibidem.

<sup>291</sup> REALE, Giovanni. Fondamenti e Concetti-base di “Persona e atto” di Karol Wojtyła. In: WOJTYLA. *Persona e atto*, p.14.

detalhados. [...]. O homem, descobridor de tantos mistérios da natureza, deve ser incessantemente redescoberto. Ele continua sempre, de algum modo “um ser desconhecido”, que exige continuamente uma nova e sempre mais madura expressão da sua natureza.

[...]. O nosso estudo nasce, portanto, também da exigência de vencer essa tensão. Nasce do estupor diante do ser humano [...]. O homem não pode perder o lugar que lhe pertence no mundo que ele mesmo configurou.<sup>292</sup>

Quando Wojtyla ensina que a pessoa não se identifica com os seus atos, mas os transcende, está afirmando que a perfeição da pessoa, portanto, está no dever ser ela mesma, que se realiza cada vez que os seus atos correspondem à sua verdade.<sup>293</sup> Por sua vez, a verdade da pessoa tem consequências práticas para a vida, porque o conhecimento de si leva ao reconhecimento do outro como pessoa.

É de fundamental importância compreender para onde o seu pensamento conduz: Que tanto o conhecimento de si, quanto o reconhecimento do outro, ficarão incompletos se não conduzirem à autodoação, que é a verdadeira realização da pessoa. Porém, a autodoação só é possível tendo por base a auto-posseção; esta, por sua vez, conduz à participação e à solidariedade, que é o sair de si no amor desinteressado, visando o bem do outro.

O tema da participação é amplamente desenvolvido em *Persona e Atto*, onde Wojtyla afirma que a sociedade aparece como um tecido feito de diferentes tipos de participação e que, na participação o sujeito se aperfeiçoa<sup>294</sup>. Existe, contudo, uma ameaça à participação, que vem do individualismo, porque este apenas concebe o próprio bem, desassociando-o do bem comum. Por participação ele entende uma característica intrinsecamente humana, que vai além do mero estar juntos. “Participar, para a pessoa humana, significa essencialmente agir em comum de maneira a não perder a própria identidade pessoal e não deixar de realizar-se pela ação<sup>295</sup>.

Quanto à noção de solidariedade, para Wojtyla, está associada à doação de si, à capacidade de cumprir a missão que se lhe compete, tendo em vista o bem comum. Em outras palavras, “é a expressão da participação como propriedade da pessoa.

<sup>292</sup> WOJTYLA. *Persona e Atto*, p.77.

<sup>293</sup> Cf. *Ibidem*, p.619-626.

<sup>294</sup> Cf. *Ibidem*, p.631.

<sup>295</sup> EARP, Ney Affonso de Sá. *Metafísica da Participação e Solidariedade Ativa. In: Antropologia e práxis no pensamento de João Paulo II. Conferências do Congresso Internacional. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1984, p.137.*

Graças a esta postura, o homem encontra a própria realização no complementar os outros”<sup>296</sup>.

## **b) A antropologia na obra *Amor e Responsabilidade*: as formas do amor humano**

Conforme vimos na parte biográfica, durante toda a sua atividade como sacerdote e como bispo, Karol Wojtyla já demonstrava uma atenção especial aos problemas humanos, destacando-se, porém, uma atenção especial para com os jovens, com os quais realizava diversas atividades formativas. Nestas atividades, temas como liberdade e sexualidade, sempre estavam presentes. Na raiz das suas preocupações, está sempre o real valor do ser humano, que não deve ser trascurado, e que deve ser a base sobre a qual devemos apoiar todas as escolhas fundamentais, assim como todas as relações humanas.

Assim, vemos na sua obra *Amor e Responsabilidade*<sup>297</sup>, uma reflexão séria e densa acerca do amor, que expressa, não somente um ensinamento sobre a sexualidade, mas, através deste, a sua visão sobre o ser humano.

É significativo que, graças à sua interioridade e à sua vida espiritual, o homem não só constitua uma pessoa, mas ao mesmo tempo, pertença ao mundo objetivo “exterior” e faça parte dele de uma maneira que lhe é própria. A pessoa é precisamente um ser objetivo que, enquanto sujeito definido, comunica-se estreitamente com o mundo (exterior) e se introduz nele radicalmente, graças à sua interioridade e à sua vida espiritual. É preciso acrescentar que ela assim se comunica não só com o mundo visível, mas também com o mundo invisível, e sobretudo com Deus. Este é outro sintoma da especificidade da pessoa no mundo visível.<sup>298</sup>

A convicção de que a pessoa é um bem, o leva a fazer uma dura crítica ao sistema utilitarista desenvolvido por J. Bentham e J. S. Mill<sup>299</sup>. Nesta obra, já é

<sup>296</sup> WOYTILLA. *Persona e atto*, p.667.

<sup>297</sup> O livro *Amor e Responsabilidade* foi publicado em 1960 como um tratado de ética sexual, mas surgiu como uma necessidade pastoral para a orientação dos jovens em preparação para o sacramento do matrimônio.

<sup>298</sup> WOJTYLA. *Amor e Responsabilidade*, p. 17.

<sup>299</sup> Jeremy Bentham (1748-1842) e John Stuart Mill (1806-1873) são filósofos britânicos, o primeiro é considerado o idealizador e o segundo o propagador do utilitarismo ético, teoria hedonista que considera lícita toda ação que visa conseguir o máximo de prazer ou felicidade para o número máximo de pessoas. Sua atenção está voltada apenas para o efeito da ação, que é considerada não mais como ato imane da vontade que qualifica o caráter moral do sujeito agente, mas como produção de um estado de coisas. Cf. MARABELLI, Costanti. *Etica Gerennale*. Una prospettiva filosofica. Lugano: Eupress, 2004, p.142.

evidente a sua rejeição à instrumentalização do ser humano, por parte de quem quer que seja, para se chegar ao objetivo desejado.

João Paulo II foi um ferrenho opositor a qualquer tipo de instrumentalização do ser humano, que é sempre ilícita, porque equivale a um atentado ao seu estatuto de pessoa, relegando-o para o nível de um meio, de uma coisa, porque o amor é sinônimo de doação de si, portanto, é contrário, por natureza, à instrumentalização do outro.<sup>300</sup>

Ele insiste que o ser humano, por ser imagem e semelhança de Deus, é um bem. Por causa da sua origem, o ser humano traz inscrito em si que a única postura digna de ação a seu respeito é o amor. Quando as relações humanas não são movidas pelo amor, então, ocorre a instrumentalização; daqui também decorrem as crises culturais, sociais, políticas e econômicas.

Também nas relações afetivas o ser humano deve agir segundo o amor, isto é, livremente e responsabilmente. Karol Wojtyła toma a distinção feita por Santo Agostinho, entre *uti* e *frui*, para diferenciar duas posturas do amante diante do ser amado: No primeiro, vemos a postura de quem considera apenas o próprio prazer, enquanto o outro é mero objeto para a obtenção desse fim; o segundo expressa a postura de quem “encontra o prazer no modo indefectível de tratar o objeto segundo as exigências da sua natureza. O mandamento do amor mostra o caminho para este *frui* nas relações entre pessoas de sexo oposto”<sup>301</sup>.

Outra distinção importante, que encontramos em *Amor e Responsabilidade*, é entre instinto e impulso: o “instinto” é caracterizado por uma ação irrefletida, que é comum aos animais, já o “impulso” ou “tendência” é uma propriedade humana. O primeiro não é digno do ser humano, porque aquele que age unicamente impulsionado pelos instintos estaria negando o que há de específico no humano, aquilo que o distingue dos outros seres:

Segue-se daí que, quando atua segundo o modo que lhe é característico, o homem escolhe conscientemente os meios e adapta-os ao fim, de que é também consciente. E como o modo de agir lança luz sobre a própria fonte de ação, temos de concluir que é no homem que está esta fonte que o torna capaz de proceder reflexivamente e, por conseguinte, de autodeterminar-se. O homem é, por sua natureza, capaz de agir de forma supra-instintiva, e isso também no campo sexual.<sup>302</sup>

<sup>300</sup> Cf. SEMEM, Yves. *A Sexualidade Segundo João Paulo II*. Lisboa: Princípia, 2006, p. 36.

<sup>301</sup> WOJTYŁA. *Amor e Responsabilidade*, p. 38.

<sup>302</sup> Ibidem, p.40.

Tudo isso nos faz compreender que agir livre e responsabilmente é característico do único ser que tende para o amor. A este ponto Wojtyła distingue as formas de amor e explica a diferença entre o amor de concupiscência e o amor de benevolência, que resumimos da seguinte maneira.

O amor de concupiscência, é um amor imperfeito, limitado, e tem o próprio amante por objeto. Porém, não deve ser entendido apenas no seu aspecto negativo, mas como a cristalização de uma necessidade objetiva de um ser orientado a outro, pode ser expresso na seguinte afirmação: “Eu te quero bem, porque és para mim um bem”<sup>303</sup>.

O amor de benevolência revela maior perfeição do que o amor de concupiscência, e esse tipo de amor tende a aperfeiçoar tanto o objeto amado, quanto o sujeito amante. “A benevolência é o desinteresse no amor; não diz: ‘Eu desejo-te como um bem’, mas: ‘Eu desejo o teu bem’, ‘Eu desejo o que é um bem para ti’”<sup>304</sup>.

Aprofundando a sua reflexão sobre o amor, Wojtyła prossegue com a distinção entre simpatia e amizade: a simpatia tem o poder de aproximar as pessoas, porém “esta se funda unicamente na emoção e no sentimento”<sup>305</sup>, aqui a vontade é passiva, limitando-se a consentir com o sentimento; enquanto na amizade, a vontade tem uma participação decisiva, por isso:

O conteúdo e a estrutura da amizade poderiam ser expressos por uma fórmula: “Quero o bem para ti, como o quero para mim”. Como se pode notar, aparece aí a benevolência (“quero o bem para ti”) e uma “duplicação” do sujeito, do “eu”. O meu “eu” e o teu constituem juntos uma unidade moral, porque a vontade é igualmente benévola para com os dois. Por força das coisas, o teu “eu” torna-se também meu e vive a mesma vida.<sup>306</sup>

A amizade também difere de camaradagem. Embora essa tenha grande importância para a vida comunitária, somente o dom da amizade gera reciprocidade e unidade de querer, ou seja, “faz com que dois “eu” se tornem um só “nós”<sup>307</sup>, mantendo, contudo, o aspecto individual, que não desaparece no interpessoal.

<sup>303</sup> Cf. Wojtyła. *Amor e Responsabilidade*, p.75.

<sup>304</sup> Ibidem, p. 77.

<sup>305</sup> Ibidem, p. 84.

<sup>306</sup> Ibidem.

<sup>307</sup> Ibidem.

Partindo dessa análise, nosso autor passa a refletir sobre o amor esponsal, que difere de todos os outros, porque

consiste no dom da pessoa. A sua essência é o dom de si mesmo, do próprio “eu”. É uma coisa diversa da atração, e ao mesmo tempo alguma coisa mais que a concupiscência, e até que a benevolência. Todos estes modos de sair de si mesmo e voltar-se para outra pessoa, só com vista ao seu bem, nunca vão tão longe como o amor esponsal. “Dar-se” é mais do que “querer bem”.<sup>308</sup>

O amor esponsal é superior a todas as outras formas de amor e não se refere unicamente às relações de amor humano, mas também à relação do dom de si a Deus.<sup>309</sup> Somente esta forma de amor é capaz de realizar o ser humano, porque significa o dom total de si a outra pessoa que é capaz de acolher esse dom e, por sua vez, dar-se sem reservas.

A partir das palavras de Jesus: “Aquele que se apega à sua vida, perdê-la-á; mas aquele que perder a sua vida por amor de mim, achá-la-á”<sup>310</sup>, Wojtyła explica que a disponibilidade para a entrega de si, exige, antes, a posse de si mesmo e que “o amor esponsal não pode, em caso algum, ser fragmentado ou fortuito na vida interior da pessoa”<sup>311</sup>. Aquele que se possui é capaz de doar-se e, somente este é capaz de acolher o dom total de outra pessoa, seja um seu semelhante, seja o próprio Deus.

Embora *Amor e Responsabilidade* trate mais diretamente de moral sexual, fica claro que o amor esponsal não é exclusivo da relação conjugal, porque diz respeito a uma necessidade mais profunda, que brota do ser espiritual da pessoa.

As obras *Persona e Atto* e *Amor e Responsabilidade* também servem como base para adentrar nas Catequeses sobre o Amor Humano, que João Paulo II proferiu no início do seu pontificado, e que visitaremos brevemente, para completar a nossa pesquisa sobre a sua antropologia.

---

<sup>308</sup> Wojtyła. *Amor e Responsabilidade*, p. 89

<sup>309</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>310</sup> Mt 10,39.

<sup>311</sup> WOJTYLA, *Amor e Responsabilidade*, p. 91.

### c) A antropologia nas catequeses sobre o Amor Humano: Imagem e semelhança de Deus

Após a sua eleição à cátedra de São Pedro, e durante os primeiros anos do seu pontificado, João Paulo II dedicou uma série de catequeses ao tema do amor humano, às quais intitulou “o amor humano no plano divino”. Podemos afirmar que essas catequeses completam, no plano teológico, a antropologia filosófica de Wojtyła apresentadas anteriormente em *Persona e Atto* e em *Amor e Responsabilidade*. Embora as catequeses tenham sido dedicadas ao tema do matrimônio e da sexualidade humana, nelas encontramos os princípios teológicos da sua antropologia.

Na quarta-feira 28 de novembro de 1984, após mais de quatro anos, João Paulo II explicou que chegava ao fim o conjunto de catequeses sobre o amor humano no plano divino, também conhecidas por “Teologia do Corpo”. Foram 129 catequeses<sup>312</sup>, aplicadas durante as audiências gerais das quartas-feiras, entre setembro de 1979 a novembro 1984, com a finalidade de acompanhar os trabalhos preparatórios para o Sínodo sobre as Famílias. Contudo, o conteúdo dessas catequeses continua a despertar o interesse de muitas pessoas, jovens e casais, em diversos Países do mundo<sup>313</sup>.

O ponto de partida das catequeses é o diálogo de Jesus com alguns fariseus que o interrogaram sobre a indissolubilidade do matrimônio<sup>314</sup>, e Jesus responde remetendo “ao princípio”. Para João Paulo II, essa referência ao “princípio” revela a verdade integral sobre o ser humano:

<sup>312</sup> Para confirmar a unidade do pensamento antropológico de João Paulo II com os escritos antropológicos de Karol Wojtyła, analisamos o conjunto das catequeses sobre o amor humano, assim teremos uma visão mais clara da antropologia que subjaz a *Salvifici Doloris*.

<sup>313</sup> Em 1981 João Paulo II fundou, em Roma, o Instituto Pontifício para Estudos sobre o Matrimônio e a Família, e hoje o Instituto está presente em vários países, como Estados Unidos (Washington, D.C.), México (Ciudad de México, Guadalajara e Monterrey), Espanha (Madrid, Alcalá de Henares e Valencia), Brasil (Salvador), Benin (Cotonou), Índia (Kerala), além de Centros associados para estudos sobre a família e o amor humano, na Austrália (Melbourne), no Líbano (Beirut), na Coreia (Incheon), nas Filipinas (Bacolod) e na Colômbia (Bogotá). O Instituto oferece cursos na área da família e da sexualidade humana, mas destaca-se o trabalho realizado sobre a Teologia do Corpo em nível acadêmico e espiritual. Cf. <http://www.istitutogp2.it/dblog/articolo.asp?articolo=55>.

No dia 09 de setembro de 2017, com a Carta Apostólica *Summa familiae cura*, o Papa Francisco elevou o Pontifício Instituto João Paulo II a Pontifício Instituto Teológico João Paulo II para as ciências do Matrimônio e da Família, ligado à Pontifícia Universidade Lateranense. Mantendo-se fiel à inspiração original, o novo Pontifício Instituto poderá ampliar o raio de pesquisas sobre a família na sua dimensão eclesial, pastoral, cultural e antropológica.

<sup>314</sup> Cf. Mt 19,3-9.

Isto é igualmente válido para a mentalidade contemporânea, tal como o era, se bem que de modo diferente, para os interlocutores de Cristo. Com efeito, somos filhos de uma época em que, para o desenvolvimento de várias disciplinas, esta visão integral do homem pode ser facilmente rejeitada e substituída por múltiplas *concepções parciais* que, detendo-se sobre um outro aspecto do *compositum humanum*, não atingem o *integrum* do homem, ou deixam-no fora do próprio campo visual. Nelas inserem-se diversas tendências culturais que — baseadas nestas verdades parciais — formulam as suas propostas e indicações práticas sobre o comportamento humano e, ainda com maior frequência, sobre como comportar-se com o “homem”. O homem torna-se, então, mais um objeto de determinadas técnicas do que sujeito responsável da própria ação. A resposta dada por Cristo aos fariseus quer também que o homem, varão e mulher, seja esse sujeito, isto é, um sujeito que decida as próprias ações à luz da verdade integral sobre si mesmo, enquanto verdade original, ou seja, fundamento das experiências autenticamente humanas. E esta a verdade que Cristo nos faz haurir do “princípio”.<sup>315</sup>

Ao longo do seu pontificado, João Paulo II foi duramente criticado de conservadorismo nas questões relativas à sexualidade, é justo, porém, reconhecer a coragem e a clareza com as quais tratava desses temas, chegando a causar mal-estar e escândalo em alguns setores da Igreja, sobretudo por abordar de forma direta temas relacionados à intimidade conjugal. Seu ensinamento, portanto, é inovador e ousado, mas permanece ancorado na Palavra de Deus, mais precisamente, no Deus da Palavra, e a ele tenta reconduzir aquele que foi criado à sua imagem e segundo à sua semelhança.

Conforme afirma Yves Semem<sup>316</sup>, esse ensinamento de João Paulo II sobre o amor humano no plano divino,

representa uma ruptura decisiva, no plano metodológico, com a doutrina tradicional da Igreja sobre o matrimônio e a sexualidade. Fundamentada e alimentada numa experiência pastoral de uma riqueza pouco comum, a sua abordagem integra a questão do corpo e da sexualidade numa radicalidade teológica totalmente nova, conferindo-lhe uma amplitude ignorada até então.<sup>317</sup>

Para compreender a mensagem da Teologia do Corpo é necessário partir da origem humana, ou seja, seu ser imagem e semelhança de Deus, aquilo que o difere de todos os outros seres criados. João Paulo II enfatiza que, “embora o homem seja tão intimamente ligado ao mundo visível, a narrativa bíblica não fala, todavia, da

<sup>315</sup> JOÃO PAULO II. Audiência geral de 02 de abril de 1980. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1980/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_19800402.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1980/documents/hf_jp-ii_aud_19800402.html). Acessado em 10/08/2017.

<sup>316</sup> Yves Semem é uma das maiores referências mundiais sobre a Teologia do Corpo de João Paulo II.

<sup>317</sup> SEMEM, Yves. *A sexualidade segundo João Paulo II*, p. 17.

sua semelhança com o resto das criaturas, mas somente com Deus”<sup>318</sup>, de tal forma que a definição do ser humano, baseada na sua relação com Deus, espelha a comunhão das Pessoas divinas<sup>319</sup>. Portanto, o ser humano só pode realizar-se na comunhão, e é significativo que o texto bíblico apresente a alegria do homem diante daquela que lhe é semelhante, expressando a consciência e a revelação da identidade de ambos.

Na narrativa javista o homem faz a experiência da “solidão original”, ao atravessá-la descobre a dimensão do dom recíproco, que é característica da sua existência pessoal. Revela-se, assim, a importância da corporeidade humana, do corpo que é sacramento da pessoa e que tem em si um significado esponsal. Ao falar da dimensão esponsal do corpo, João Paulo II não se limita à dimensão matrimonial, mas explica que esta é uma característica humana, sem a qual não é possível viver a oferta de si pelo Reino dos Céus no celibato consagrado.

O tema da liberdade, na Teologia do Corpo, é apresentado a partir da lógica do dom. João Paulo II desenvolve este tema partindo da narração da “nudez original”, que revela ao ser humano, homem e mulher, a plena liberdade do seu ser. No relato da criação, ambos estão nus, mas não se envergonham, são interiormente “livres, com a liberdade mesma do dom”<sup>320</sup>.

Seguindo a lógica neotestamentária de Mt 19,3-9, texto base das catequeses sobre o amor humano, que enfatiza uma estreita relação entre liberdade e verdade, é fundamental compreender que, para o nosso autor,

somente a liberdade não fará o homem feliz. Ela é só uma condição da felicidade. A felicidade, sem a liberdade fica ameaçada. A realização humana é possível, porém, unicamente no binômio liberdade-verdade. A liberdade deve realizar-se na verdade. A plenificação da pessoa exige a indissolubilidade entre a liberdade e a verdade.<sup>321</sup>

<sup>318</sup> JOÃO PAULO II. Audiência geral de 12 de setembro de 1979. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1979/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_19790912.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1979/documents/hf_jp-ii_aud_19790912.html). Acessado em: 10/08/2017.

<sup>319</sup> Cf. Idem. Audiência geral de 14 de novembro de 1979. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1979/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_19791114.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1979/documents/hf_jp-ii_aud_19791114.html). Acessado em 10/08/2017.

<sup>320</sup> Cf. Idem. Audiência geral de 16 de janeiro de 1980. Disponível in: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1980/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_19800116.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1980/documents/hf_jp-ii_aud_19800116.html). Acessado em: 10/08/2017. As catequeses proferidas durante as audiências gerais de 09 de janeiro de 1980 a 20 de fevereiro do mesmo ano, continuam desenvolvendo este tema.

<sup>321</sup> SILVA, Paulo Cesar da. *A antropologia personalista de Karol Wojtyla*. São Paulo: Ideias e Letras; Unisal, 2005, p. 72.

Nas catequeses sobre o amor humano no plano divino, ou seja, nesta longa reflexão sobre o diálogo de Jesus com os fariseus acerca do matrimônio, o Papa critica o reducionismo da mentalidade de muitos contemporâneos que habituaram-se “a pensar e a falar sobretudo de instinto sexual, transferindo para o terreno da realidade humana o que é próprio do mundo dos seres vivos, os *animália*”<sup>322</sup>. Para ele, é necessário partir de Cristo para uma compreensão adequada do ser humano, da sua liberdade, da autorrealização na doação de si, do seu chamado intrínseco à comunhão e do significado esponsal do seu corpo.

Na antropologia de João Paulo II, sobressai a visão do ser humano como imagem e semelhança de Deus, por isso, um ser livre e responsável, sujeito de participação e solidariedade. Porém, o que melhor define o ser humano, na sua visão, é a filiação divina.

Temas como liberdade, esponsalidade e solidariedade, já desenvolvidos em *Amor e Responsabilidade*, são aprofundados nas catequeses sobre o amor humano no plano divino, para expressar a verdade sobre o homem e a mulher segundo a narrativa bíblica. Mas, por que um Papa tomou como objeto de estudo o corpo humano, a sua sexualidade e relacionalidade? É possível perceber que a sua preocupação pousava sobre as possíveis e graves consequências, pessoais, familiares e sociais, que resultariam de uma sexualidade compreendida e vivida apenas como condicionamento aos instintos e não como resposta livre e responsável a um dom recebido.

A quantos receiam que, com a educação das paixões e da sexualidade, se prejudique a espontaneidade do amor sexual, São João Paulo II respondia que o ser humano “é também chamado à plena e matura espontaneidade das relações”, que “é o fruto gradual do discernimento dos impulsos do próprio coração”. É algo que se conquista, pois todo o ser humano “deve, perseverante e coerentemente, aprender o que é o significado do corpo”. A sexualidade não é um recurso para compensar ou entreter, mas trata-se de uma linguagem interpessoal onde o outro é tomado a sério, com o seu valor sagrado e inviolável. Assim, “o coração humano torna-se participante, por assim dizer, de outra espontaneidade”. [...]. Nas suas catequeses sobre a teologia do corpo humano, São João Paulo II ensinou que a corporeidade sexuada “é não só fonte de fecundidade e de procriação”, mas possui “a capacidade de exprimir o amor: exatamente aquele amor em que o homem-pessoa se torna dom”.<sup>323</sup>

<sup>322</sup> JOÃO PAULO II. Audiência geral de 28 de abril de 1982. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1982/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_19820428.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1982/documents/hf_jp-ii_aud_19820428.html). Acessado em: 10/08/2017.

<sup>323</sup> FRANCISCO. Exortação Apostólica *Amoris Laetitia*. São Paulo: Paulinas, 2016, n.151.

Diante do que vimos até aqui, podemos, assim, afirmar que a sua antropologia é bíblica e cristocêntrica, porque funda-se na afirmação de Gn 1,27, de que o homem é imagem e semelhança de Deus, do “Deus se fez homem para que, no Cristo, o homem seja reerguido, realizado, completo na sua humanidade, como também elevado à dignidade de filho de Deus”<sup>324</sup>.

Importa-nos, agora, saber qual é a imagem de Deus presente na *Salvifici Doloris*? Voltaremos, portanto, a nossa atenção às páginas desse documento para tentarmos compreender, segundo a sua mensagem, como se dá o relacionamento entre Deus e a pessoa que sofre, dito de outra forma, onde está Deus, enquanto sofremos?

#### 4.2.3.

#### O lugar de Deus no sofrimento humano segundo a *Salvifici Doloris*

Com o título “Em busca da resposta à pergunta sobre o sentido do sofrimento”, a parte III da *Salvifici Doloris* reflete sobre esse tema delicado, e expressa o desafio de tentar encontrar uma resposta.

Antes de refletir sobre o “por quê” e o “para quê” do sofrimento, na parte II do documento lemos uma descrição do sofrimento na dimensão pessoal, inter-humana e social, e encontramos diversos exemplos presentes na Sagrada Escritura que revelam “um vasto elenco de situações dolorosas, por diversos motivos para o homem”<sup>325</sup>. Em seguida o documento toca em um dos temas mais desafiantes para a teologia, que é o problema do mal, porque, de fato, diante do mal no mundo e de todas as formas de sofrimento que experimenta, não é ao mundo que o ser humano pergunta “por que?”, mesmo que o sofrimento lhe provenha do mundo, é a Deus que a pergunta é dirigida. Sabemos que,

quando se percorre o terreno desta pergunta, chega-se não só a múltiplas frustrações e conflitos nas relações do homem com Deus, mas sucede até chegar-se à própria negação de Deus. Se, efetivamente, a existência do mundo como que abre o olhar da alma à existência de Deus, à sua sapiência, poder e magnificência, então o mal e o sofrimento parecem ofuscar esta imagem, às vezes de modo radical; e isto mais ainda olhando o cotidiano com a dramaticidade de tantos sofrimentos sem culpa e de tantas culpas sem pena adequada. Esta circunstância, portanto – mais do que qualquer outra, talvez –, indica quanto é importante a pergunta sobre o sentido do

<sup>324</sup> POUPARD, Paul. Cultura e Redenção. In: *Antropologia e práxis no pensamento de João Paulo II*, p. 33.

<sup>325</sup> SD, n.7.

sofrimento e com que acuidade se devam tratar quer a mesma pergunta, quer as possíveis respostas a dar-lhe.<sup>326</sup>

João Paulo II afirma que devemos dirigir essa pergunta a Deus, porque ele mesmo espera por essa pergunta<sup>327</sup>. É uma pergunta que perpassa as Sagradas Escrituras, por isso a *Salvifici Doloris* reflete sobre o sofrimento do inocente, a partir da narrativa do livro de Jó, apresentando a insuficiência dos argumentos apresentados pelos seus amigos que justificavam o sofrimento como castigo pelas culpas cometidas. Para defender a soberania do Deus criador, os amigos de Jó consideram o sofrimento como um mal justificado<sup>328</sup>. O livro de Jó, porém, não é a última palavra da Revelação sobre o tema do sofrimento, é necessário ir além e,

sobretudo, acolher a luz da Revelação, não só porque ela exprime a ordem transcendental da justiça, mas também porque ilumina esta ordem com o amor, qual fonte definitiva de tudo o que existe. O amor é ainda a fonte mais plena para a resposta à pergunta acerca do sentido do sofrimento. Esta resposta foi dada por Deus ao homem, na Cruz de Jesus Cristo.<sup>329</sup>

Encontrar no amor de Deus a resposta para o mistério do sofrimento não é justificar o mal com o amor, o que não seria verdadeiro amor. Se a oferta do Filho unigênito foi um ato de amor do Pai, para a salvação dos homens<sup>330</sup>, a cruz de Cristo torna-se símbolo supremo desse amor; amor que vence o ódio, o mal e a morte e, por isso, torna-se fonte de vida que dá sentido aos sofrimentos neste mundo. Cada homem e cada mulher que, no seu sofrimento, volta-se para esse amor com o qual o Pai nos amou, saberá que não está sozinho na sua dor, porque por meio da oferta do Filho, Deus Pai revela-se próximo de todo sofrimento humano. Ele é o Bom Pastor.

O verdadeiro pastor é aquele que conhece também o caminho que passa pelo vale da morte; aquele que, mesmo na estrada da derradeira solidão, onde ninguém me pode acompanhar, caminha comigo servindo-me de guia ao percorrê-la: Ele mesmo percorreu esta estrada, desceu ao reino da morte, venceu-a e voltou para nos acompanhar a nós agora e nos dar a certeza de que, juntamente com ele, encontra-se uma passagem. A certeza de que existe aquele que, mesmo na morte, me acompanha

---

<sup>326</sup> Ibidem, n.9.

<sup>327</sup> Ibidem, n.10.

<sup>328</sup> Cf. SD, n.10-13.

<sup>329</sup> Ibidem, n.13.

<sup>330</sup> Cf. Jo 3,16.

e com o seu “bastão e o seu cajado me conforta”, de modo que “não devo temer nenhum mal”.<sup>331</sup>

Se nos interessa saber onde está Deus, diante do sofrimento dos seus filhos neste mundo, devemos olhar para as palavras e os gestos de Jesus, porque ele “tornou-se incessantemente próximo do mundo do sofrimento humano”<sup>332</sup>. Veremos que Deus está com os que sofrem e que, especialmente a estes, revela a sua misericórdia. Devemos, sobretudo, voltar o nosso olhar para a Paixão de Jesus e perceber que também ali, Deus Pai ama o Filho de modo perdurável, eterno, e que “precisamente por motivo deste amor que supera tudo, Ele ‘dá’ este Filho, a fim de que atinja as próprias raízes do mal humano e assim se aproxime, de maneira salvífica, do inteiro mundo do sofrimento, no qual o homem é participante”<sup>333</sup>.

Ao afirmar que Deus espera essa pergunta, o documento expressa que Deus não é alheio, não fica distante de quem sofre, nem abandona a obra das suas mãos.

É exatamente isto que devemos fazer: passar o problema para Deus, depositá-lo em Deus, *in Deo*.

De fato, esse é o gesto especificamente teológico que o filósofo desconhece. [...] mas esse gesto teológico se revela mais onde, em suma, o próprio Deus precedeu nossa audácia. Os temas do Cordeiro de Deus e da Descida aos Infernos, tomando apenas dois exemplos, nos lembram, se é que é necessário, que Deus não procurou ser poupado nesse caso. Portanto, não podemos, sob pena de lhes sermos infiéis, renunciar a jogar as trevas o mal em sua luz.<sup>334</sup>

A imagem de Deus que a *Salvifici Doloris* revela, é um Deus amor, que tem misericórdia dos seus filhos e lhes salva por meio do Seu Unigênito; é aquele Bom Samaritano que não passa adiante, mas desce e se abaixa, dá do que é seu, se preocupa, se faz próximo.

Cada pessoa, no mistério insondável do seu sofrimento, é convidada a participar do sofrimento salvífico de Cristo e encontrar nele o sentido da própria vida. Sim, porque salvífico é o sofrimento de Cristo, “que assumiu sobre si os sofrimentos físicos e morais dos homens de todos os tempos, para que estes possam encontrar no amor o sentido salvífico dos seus próprios sofrimentos”<sup>335</sup>.

<sup>331</sup> SS, n. 6.

<sup>332</sup> SD, n.16.

<sup>333</sup> Ibidem, n.15.

<sup>334</sup> GESCHÉ, Adolphe. *O Mal*. São Paulo: Paulinas, 2003, p.22-23.

<sup>335</sup> SD, n.31.

No livro *Jesus de Nazaré*, Ratzinger explica que na paixão de Jesus, toda a imundície do mundo entra em contato com a alma de Jesus, assim acontece uma realidade nova, ou seja:

Se habitualmente a realidade suja, através do contato, contagia e mancha a realidade pura, aqui temos o contrário: onde o mundo, com toda a sua injustiça e as crueldades que o mancham, entra em contato com o imensamente Puro, aí Ele, o Puro, revela-se o mais forte. Nesse contato, a imundície do mundo é realmente absorvida, anulada, transformada por meio do sofrimento do amor infinito. Visto que o Homem Jesus está presente o bem infinito, agora, na história do mundo, está presente e ativa a força antagonista de toda a forma de mal; o bem é sempre infinitamente maior do que toda a massa do mal, por mais terrível que esta se apresente.<sup>336</sup>

Se compreendemos que a entrega do Filho é um dom do amor do Pai, compreenderemos, ao mesmo tempo, que esta ação de amor só pode ser respondida por alguém capaz de relacionar-se com ele e de acolhê-lo, ou seja, o próprio ser humano, alvo do amor de Deus. Conforme afirmado anteriormente<sup>337</sup>, o ser humano só pode se realizar na doação total de si, num amor incondicional, amor esponsal; portanto, para a sua plena realização, é indispensável seguir a Cristo e, a partir do seu amor salvífico, fazer da própria vida um dom de amor aos irmãos.

Mais do que buscar explicações teóricas que expliquem a origem do mal e do sofrimento, é necessário assumir atitudes novas, que brotam de um coração visitado pela graça, de uma fé iluminada pelo Evangelho. As atitudes são mais importantes do que as explicações meramente teóricas.<sup>338</sup>

O último parágrafo do documento revela um segredo que só pode ser compreendido por alguém que experimentou o paradoxo evangélico que diz: “Aquele que perder a sua vida por amor de mim, achá-la-á”<sup>339</sup>. Trata-se de um pedido dirigido a quem está sofrendo: “E pedimos, a todos vós que sofreis, que nos ajudeis. Precisamente a vós, que sois fracos, pedimos que vos torneis uma fonte de força para a Igreja e para a humanidade”<sup>340</sup>.

Quem escreve é um homem que conheceu de perto a dor: muito jovem perdeu seus entes queridos, provou do horror da guerra e das suas consequências,

<sup>336</sup> RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaré*. Da entrada em Jerusalém até a Ressurreição. São Paulo: Planeta, 2013, p.209.

<sup>337</sup> Cf. 4.2.2.

<sup>338</sup> Cfr. GARCIA RUBIO, A. *Unidade na Pluralidade*. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristã. São Paulo: Paulus, 2001, p.667.

<sup>339</sup> Mc 10,39.

<sup>340</sup> SD, n.31.

experimentou privações materiais e sociais. No seu ministério episcopal e petrino, se fez voz dos que não têm voz, e durante muitos anos viveu o calvário do sofrimento e da dor no seu próprio corpo, fazendo-se próximo a quem como ele sofria, e testemunhando o amor salvífico de Deus. Por isso, embora encontremos no n. 8 deste documento uma descrição de diversos tipos de sofrimentos que assolam a humanidade<sup>341</sup>, é possível perceber no seu conjunto uma particular atenção aos enfermos, porque estes “conhecem o calvário de sofrimentos muitas vezes ignorados”<sup>342</sup>.

Numa sociedade que valoriza a força e a eficiência, os mais frágeis passam a ser desprezados, perdem o seu valor. Porém, foi com eles que Jesus se identificou: “Tudo o que fizestes a um destes meus irmãos pequeninos, a mim o fizestes”<sup>343</sup>. Há uma missão que somente os mais fracos podem realizar, conforme lemos no final da *Salvifici Doloris*: “E pedimos a todos vós *que sofreis*, que nos ajudeis. Precisamente a vós, que sois fracos, pedimos que *vos torneis uma fonte de força* para a Igreja e para a humanidade”<sup>344</sup>.

Mais do que antes essa Carta Apostólica torna-se profética, porque o seu autor, enfermo também ele, anunciou para o mundo, com sua vida, que mesmo quando mergulhada no sofrimento, a vida continua a ser um dom. Além disso, associar os próprios sofrimentos aos de Cristo é realizar a missão especial de lembrar ao mundo que Deus não está distante.

### 4.3. Conclusão do capítulo

Neste capítulo, analisamos duas visões que, embora em posições diferentes, confrontam-se com o problema do sofrimento humano e procuram dar respostas para questões concretas da vida. Tanto o caminho percorrido quanto o resultado ao

---

<sup>341</sup> “Ao pensar no mundo do sofrimento e no seu significado pessoal e ao mesmo tempo coletivo, não se pode, enfim, deixar de notar o fato de que este mundo como que se adensa de modo particular nalguns períodos de tempo e em certos espaços da existência humana. É o que acontece, por exemplo, nos casos de calamidades naturais, epidemias, catástrofes e cataclismos, ou de diversos flagelos sociais; pense-se, entre outros, no caso de um período de má colheita e, relacionado com isso – ou por diversas outras causas –, no flagelo da fome. Pensemos, por fim, na guerra.” SD n. 8.

<sup>342</sup> JOÃO PAULO II. Mensagem para o Primeiro Dia Mundial do Enfermo. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/sick/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_21101992\\_world-day-of-the-sick-1993.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/sick/documents/hf_jp-ii_mes_21101992_world-day-of-the-sick-1993.html). Acesso: 08/11/2017.

<sup>343</sup> Mt 25,40.

<sup>344</sup> SD, n.31.

qual ambos chegaram, levam-nos a suspirar como o salmista e perguntar: “Que é o homem, para dele te lembrares?” (Sl 8,5).

No nosso estudo do livro *Homo Patiens* encontramos como centrais os conceitos de liberdade e responsabilidade, sentido e, sentido do sofrimento; já na *Salvifici Doloris*, os conceitos principais a partir dos quais é possível compreender todo o seu conteúdo são, salvação como dom do amor, liberdade e responsabilidade e, solidariedade. Tais conceitos estão presentes em diversas obras de ambos os autores, cujo estudo iluminou a nossa compreensão das duas obras de base da presente dissertação.

Conforme observamos, tanto para Frankl quanto para João Paulo II, o ser humano é uma uni-totalidade bio-psico-espiritual, e por isso, um ser livre e responsável, um ser incondicionado, que se realiza plenamente não na posse de bens ou na máxima sensação de prazer, mas na oferta total de si em favor de algo ou de alguém.

No livro *Homo Patiens*, Frankl ultrapassa todos os reducionismos antropológicos para provar que a existência humana é caracterizada pela transcendência, que se realiza somente quando somos capazes de nos doar em vista de um sentido. Assim, a sua teoria desvela a existência do inconsciente espiritual e leva o ser humano ao encontro com um Deus inconsciente, reprimido e negado por diversos setores e teorias da sociedade pós-moderna.

A Carta *Salvifici Doloris*, tendo como fundamento a Sagrada Escritura, apresenta a importância de tratar do tema do sofrimento a partir de Cristo, Deus que se fez homem e que tomou sobre si o sofrimento da humanidade inteira dotando-o de um novo sentido. Dessa forma, esse documento ratifica que é missão de toda a Igreja cuidar de quem sofre, apresentando-lhe a esperança cristã que vence a morte com a vida.

Os dois autores confirmam que o sofrimento é um mal que continua presente no mundo de múltiplas formas, porém o mal nunca será capaz de destituir o valor e o sentido da vida.